

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

**INSTITUT FÜR ASIEN- UND AFRIKAWISSENSCHAFTEN
ZENTRALASIENSTUDIEN
TIBETOLOGIE**

**Menschen und lokale Gottheiten (*lu*)
im buddhistischen Ladakh:
Tabus, Krankheit und Heilung
im Alltag**



Magisterarbeit
August 2008

Kristina Niermann
Kopenhagenerstr. 14
10437 Berlin

Gutachter: Prof. Toni Huber und Dr. Ildikó Bellér-Hann

EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Schrift eigenhändig verfasst und die mit ihr unmittelbar verbundenen Arbeiten selbst durchgeführt habe. Die in der Schrift verwendete Literatur sowie das Ausmaß der mir im gesamten Arbeitsvorgang gewährten Unterstützung sind ausnahmslos angegeben. Die Schrift ist noch keiner anderen Prüfungsbehörde im In- oder Ausland vorgelegt worden.

Berlin, den 10.8.2008

INHALTSVERZEICHNIS

Anmerkung zur Transliteration	v
Abbildungsverzeichnis	v
Kurzdarstellung	vii
Informantentabelle	ix
1. Einleitung	1
1.1 Thema, Methodik und Einbettung in bestehende Forschungen	1
1.1.1 Theoretische Überlegungen zu Tabu, Krankheit und Heilung	3
1.2 Probleme und glückliche Fügungen zu Beginn meiner Feldforschung	6
1.3 Darstellung der Forschungsregion und meiner wichtigsten Informanten	9
1.3.1 Heiler und religiöse Spezialisten	19
1.4 <i>Lu</i> oder <i>nāga</i> ?	27
1.5 Fazit	31
2. Kosmologie – der Mensch und seine Umwelt im ladakhischen Kontext	32
2.1 Klassifizierung der lokalen Gottheiten im tibetischen Kontext	33
2.2 Der Mensch und sein Haus	37
2.3 Die <i>lu</i> im alltäglichen Leben der Dorfbewohner in Hemis	39
2.4 Lebensräume der <i>lu</i>	41
2.5 <i>Lu</i> – Schreine (<i>lubang</i>)	48
3. Tabus im Zusammenhang mit den <i>lu</i>	52
3.1 Das Tabu der Verletzung bzw. Tötung der <i>lu</i>	53
3.2 Das Tabu der Verschmutzung/ Verunreinigung	54
3.3 Das Tabu des Sprechens über eine <i>lu</i> – Krankheit	57
3.4 Theorie des Tabus mit Bezug auf die <i>lu</i>	59
3.5 Fazit	66

4. Krankheit als Folge eines Tabubruchs	69
4.1 Verschiedene Arten von Krankheiten	70
4.2 Diagnose der Krankheit durch unterschiedliche Spezialisten	74
4.3 Weitere Folgen von Tabubrüchen	75
4.4 Fallbeispiele aus erster und zweiter Hand	76
4.4.1 <i>Amchi</i> Kunzes aus Likhir	76
4.4.2 Skarma aus Hemis	79
4.4.3 Berichte Dritter über Schaden durch <i>lu</i>	80
4.5 Fazit	87
5. Heilung und Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und <i>lu</i>	89
5.1 Rituale zur Heilung	90
5.1.1 Herstellung eines Schutzamuletts (<i>shrunga</i>)	90
5.1.2 Herstellung einer rituellen Vase (<i>bumpa</i>)	93
5.1.3 Durchführung einer Heilungszeremonie eines Orakels (<i>lhamo</i>)	95
5.1.4 Durchführung eines Opferkuchen – Rituals (<i>lustor</i>)	99
5.1.5 Heilung mit Hilfe tibetischer Medizin	108
5.2 Selbsthilfe und präventive Maßnahmen	109
5.3 Analyse von Heilritualen mit Bezug auf die <i>lu</i>	113
5.4 Fazit	125
6. Resümee und Ausblick	127
Anhang	
Transliteration tibetischer Wörter und ihre Übersetzung	130
Bibliographie	136

ANMERKUNG ZUR TRANSLITERATION

Um die ladakhischen bzw. tibetischen Begriffe allen Lesern zugänglich zu machen, benutze ich eine vereinfachte phonetische Version, die der ungefähren Aussprache jedes Wortes entspricht. Die korrekte tibetische Schreibweise aller Begriffe und Namen gebe ich im Anhang in Form einer Tabelle wieder, wobei ich das System zur Transliteration von Wylie (1959) verwende, um tibetische in römische Buchstaben zu übertragen. Namen von tibetischen Texten gebe ich in der transliterierten Form wieder. Im Text bzw. in den Fußnoten sind alle ladakhischen bzw. tibetischen Begriffe kursiv wiedergegeben, zudem habe ich Begriffe mit Wylie gekennzeichnet, wenn es sich nicht um eine phonetische, sondern um die buchstabengetreue tibetische Umschrift handelt.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

KARTEN

1 Ausschnitt aus Leh Valley Map.	7
2 Indien – Ladakh.	9
3 Ausschnitt Ladakh.	14

ABBILDUNGEN

Titelseite: Mönch bei der Durchführung des *lustor* – Rituals.

1 Hemis Shugpachan.	15
2 Ein friedvoller und ein wilder <i>lu</i>	27
3 Traditioneller Kopfschmuck (<i>perak</i>) der Frauen.	40
4 Wacholderbaum (<i>shugpa</i>) in Hemis.	44
5 Neuer <i>lu</i> – Schrein (<i>lubang</i>) in Likhir.	48
6 Bedrucktes Papier (<i>thashog</i>) für ein Schutzamulett gegen <i>lu</i> – Schaden.	91
7 Fertiges Schutzamulett gegen <i>lu</i> – Schaden (<i>lui nodpa shrunga</i>).	92
8 Zutaten für das <i>lustor</i> – Ritual.	100
9 Holzform (<i>lupar</i>) und sieben fertige <i>lu</i> – Figuren aus Teig.	101
10 Lama Stanzin gießt die Wasser-Milch-Safran Mischung auf die Teigkugeln (<i>storil</i>).	104
11 <i>Ama-le</i> und <i>lama</i> Stanzin schütten die Milch Mischung und die Teigfiguren in einen Eimer.	106

QUELENNACHWEIS DER ABBILDUNGEN

KARTEN

- 1 Thoma und Stanzin Passang (2006).
- 2 <http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:India-locator-map-blank.svg> [1.7.2008]
(Beschriftung von mir eingefügt).
- 3 Von mir beschrifteter Ausschnitt aus Ladakh Karte bei Niven (2000: 406).

ABBILDUNGEN

Titelseite: Leh, 21.10.2006.¹

- 1 Hemis Shugpachan, 19.9.2006.
- 2 Abbildung aus Beyer (1988: 296).
- 3 Leh, 1.9.2006.
- 4 Hemis Shugpachan, 19.9.2006.
- 5 Likhir, 31.08.2006.
- 6 Hemis Shugpachan, 20.9.2006.
- 7 Hemis Shugpachan, 21.9.2006.
- 8 Hemis Shugpachan, 21.10.2006.
- 9 Leh, 21.10.2006.
- 10 Leh, 21.10.2006.
- 11 Leh, 21.10.2006.

¹ Alle folgenden Fotos wurden von mir während meiner ethnographischen Forschung in Ladakh aufgenommen.

KURZDARSTELLUNG

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der komplexen Beziehung zwischen Mensch und einer bestimmten Gruppe von lokalen Gottheiten, sogenannten ‚Wasser- oder Schlangengeistern‘¹ (*lu*), im Kontext der tibetisch-buddhistisch geprägten Gemeinschaft des Dorfes Hemis Shugpachan in Ladakh, Nordindien. Die Arbeit basiert vorrangig auf meiner vom DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst) geförderten ethnographischen Feldforschung, die ich von August bis November 2006 durchführte. In der wissenschaftlichen Literatur ist nur sehr wenig über jene Beziehungen zu erfahren. Mit dieser Arbeit versuche ich, diese Lücke etwas zu verkleinern.

Das Verhältnis der Bewohner zu den *lu* ist ambivalent, denn zum Einen sind diese lokalen Gottheiten Garanten für Wohlstand und Reichtum, zum Anderen Ursache für Krankheiten und anderen Schaden (zum Beispiel Dürre, die zu Missernten führt), wenn man Tabus bricht, die im Zusammenhang mit den *lu* bestehen und sie somit verärgert oder verletzt. Ursprünglich befasste sich mein Forschungsvorhaben primär mit der Perspektive von Patienten, die in dieser Gemeinschaft in Ladakh unter den kulturell spezifischen, recht häufig vorkommenden Krankheiten leiden, die durch die *lu* verursacht werden. Geplant war, mich auf drei Krankheitsfälle und ihr soziales Umfeld zu konzentrieren. Doch mein Vorhaben wandelte sich in ein methodologisches Problem, da ich zum Einen nur zwei Personen mit solch einer Krankheit ausfindig machen konnte und zum Anderen sich die Kommunikation mit ihnen über ihre Probleme schwierig gestaltete. Denn Schaden, der durch lokale Gottheiten verursacht wurde, bedeutet fast immer ein moralisches, soziales oder örtliches Fehlverhalten und wird infolgedessen möglichst geheim gehalten. Daher ist auch nur wenig darüber in der Literatur zu finden.

Aus diesen Gründen, veränderte sich meine Forschung in der Hinsicht, dass mein Blick, der sich zuvor auf die Krankheitsfälle konzentrierte, erweiterte auf allgemeine Ansichten über die *lu*, bestehende Tabus, Tabubrüche, Krankheit und Schaden als Folge und die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* durch Heilrituale. Diesen Aspekten habe ich mich genähert, indem ich sowohl verschiedene rituelle Spezialisten (*önpo*, *lama*, *amchi* und Orakel), als auch Laien interviewt habe, um so einen Gesamteindruck von der Integration der lokalen Gottheiten in den Alltag der ladakhischen Dorfbevölkerung zu bekommen. Dadurch konnte ich verstehen, warum die Menschen sich in bestimmten Situationen nicht über die *lu* äußern, warum

¹ Die Übersetzungen ‚Wasser- oder Schlangengeist‘ und im englischen ‚water – spirit‘ sind die gebräuchlichsten in der Literatur, wobei sie meiner Meinung nach irreführend sind, da diese lokalen Gottheiten zwar hauptsächlich im Wasser leben, aber keinesfalls ausschließlich. Daher möchte ich im Verlauf dieser Arbeit bei dem tibetisch bzw. ladakhischen Ausdruck *lu* bleiben und keinen Versuch unternehmen den Begriff ins Deutsche zu übersetzen.

sie bestimmte Orte meiden oder furchtsam und ängstlich sind, wenn gewisse Dinge passieren, die uns zum Beispiel kein Kopfzerbrechen bereiten würden.

Daraus resultiert folgende Hypothese: Die sozio-kosmische Ordnung in Ladakh ist eine Einheit aus Mensch (seine soziale, moralische und physische Gesundheit), Umwelt und lokaler Kosmos (= Gottheiten wie die *lu*). Die große Vielfalt an Tabus, verhaltensprophylaktischen Maßnahmen, Ritualen und rituellen Spezialisten im Zusammenhang mit den *lu* deutet daraufhin, dass das innere Gleichgewicht dieser Einheit sehr empfindlich ist und immer wieder hergestellt werden muss. Die Schlüsselfiguren zum Erhalt des Gleichgewichts sind die rituellen Spezialisten, die ein wichtiger Bestandteil dieses Kosmos sind. Mit Hilfe von verschiedenen Heilritualen ist es ihnen möglich ein aus den Fugen geratenes Gleichgewicht wieder herzustellen.

Ziel dieser Arbeit ist es, an Hand von ethnographischen Fallbeispielen und Beobachtungen zu erläutern, wie die rituellen Spezialisten für die *lu* auf wichtige Aspekte des sozialen und religiösen Lebens in einer tibetisch-buddhistischen Dorfgemeinschaft einwirken und wie die Menschen ihr Verhältnis untereinander und zu diesen Wesenheiten durch Tabus und Rituale strukturieren. Zudem soll diese Vorgehensweise Antworten auf die Tabu-Frage liefern: Warum sprechen die Menschen nicht über solche Krankheiten?

Meine Schlussfolgerung in Bezug auf das empfindliche Gleichgewicht zwischen Mensch (Dorfgemeinschaft), *lu* und Umwelt besteht darin, dass sich Ladakh im sozialen Umbruch der Moderne befindet, und dies mit ein Grund für die Verschwiegenheit in Sachen *lu* – Krankheit von Seiten der Betroffenen sein kann. Während die rituellen Spezialisten darum bemüht sind, das Wissen über die *lu* an die jüngere Generation weiterzugeben, da nicht nur ihre eigene Existenz von der *lu* (und anderen den lokalen Kosmos bewohnenden Wesenheiten) abhängt, sondern auch der Fortbestand einer lokalen buddhistischen Kultur, die durch die Moderne bedroht ist. Dies mag auch mit ein Grund dafür sein, weshalb *lu* – Krankheiten anscheinend nur Leute befallen, die daran glauben.

INFORMANTEN IN LADAKH¹

Name	w/m	Alter	Wohnort	Tätigkeit	Beziehungen/Infos
1. Dorje	m	Ca. 50	Likhir	<i>lama</i>	
2. Dorje	m	Anfang 70	Rizong Gompa	Mönch	
3. Dorje Lhundrup	m	75	Likhir	<i>amchi</i> , Bauer	Vater von Kunzes und Tsering
4. Karma Chodön	w	Mitte 30	Leh	<i>amchi</i> (traditioneller tibetischer Arzt)	Mitarbeiterin einer NGO
5. Kunzes	w	28	Leh/ Likhir	<i>amchi</i>	Schwester von Tsering Dorje
6. Lobsang	m	Mitte 50	Hemis	Shop Besitzer	
7. Monlam	m	23	Thiksey	Mönch	
8. Namgyal	m	55	Hemis	<i>önpo</i> , Bauer	Onkel von Sandrup (mütterlicherseits)
9. Padma Gurmet	m	Anfang 40	Leh	<i>amchi</i>	
10. Paljur	m	77	Hemis	<i>Önpo</i> („Astrologe“)	
11. Rigzin	m	Mitte 60	Leh	Mönch	
12. Rigzin Wangtak	m	Mitte 50	Leh/ Hemis	<i>amchi</i>	Vater von Sandrup
13. Sabhu <i>lhamo</i>	w	50-60	Sabhu nahe Leh	<i>lhamo</i> (Orakel)	
14. Sandrup	m	22	Leh/ Hemis	In der Ausbildung z. Thangkamaler, mein Übersetzer in Hemis	Sohn von <i>amchi</i> Rigzin Wangtak
15. Smanla	m	Mitte 50	Hemis	<i>amchi</i>	
16. Sonam	w	26	Leh	NGO Mitarbeiterin	
17. Spalzes	w	34	Leh	Rechtsanwältin	
18. Stakna Rinpoche	m	Ca. 80	Leh/Stakna	<i>rinpoche</i>	
19. Stanzin Dorje	m	40-50	Leh	Mönch	
20. Stanzin	m	82	Hemis	Bauer	Großvater von Sandrup
21. Thubstan Shanfan	m	Mitte 50	Leh	<i>önpo</i>	
22. Thinles	w	26	Leh	Arbeitslose Lehrerin	
23. Tsering Ngodrup	m	20	Hemis	Arbeiter	
24. Tsering Dorje	m	Mitte 40	Hemis/ Leh	Schuldirektor	Bruder von Kunzes
25. Tsering	m	88	Likhir	<i>lama</i>	Onkel von Kunzes und Tsering
26. Wangyal	m	Mitte 30	Leh	Vermieter, NGO Mitarbeiter	

¹ Angaben stammen aus der Zeit meiner Forschung (August bis November 2006).

1. Einleitung

Der erste Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit den Rahmenbedingungen meiner Feldforschung und des Themas. Dabei gehe ich auf meine Hypothese, Arbeitsmethoden und bestehende Forschungen in der Literatur ein. Es folgen theoretische Überlegungen zu den Themen Tabu, Krankheit und Heilung. Dann werde ich die ersten Tage meiner Forschung rekapitulieren, um anfängliche Probleme, die ich mit dem Thema hatte, zu verdeutlichen. Es folgt eine Beschreibung meiner Untersuchungsregion und meiner wichtigsten Informanten. Da ein zentraler Punkt meiner Arbeit die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* durch verschiedene rituelle Spezialisten beinhaltet, gehe ich im weiteren näher auf unterschiedliche Heilertypen (*önpo*, *lama*, *amchi* und Orakel) und ihre Tätigkeiten ein. Im folgenden Abschnitt befasse ich mich mit der Darstellung der *lu* im buddhistischen und *nāga*¹ im hinduistischen Kontext und mit der Frage, ob sie identisch sind. Der zweite Teil meiner Arbeit gibt einen allgemeinen Überblick der Kosmologie der Ladakhis. Dabei gehe ich insbesondere auf die Klassifizierung von lokalen Gottheiten ein, um zu verdeutlichen, welche Position die *lu* einnehmen. Zudem stelle ich die *lu* in ihrer Beziehung zu den Dorfbewohnern, ihre Lebensräume und zu ihren Ehren errichtete Schreine in dem Dorf Hemis Shugpachan vor. Der dritte Teil widmet sich verschiedenen Tabus, die im Zusammenhang mit den *lu* und deren Einbettung in unterschiedliche Theoriekonzepte bestehen (u.a. Valerie 2000; Douglas 1966). Im darauf folgenden Kapitel stelle ich die Folgen von Tabubrüchen vor, die sich vor allem in Krankheiten äußern. Anhand von Fallbeispielen aus erster und zweiter Hand stelle ich diese exemplarisch für ‚mein‘ Dorf in Ladakh dar. Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Heilung und der Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* nach einem Tabubruch. Neben verschiedenen Methoden der unterschiedlichen Heiler und rituellen Spezialisten beschreibe ich präventive Maßnahmen, die die Dorfbewohner nutzen, um sich vor *lu* – Schaden zu schützen. Im Anschluss analysiere ich diese rituellen Praktiken anhand verschiedener Ritualtheorien (u.a. Bell 1997; Sered und Barnes 2007; Sax 2004).

1.1 Thema, Methodik und Einbettung in bestehende Forschungen

Das Thema dieser Arbeit ist die komplexe Beziehung zwischen den Dorfbewohnern einer tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft in Ladakh und einer Gruppe von lokalen Gottheiten (*lu*). Um einen Gesamteindruck von der Integration der *lu* in den Alltag der ladakhischen Dorfbevölkerung zu bekommen, interviewte ich während meiner Feldforschung verschiedene

¹ Der aus dem Hinduismus stammende Sanskrit Begriff *nāga* wird von vielen Ladakhis und Wissenschaftlern synonym für *lu* verwendet.

rituelle Spezialisten (*önpo, lama, amchi* und Orakel; vgl. Kapitel 1.3.1) und Laien in Hemis Shugpachan. Dabei stellte sich heraus, dass es eine große Anzahl von Tabus, soziale Verhaltensregeln und Ritualen in Verbindung mit den *lu* gibt. Halten die Dorfbewohner diese nicht ein, kann es zu Krankheiten oder anderen Schäden kommen, welche den *lu* zugeschrieben werden. Daraus leite ich die Hypothese ab, dass die sozio-kosmische Ordnung eine Einheit aus Mensch, Umwelt und lokalem Kosmos (= Gottheiten wie die *lu*) darstellt. Das Gleichgewicht dieser Einheit ist sehr empfindlich und muss immer wieder hergestellt werden. Wichtigste Akteure bei der Erhaltung und Wiederherstellung dieses Gleichgewichts sind die rituellen Spezialisten, die ein wichtiger Bestandteil des Kosmos sind, um die Ordnung im lokalen Kosmos und in den Beziehungen zwischen Mensch und *lu* zu bewahren. Mit Hilfe unterschiedlicher Heilrituale rekonstruieren diese Spezialisten das Gleichgewicht zwischen Mensch und lokaler Gottheit, welches durch bestimmte Handlungen der Menschen aus den Fugen geraten kann. Deshalb beschäftigt sich ein Großteil meiner Arbeit mit den Heilritualen der verschiedenen rituellen Spezialisten und ihrer Analyse.

Meine in Ladakh durchgeführte Feldforschung basiert auf dem Alltagswissen der befragten Spezialisten und Laien. Dieses Wissen bezieht sich auf unreflektiertes und unbewusstes Routinewissen. Durch das Erfassen des Alltagsbewusstseins kann die soziale Wirklichkeit der Befragten dargestellt werden (vgl. Schütz und Luckmann 1990). Daten zu meinem Thema habe ich in halbstandardisierten Interviews unter Zuhilfenahme von zuvor angefertigten Leitfäden mit verschiedenen Spezialisten und Laien, in informellen Gesprächen und in der teilnehmenden Beobachtung von Ritualen und Alltagshandlungen sammeln können. Mit Hilfe eines MiniDisc Players habe ich fast alle Interviews mitgeschnitten (außer bei den Personen von denen ich keine Erlaubnis erhielt), um diese anschließend mit einem meiner beiden Assistenten nochmals durchzugehen. Wenn die Sprachkenntnisse meines Interviewpartners für die Interviews ausreichend waren, habe ich die Gespräche auf Englisch ohne Assistenten geführt. Größtenteils fanden die Interviews jedoch in der Landessprache Ladakhi statt, wobei ich dann einen Übersetzer an meiner Seite hatte, der einen vorher ausgemachten Geldbetrag dafür erhielt.² Im Anschluss an die Feldforschung habe ich Sekundärmaterial zu meinem Thema vor dem Hintergrund meiner eigenen Erhebungen problemspezifisch ausgewertet und unterschiedliche Tabukonzepte (u.a. Valerie 2000; Douglas 1966) und Ritualtheorien (Sered und Barnes 2007; Bell 1997; Sax 2004) einfließen lassen.

In der bisher hauptsächlich erschienenen englischsprachigen Sekundärliteratur ist die Gruppe der lokalen Gottheiten der *lu* in tibetisch-buddhistisch geprägten Gemeinschaften nur

² Nach langem Suchen, fand ich zwei Übersetzer: eine junge Frau in Leh und einen jungen Mann in Hemis Shugpachan, die beide kein perfektes aber ausreichendes Englisch sprechen.

selten schwerpunktmäßiger Gegenstand der Forschung gewesen.³ Beiträge über *nāgas* im buddhistischen und hinduistischen Kontext auf der Grundlage von klassischen Texten sind unter anderem von Draper (1986), Vogel (1926) und Semeka-Pankratov (1979) verfasst worden. Einige andere Werke beschäftigen sich im Allgemeinen mit lokalen Gottheiten in tibetisch-buddhistischen Gebieten und gehen hierbei im Spezielleren auf die *lu* ein (u.a. Hazod 1986; Nebesky-Wojkowitz 1956). Im Zusammenhang mit der tibetischen Medizin werden die *lu* thematisiert, weil sie als übernatürliche Ursache für Krankheiten verantwortlich gemacht werden (u.a. Adams 2005; Calkowski 1970; Clifford 1984; Millard 2002; Samuel 2007). In vielen Monographien findet die Gruppe von lokalen Gottheiten (*lu*) mehr oder weniger am Rande Erwähnung (u.a. Beyer 1988; Brauen 1984; Koshal 2001; Mills 2003).

Über die Beziehung zwischen Mensch und *lu* ist bisher nur sehr wenig in der wissenschaftlichen Literatur zu erfahren. Meine Arbeit versucht, diese Lücke etwas zu verkleinern. Zudem beschäftigt sich keiner der genannten Autoren mit der Perspektive von Patienten, die an einer Krankheit leiden, die den *lu* als verursachende Kraft zugeschrieben wird. Mein Forschungsvorhaben diese Lücke zu schließen, wandelte sich in ein methodologisches Problem, denn es stellte sich heraus, dass sich die Kommunikation mit Patienten, die akut an einer *lu* – Krankheit leiden, schwierig gestaltete, da es als Tabu gilt über die eigene *lu* – Krankheit, die fast immer in Verbindung mit einem moralischen, sozialen oder örtlichen Fehlverhalten steht, zu sprechen. Hinzu kommt, dass solche Krankheiten oft erst retrospektiv zugeordnet werden und somit keine Möglichkeit besteht, Patienten zu interviewen. Aus verschiedenen Beobachtungen und Aussagen meiner Informanten folgere ich, dass auch der soziale Umbruch der Moderne in Ladakh mit ein Grund für die Verschwiegenheit der Menschen in Bezug auf die *lu* – Krankheiten sein kann. Denn anscheinend hat sich die Einstellung verbreitet, dass es sich dabei um Aberglauben handelt. Vor allem die rituellen Spezialisten sind darum bemüht, das Wissen über die *lu* und damit verbundene Rituale an die jüngere Generation weiterzugeben, damit die sozio-kosmische Ordnung (die Einheit aus Mensch, Umwelt und lokaler Kosmos), von deren Existenz die Spezialisten abhängig und von der sie ein wichtiger Teil sind, weiterbesteht.

1.1.1 Theoretische Überlegungen zu Tabu, Krankheit und Heilung

Auf Grund der stets gleichen und wiederkehrenden Aussagen meiner Informanten hinsichtlich der Beziehung zwischen Mensch und *lu*, habe ich diese Arbeit in die drei großen Themenkomplexe Tabu (Kapitel 3), Krankheit (Kapitel 4) und Heilung (Kapitel 5) gegliedert, die ich im folgenden erläutere. Es handelt sich hierbei um eine Strukturierung des komplexen

³ Mit Ausnahmen von Dollfuss (2003) und Vargas (in Kürze erscheinend).

Verhältnisses zwischen Mensch und *lu*, die sowohl von den Laien als auch den rituellen Spezialisten vorgenommen wird. Doch wie hängen diese Themenkomplexe zusammen? Wie wirken sie aufeinander ein?

Die Beziehung zwischen Mensch und *lu* ist geprägt von gewissen sozio-kosmischen Regeln, die von den Menschen eingehalten werden müssen, um das Wohlwollen dieser Gruppe von lokalen Gottheiten gegenüber den Menschen zu gewährleisten. Hauptsächlich handelt es sich hierbei um negative Regeln, das heißt um Vermeidungsregeln, die Handlungen untersagen bzw. davor warnen sie auszuführen. Aus diesem Grund spreche ich in diesem Zusammenhang von Tabus, auch wenn es im ladakhischen und tibetischen Sprachgebrauch dafür keinen entsprechenden Begriff gibt. Von dem gleichen Konzept ausgehend benutzt Radcliffe-Brown (1965: 135) statt des Wortes Tabu den Ausdruck „rituelles Verbot“ und gibt hierfür folgende Definition:

A ritual prohibition is a rule of behaviour which is associated with a belief that an infraction will result in an undesirable change in the ritual status of the person who fails to keep that rule. This change of ritual status is conceived in many different ways in different societies, but everywhere there is the idea that it involves the likelihood of some minor or major misfortune which will befall the person concerned.

Da meine Informanten als Konsequenz von Verletzungen der im Zusammenhang mit den *lu* bestehenden Regeln stets Krankheiten oder andere negative Folgen (u.a. Dürre) angaben, ist es meiner Meinung nach legitim in diesem Fall von Tabus bzw. Verhaltenstabus zu sprechen.

Tabus, die im Zusammenhang mit den *lu* existieren (vgl. Kapitel 3), beziehen sich immer auf das Überschreiten von unsichtbaren Grenzen, die zwischen dem Lebensraum der Menschen und den *lu* bestehen. Diese Grenzen sind moralischer, sozialer oder örtlicher Natur. Zu einem großen Teil stehen Tabus in Verbindung mit einer mentalen oder physischen Verunreinigung (*drib*; vgl. Kapitel 2.2). Diese Tatsache stellt die Verbindung zwischen den drei Themenkomplexen Tabu – Krankheit – Heilung her. Werden die in Hemis Shugpachan bestehenden Tabus der Verunreinigung nicht eingehalten, machen die Dorfbewohner die verunreinigten und dadurch erzürnten *lu* für die meist äußerlich sichtbaren, oberflächlichen Erkrankungen (Verunreinigungen) des Tabubrechers verantwortlich. Man könnte hier von einer Parallelität interner Körper- und externer Umweltkosmologie sprechen, da die *lu* eine Verkörperung der Umwelt in personifizierter Form darstellen. Zwangsläufig erfordert ein Tabubruch zur Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* die Durchführung einer rituellen Reinigung, die verschiedene Formen annehmen kann (vgl. Kapitel 5).

Krankheit ist ein sozio-kulturell gesehen variabler Begriff, da er ebenso wie Gesundheit je nach Kultur und sogar sozialem Status unterschiedlich besetzt ist. Sinnvoller ist es von „Missbefinden und Wohlbefinden“ zu sprechen⁴ (Pfleiderer et al. 1995: 13). Die Medizinethnologie, die sich Mitte der 70er Jahre als Teilgebiet der Ethnologie etablierte, lenkte die Aufmerksamkeit weg vom Körper und sah Erkrankung weniger als körperliches, denn als gesellschaftliches Phänomen an. Nun wurden Erkrankungen durch die Beziehung eines Individuums zur Gruppe bestimmt und mit Anderssein, Unglück oder Strafe in Zusammenhang gebracht. Es zeigte sich, dass sich Erkrankungen nicht auf körperliche Vorgänge reduzieren lassen (vgl. Hsu 2003: 177).

[...] health and illness are understood as symptoms of a broadly conceived realm of order or disorder that draws no hard-and-fast boundaries between the individual and the community, the mind and the body, or the material and spiritual. (Bell 1997: 116)

Es ist wichtig, die Unterschiede zwischen den Körperkonzepten im Buddhismus, in der tibetischen Medizin und der allopathischen Medizin anzumerken. In den Körperkonzepten des Buddhismus, die teilweise auch in die der tibetischen Medizin eingeflossen sind, (obwohl dort sehr viel komplexere Einflüsse, u.a. aus dem tantrischen Buddhismus miteinbezogen wurden) wird der Körper als ein Mikrokosmos verstanden, das heißt als ein Teil des Makrokosmos oder Universums betrachtet. Diese bedeutet, dass er die gleichen Elemente, die im Universum vorhanden sind: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum teilt.

In Ladakh wird Krankheit von den Menschen allgemein weniger als Ausdruck gestörter Organfunktionen oder Schmerzen von einzelnen, isolierten Körperregionen angesehen, sondern als ein Zeichen einer Disharmonie zwischen dem Kranken und seinem Umfeld. Es handelt sich deshalb nicht nur um ein pathologisches Phänomen wie in der allopathischen Medizin angenommen, sondern auch um ein Problem, welches, nach Ansicht der Dorfbewohner, durch nichtmenschliche Wesenheiten, im Fall meiner Forschung die *lu*, verursacht worden sein kann.⁵ Die Erklärung von Krankheit durch den Einfluss von Ahnengeistern, Göttern und Dämonen ist weltweit von großer Bedeutung. Es handelt sich nicht nur um einen individuellen oder rein physiologischen Prozess, sondern verweist darüber hinaus auf die Familie oder Gruppe. Die nichtmenschlichen Wesenheiten können als eine Kontrollinstanz für menschliches Wohlverhalten bezeichnet werden, wobei deutlich wird, dass sie auf verschiedene Aspekte des sozialen Lebens einwirken.

⁴ Zudem kann damit die, dem westlichen Kulturkreis eigene Auseinanderdividierung von Körper und Seele vermieden werden.

⁵ Zudem gibt es noch andere Krankheitsursachen, wie zum Beispiel astrologische oder karmisch bedingte Störungen, die ich in dieser Arbeit jedoch nicht berücksichtige.

Indem sie [nichtmenschliche Wesenheiten] in der Erklärung von Kranksein mitgenannt werden, können auch Konflikte und Spannungen innerhalb einer Gruppe (sei es nun die Familie, das Dorf, die Gruppe der Kusinen etc.) thematisiert werden, da hier individuelles und gesellschaftliches Geschick eng aufeinander bezogen sind. In der Medizinethnologie spricht man hier von symbolischem Heilen. (Pfleiderer et al. 1995: 22-23)

Nach traditionellen asiatischen Vorstellungen ist der Körper (Mikrokosmos) eine Kopie des Universums (Makrokosmos). Jeder Aspekt des Universums wird auch im Körper jedes Individuums repräsentiert. „Prozesse im Körper entsprechen der makrokosmischen Dynamik der Umgebung (Kultur und Natur) und was die Konzepte erfassen, entspricht der Wechselwirkung zwischen Körper und Umgebung.“ (Hsu 2003: 187) Aus diesem Grund beeinflusst jede Veränderung in der Umwelt den Körper und den Geist eines Menschen. Auf der anderen Seite hat jede Aktivität des Menschen durch Körper, Geist und Sprache Auswirkungen auf die Umwelt. Zum Beispiel werden böse Worte den Sprecher und seine Umwelt in negativer Weise beeinflussen, im Gegensatz dazu werden ihn gute und glückverheißende Wörter gesund halten (vgl. Bhagwan Dash et al. 1991: xv). Diese tibetisch-buddhistische Vorstellung spielt auch für das Verstehen der Sprachtabus, die in Bezug auf die *lu* und die ihnen zugeschriebenen Krankheiten bestehen (vgl. Kapitel 3.3), eine wichtige Rolle. In diesem Zusammenhang wird auch die Wirkungsweise von *mantras* und religiösen Ritualen für die Wiederherstellung der Gesundheit (vgl. Kapitel 5.1) deutlich.

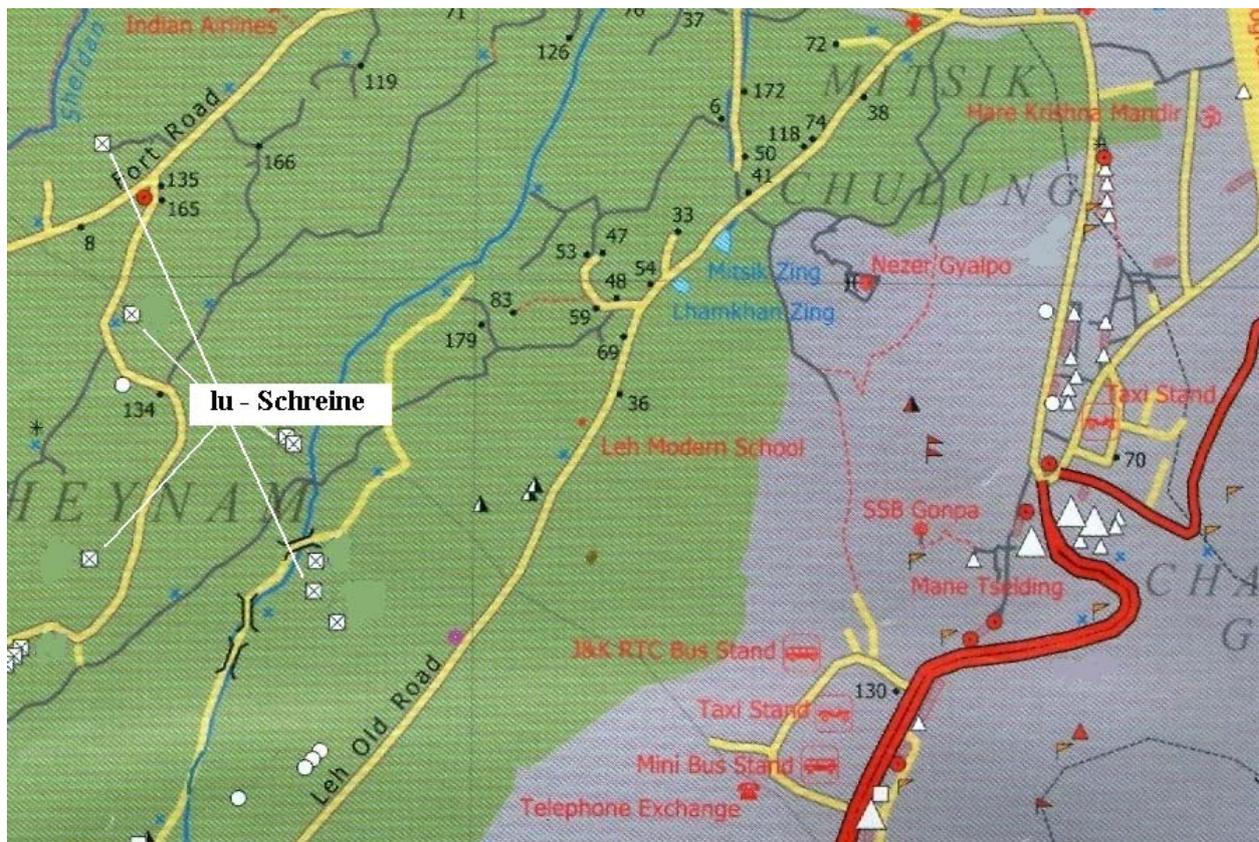
1.2 Probleme und glückliche Fügungen zu Beginn meiner Feldforschung

Zu einem für meine Feldforschung ungünstigen Zeitpunkt komme ich in Ladakh an.⁶ Es ist Mitte August und Hauptsaison für die Touristen, denn es ist warm und die Pässe, die man auf der Straße von Manali in Himachal Pradesh nach Leh, der Hauptstadt von Ladakh überqueren muss, sind ohne Probleme mit dem Bus passierbar. Für mich bedeutet dies, dass es schwierig ist, einen verfügbaren Übersetzer zu finden, da sie in dieser Zeit als Guides für die Touristen arbeiten. Zudem ist Erntezeit, potentielle Informanten haben oft gar keine oder nur sehr wenig Zeit, sich mit mir auseinanderzusetzen, und meine Fragen zu den *lu* zu beantworten. Im Vorfeld meiner Forschung habe ich Kontakt zu einer französischen NGO aufgenommen, die sich mit der Erhaltung der tibetischen Medizin in Ladakh und der Ausbildung tibetischer Ärzte befasst. Aber der einzig ständig anwesende ladakhische Mitarbeiter in Leh war zu dem Zeitpunkt ebenfalls sehr beschäftigt und nicht in der Lage, mir einen Übersetzer für meine Arbeit zu vermitteln. Wie

⁶ Fianziert wurde mir diese dreimonatige Feldforschung vom DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst), dem ich dafür zu großem Dank verpflichtet bin. Zudem möchte ich mich an dieser Stelle von ganzem Herzen bei Dr. Mona Schrempf für ihre Denkanregungen und die Begleitung meiner Arbeit, bei meinen Eltern für das Korrekturlesen und ihre Geduld und natürlich bei meinem Professor Toni Huber für die Vermittlung seines Wissens und die jahrelange Unterstützung bedanken.

gerufen kam mir in diesem Augenblick ein Stadtplan Lehs und der näheren Umgebung, der nicht nur detailgetreu das gesamte Tal wiedergibt, sondern auf dem auch fünfzig *lu* – Schreine (*lubang*) und drei ihrer Ruinen eingezeichnet sind.

Ich stelle mir die Frage, warum sind auf einer Karte, die für Touristen gedacht ist, diese Schreine eingezeichnet? Im Stadtzentrum von Leh sind die *lu* – Schreine nicht zu finden, sondern hauptsächlich in den umliegenden Dörfern und dort vermehrt in der Nähe von Quellen. Teilweise befinden sie sich auch einige hundert Meter entfernt von jeglichem Wasser, wie zum Beispiel in dem Dorf Chubi, in dem viele Quellen auf der Karte eingezeichnet sind, aber es keinen einzigen *lu* – Schrein in der Nähe des Wassers gibt.



Karte 1: Ausschnitt aus Leh Valley Map

Mit Hilfe der Karte suche ich zwanzig der fünfzig eingezeichneten *lu* – Schreine auf. Hierbei handelt es sich um kleine, meist weiß getünchte quadratische Häuser mit einer Höhe von vierzig bis 120 Zentimetern, die aus behauenen Steinen gemauert sind und keinerlei Öffnungen aufweisen. Fast alle besitzen ein pyramiden- oder kuppelförmiges Dach, welches in einigen Fällen an den Seiten und auf der Spitze mit meist weißen Steinen verziert ist (vgl. Abbildung 5). Obwohl die *lu* – Schreine auf der Karte eingezeichnet sind, ist es nicht immer leicht sie zu finden. Einige befinden sie sich auf Grundstücken von Privathäusern, andere wiederum stehen gut sichtbar auf Feldern. Die Schreine sind entweder direkt auf den Erdboden oder auf Felsblöcken errichtet, wodurch sie eine Höhe von bis zu 1,80 Metern erreichen können. Ich

spreche Ladakhis an, die an den *lu* – Schreinen vorbeikommen. Meine erste Frage lautet: „Ist dies ein *lu* – Schrein?“ Hierauf folgt fast immer eine Bejahung. „Kennst du die *lu*, kannst du mir etwas über sie sagen?“ Diese Frage wird dann meistens verneint – aber wie kann das sein? Der Befragte weiß, dass es sich um einen *lu* – Schrein handelt, kennt aber die *lu* nicht?

Einige Tage führe ich meine Streifzüge durch das Tal auf der Suche nach *lu* – Schreinen fort und versuche weiterhin Bewohner in Leh zu dem Thema zu befragen, habe jedoch keinen großen Erfolg. Auch in den Teestuben und Restaurants komme ich zwar schnell in Kontakt mit Ladakhis, aber auch sie antworten auf Fragen nach den *lu* entweder mit Unwissenheit oder „Ja, die *lu* kenne ich, das sind traditionelle Lieder.“⁷ Das ist richtig, aber es sind nicht die Art von *lu*, die ich untersuche. Langsam steigt die Sorge in mir auf, dass ich mir ein anderes Thema für meine Forschung überlegen muss, da die *lu* nach meinen ersten Eindrücken nicht ausreichend in der Bevölkerung bekannt sind. Doch schon am gleichen Abend kommt mir der Zufall zu Hilfe: beim Abendessen höre ich einer Schweizerin zu, die in ein Gespräch mit einem anderen Gast vertieft ist. Sie erzählt von einem Dorf mit großen sehr alten Bäumen, das bekannt dafür ist die Wohnstätte vieler *nāgas* zu sein. Ich werde hellhörig und lasse mir von ihr den Namen aufschreiben: Hemis Shugpachan.

Gleich am nächsten Morgen kommt die nächste glückliche Fügung auf mich zu: im Büro der NGO sagt man mir, sie hätten eine Kontaktperson in Hemis Shugpachan, aber leider keine Telefonnummer, ich könne jedoch zu der Schwester dieser Person gehen, sie ist traditioneller Arzt der tibetischen Medizin (*amchi*) mit einer Praxis in Leh, um dort nach der Nummer ihres Bruders in Hemis Shugpachan zu fragen. Noch am selben Tag stelle ich mich bei ihr vor: ihr Name ist Kunzes und sie kommt ursprünglich aus Likhir. Das für mich und meine Forschung Besondere an diesem Dorf ist nach Kunzes Aussagen die Tatsache, dass es früher Lu-kyil hieß.⁸ Für die Übersetzung des Namens bekam ich später unterschiedliche Informationen: zum Einen sollen in dem Dorf früher *lu* gelebt und es umrundet haben, zum Anderen soll nach Aussagen der Dorfbewohner der Name auf Grund der äußerlichen Form des Dorfes, die einer Schlange ähnelt, entstanden sein. Kunzes und ich sind im gleichen Alter und verstehen uns vom ersten Augenblick. Sie ist mir und meiner Untersuchung der *lu* – Krankheiten gegenüber sehr aufgeschlossen und erzählt mir ohne Umschweife, dass sie selber an einer solchen Krankheit leidet.

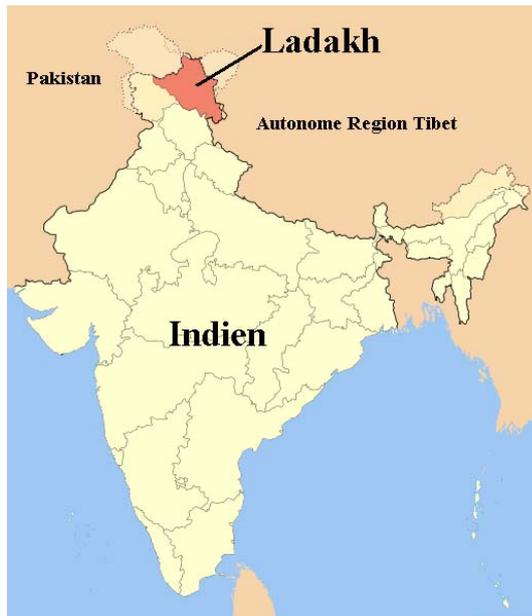
Ich kann mein Glück kaum fassen, noch vor einigen Tagen wollte ich mein Thema ändern, und nun hatte ich Kunzes, meinen ersten Fall und zwei Orte gefunden, die für meine Forschung

⁷ Die Aussprache des Wortes für Lieder ist die gleiche wie für die lokalen Gottheiten, aber die Schreibweise ist eine andere: *glu* (Wylie) im Gegensatz zu *klu* (Wylie).

⁸ In der Literatur wird folgende Unterscheidung vorgenommen: dass im 11. Jahrhundert entstandene Kloster des Dorfes heißt Lu-kyil (Wylie: *klu 'khyil*) und das dazugehörige Dorf Likhir (vgl. Petech 1977: 18; Francke 1914: 88).

prädestiniert zu sein scheinen: Hemis Shugpachan und Likhir. Beide Orte werden, wie ich später herausfand, als *lu* – Orte (*lusa*) bezeichnet. Das heißt aus verschiedenen Gründen, über die ich im weiteren Verlauf der Arbeit sprechen werde, leben in diesen Dörfern besonders viele *lu*. Da ich den größten Teil meiner Zeit in Hemis Shugpachan verbrachte, stütze ich mich in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich auf meine Feldforschungsdaten, die ich in diesem Ort gesammelt habe.

1.3 Darstellung der Forschungsregion und meiner wichtigsten Informanten



Karte 2: Indien – Ladakh.

Ladakh ist der größte Distrikt des nordindischen Bundesstaates Jammu und Kashmir, welcher sich aus drei geographisch sowie kulturell unterschiedlichen Regionen zusammensetzt. Im westlichen Teil befindet sich die Region Kashmir mit überwiegend muslimischer Bevölkerung und Srinagar als Hauptstadt. Der Distrikt Jammu befindet sich im Süden und weist eine überwiegend hinduistische Bevölkerung auf. Den östlichen Teil bildet Ladakh mit Leh auf 3520 Metern. Administrativ wird Ladakh in die Regionen Leh und Kargil gegliedert.⁹

Über die Geschichte Ladakhs vor der Entstehung des Königreiches im 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gibt es nur wenige verlässliche Informationen.¹⁰ Petech (1977: 9-10) nimmt an, dass Ladakh vom Beginn des 8. bis Mitte des 9. Jahrhunderts der lockeren Oberhoheit Tibets unterstand, welche sich jedoch mit dem Zerfall der Monarchie in Tibet nach 842 ziemlich schnell aufgelöst hat. Nach der einheimischen ladakhische Königschronik herrschte die ab dem frühen 10. Jahrhundert begründete Serie von Herrscher Dynastien in Ladakh, die sich auf die Abstammung der alten tibetische Königsfamilie berief, in ungebrochener Folge bis zu ihrer Entmachtung durch den Dogra Fürsten Gulab Singh.

Der Buddhismus drang zu einer unbestimmten Zeit, möglicherweise schon in der Kushana Periode (1. – 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung), aus Kashmir kommend in Ladakh ein. Petech (1977: 165) nimmt allerdings an, dass Ladakh bis zum 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung vom Buddhismus weitgehend unberührt blieb. Die Verbreitung setzte dann mit dem berühmten Übersetzer Rinchen Zangpo (958 – 1055) ein. Dieser gehörte der Kadampa Tradition des

⁹ Kargil besteht aus den Bezirken: Zanskar, Suru, Dras, Batalik und Kargil Stadt; Leh beinhaltet Nubra, Zentral-Ladakh, Changthang und Sham.

¹⁰ Nachzulesen bei Petech (1977: Kapitel 2).

tibetischen Buddhismus an und errichtete viele Tempel und Klöster in Ladakh. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts erließ der damalige König ein Gesetz, welches verlangte, dass ladakhische buddhistische Novizen zur höheren Ausbildung nach Zentraltibet gehen mussten. Dies bedeutete eine absolute Abhängigkeit von Tibet und verhinderte das Entstehen einer ursprünglich ladakhischen Philosophie und Literatur.¹¹ Heutzutage sind hauptsächlich tibetisch-buddhistische Klöster der Gelugpa und der zwei Untergruppen der Kagyüpa, der Drigungpa und der Drugpa Tradition in Ladakh vertreten.¹²

1819 geriet das Kashmirtal unter die Kontrolle des Sikh Mahārājas Ranjit Singh, was vorerst das ökonomische und später auch das politische Leben in Ladakh beeinflusste. Zunächst konnte sich Ladakh gegen seine Gegner als unabhängiges Reich behaupten. Bald darauf wurden die Sikhs von den Truppen der britischen Ostindiengesellschaft geschlagen. Die Dogra, eine hinduistische Herrscherdynastie aus Jammu unter dem Mahārāja Gulab Singh, hatte großes Interesse an dem strategisch bedeutsamen Ladakh, eroberte es nach den Dogra Kriegen von 1834 bis 1841 und gründete den Fürstenstaat Jammu und Kashmir. Die Macht der Könige und anderer lokaler Herrscher wurde stark herabgesetzt. Nach fast 900 Jahren verlor das Königreich Ladakh seine Unabhängigkeit und unterstand indirekt britisch-indischer Souveränität. 1947 erlangte Indien unter dem Namen „Indische Union“ die Unabhängigkeit von Großbritannien. 1948 führte der Konflikt um Kashmir zum ersten indisch-pakistanischen Krieg, den die Vereinten Nationen mit einem ausgehandelten Waffenstillstand am 1.1.1949 beendeten. Als Folge dieses Konfliktes war Ladakh von 1956 bis 1974 für Ausländer verbotenes militärisches Sperrgebiet. Die Waffenstillstandslinie, die bis heute von keiner Seite als offizielle Grenze anerkannt wird, teilt das ehemalige Ladakh in das heute von Pakistan regierte muslimische Baltistan und Ladakh, welches Indiens Regierung unterliegt. Nach dem Waffenstillstand 1949 und der Annexion einiger Teile des Distrikts Leh 1962 durch China (das heutige Aksai Chin Gebiet) minimierte sich die Fläche Ladakhs von ehemals 97.000 km² auf 59.000 km² (vgl. Emmer 1997: 39). Laut einer Erhebung von 2004 leben in Ladakh 232.864 Menschen¹³ (vgl. Ahmed und Harris 2005: 11). Kein anderer Distrikt in Indien mit vergleichbarer Größe ist so dünn besiedelt. Die Bevölkerung teilt sich annähernd gleichmäßig in Muslime,¹⁴ die hauptsächlich im Kargil Distrikt

¹¹ Für eine ausführliche Erläuterung der religiösen Geschichte Ladakhs empfehle ich Petech (1977: Kapitel 11).

¹² Es gibt aber auch einige wenige Klöster der Nyingmapa, Karmapa und Sakyapa Tradition, die jedoch erst mit dem Zustrom von Flüchtlingen aus Tibet für diese und von ihnen errichtet wurden (vgl. Petech 1977: 170).

¹³ Hinzu kommen allerdings noch die in Ladakh stationierten indischen Soldaten deren Zahl nicht offiziell bekannt ist. Vielfach wird behauptet auf jeden Einwohner käme ein Soldat (vgl. Emmer 1997: 41).

¹⁴ In Ladakh sind sowohl Shiiten als auch Sunniten anzutreffen, wobei die Shiiten hauptsächlich rundum Kargil siedeln und landwirtschaftlich tätig sind und die Sunniten, ursprünglich aus Kashmir kommende Händler, jetzt in Leh wohnen (vgl. Emmer 1997: 68). Am Beginn des 17. Jahrhunderts hatte der Islam in Ladakh durch die Heirat des damaligen Königs Jamyang Namgyal mit einer baltischen Prinzessin an Bedeutung zugenommen.

leben, und Buddhisten, die vorwiegend im Leh Distrikt zu finden sind, auf (vgl. Pordié 2003: 62). Hinzu kommt ein geringer Prozentsatz von Sikhs, Hindus und Christen.

Ladakh bildet den westlichen Ausläufer der tibetischen Hochebene und grenzt im Nordosten an die Autonome Region Tibet, im Nordwesten an Pakistan und im Süden an den indischen Bundesstaat Himachal Pradesh. Der Distrikt liegt zwischen den beiden höchsten Gebirgsketten der Welt. Das Karakorum Gebirge im Norden, mit einer Höhe von bis zu 8611 Metern bildet die Grenze zu Tibet. Im Süden grenzt der Himalaya Ladakh vom übrigen Indien ab. Die Gebirge verlaufen von süd-östlicher in nord-westlicher Richtung und halten viele Wolken zurück, sogar den Monsun, so dass Ladakh durch enorme Trockenheit geprägt ist.¹⁵ Der Indus, der wichtigste Fluss Ladakhs, verläuft parallel zu diesen Gebirgsketten. 80% der Fläche des Leh Distrikts wird vom Industal eingenommen, das auf einer durchschnittlichen Höhe von 3400 Metern liegt. Als Changthang wird insgesamt das Hochplateau bezeichnet, welches von der ladakhisch-tibetischen Grenze durchzogen wird.

Das Klima in Ladakh zeichnet sich durch sehr hohe Temperaturschwankungen zwischen Tag und Nacht und Sommer und Winter aus. Diese reichen von circa +25° bis – 40° Celsius je nach Höhenlage. Der Winter dauert acht Monate und schränkt die produktiven Aktivitäten im Wesentlichen auf die Sommermonate ein. Auf Grund seiner geographischen Lage, seiner Topographie und seines Klimas ist Ladakh eines der Länder der Erde mit den größten Gegensätzen. Die Bevölkerung Ladakhs hat es in einer beeindruckenden Weise verstanden, sich nicht nur an die extremen Bedingungen anzupassen, sondern auch eine besondere Kultur zu entwickeln, die nur mit der tibetischen vergleichbar ist.¹⁶

Ladakh weist viele soziokulturelle Ähnlichkeiten, zum Beispiel linguistisch gesehen, mit seinem Nachbarland Tibet auf. Das in Ladakh gesprochene Ladakhi ist einer von mehreren westtibetischen Dialekten und gehört somit zum westlichen tibetischen Zweig der tibeto-birmanischen Sprachfamilie.¹⁷ Ladakhis verwenden wie auch die Tibeter die klassische tibetische Schrift. Den essentiellen Berührungspunkt Tibets und Ladakhs stellt die tibetische Kultur dar, die untrennbar mit dem tibetischen Buddhismus verbunden ist, die die Geschichte und Kultur Ladakhs bleibend beeinflusst hat und ausschlaggebend für die großen Ähnlichkeiten nicht nur im klösterlichen Leben, sondern auch in der Lebensweise, in Ritualen und der Architektur war. Signifikante Unterschiede zwischen Tibet und Ladakh ergeben sich aus der neueren Geschichte und unterschiedlichen nationalen Einbettung der beiden Regionen und dem

¹⁵ Die Niederschlagsmenge liegt bei 100 Millilitern pro Jahr.

¹⁶ In der Literatur wird oft der Begriff „Kleintibet“ synonym für Ladakh verwendet, womit jedoch keine Rücksicht auf emische Sichtweisen genommen wird, da kein Ladakhi sich als Tibeter bezeichnen würde. Hinzugefügt werden muss allerdings, dass auch der Begriff Ladakhi eine Zuschreibung ist. Weitere Informationen zu dieser Problematik sind bei van Beek (1997: 21-41; 2000: 164ff) zu finden.

¹⁷ Die offiziellen Verwaltungssprachen in Ladakh sind Urdu und Englisch.

deutlich höheren muslimischen Bevölkerungsanteil in Ladakh. Zudem gibt es viele regionale Besonderheiten, die das Bild eines kulturell einheitlichen Ladakhs verschwinden lassen und aufzeigen, dass es sich vielmehr um ein kulturelles Konglomerat handelt.¹⁸ Aufgrund seiner geographischen Lage am Rand ist Ladakh immer verschiedenen Kultureinflüssen ausgesetzt gewesen, welche das Land prägten und veränderten. So etwas wie eine allgemeine ladakhische Identität gibt es nicht. Viel mehr als mit der Region als Ganzem identifizieren sich die Einwohner Ladakhs mit ihrem Dorf (vgl. Emmer 1997: 69).

Die Ladakhis stellen heute den größten Teil der Bevölkerung dar. Hierbei handelt es sich um eine Mischbevölkerung mit indo-arischen und tibetisch-mongolischen Elementen. Baltis, Darden, Mon und Droepas sind kleinere in Ladakh lebende Bevölkerungsgruppen indo-arischer Herkunft. Tibetisch-mongolischer Abstammung sind die Nomaden des Changthang (Khampa genannt) und die rund 5000 tibetischen Flüchtlinge, die in Flüchtlingslagern, wie zum Beispiel in Choglamsar in der Nähe Lehs leben (vgl. Emmer 1997: 39). Die Kashmiris bilden eine weitere ethnische Gruppe Ladakhs. Sie ließen sich hier nach der Dogra Invasion im 19. Jahrhundert nieder. Abgesehen von den Nomaden, die mit ihren Viehherden über das östlich gelegene Changthang Plateau ziehen, leben die meisten Bewohner Ladakhs in geographisch abgegrenzten Dörfern, wobei die Größe von der Menge verfügbaren Wassers abhängt. Auf Grund der Trockenheit liegen diese überwiegend entlang der Flussläufe.

In Ladakh kann man drei verschiedene Arten von Hausorganisationen unterscheiden: ‚das Haus‘ (*khangpa*) das ‚große Haus‘, (*khangchen*) und das ‚kleine Haus‘ (*khangchung*). *Khangpa* nennt man einen Haushalt, der nicht aufgesplittert ist, im Gegensatz zu einem *khangchen*, aus dem ein oder mehrere *khangchung*, Splitterhaushalte hervor gegangen sind. Diese können – müssen aber nicht – ökonomisch vom *khangchen* unabhängig sein. Meist ziehen die Großeltern nach der Geburt des ersten Enkelkinds in ein kleineres Haus und geben die Rolle des Hausvorstandes an ihren Sohn ab (vgl. Kuhn 1988: 31). Für das ökonomische und soziale Funktionieren eines Dorfes sind kooperative Gruppen von Haushalten (*phaspun*) von großer Bedeutung. Die Mitglieder einer solchen Gruppe verehren den gleichen Schutzgott (*palha*), variieren in ihrer Größe und die Mitgliedschaft wird weitervererbt.¹⁹

Das in Ladakh seit mehr als 2000 Jahren bestehende Bewässerungssystem ermöglicht den Menschen auf Höhen bis zu 4500 Metern eine reichhaltige und produktive, auf der Gerste als Grundnahrungsmittel beruhende Landwirtschaft und Selbsternährung (vgl. Wacker 2003: 3). Die

¹⁸ Viele Forscher betrachteten Ladakh bis in die 90er Jahre, neben anderen Regionen in Indien und Nepal als Ersatzgebiet für tibetische Forschungen, da es zwischen 1950 und 1986 offiziell in Tibet nicht erlaubt war, zu forschen. Inwieweit die Ergebnisse der Forschungen in Ladakh in ein Gesamtbild von Tibet integriert werden können, diskutieren Samuel (1993: Kapitel 6) und Emmer (2006: 104ff) ausführlich.

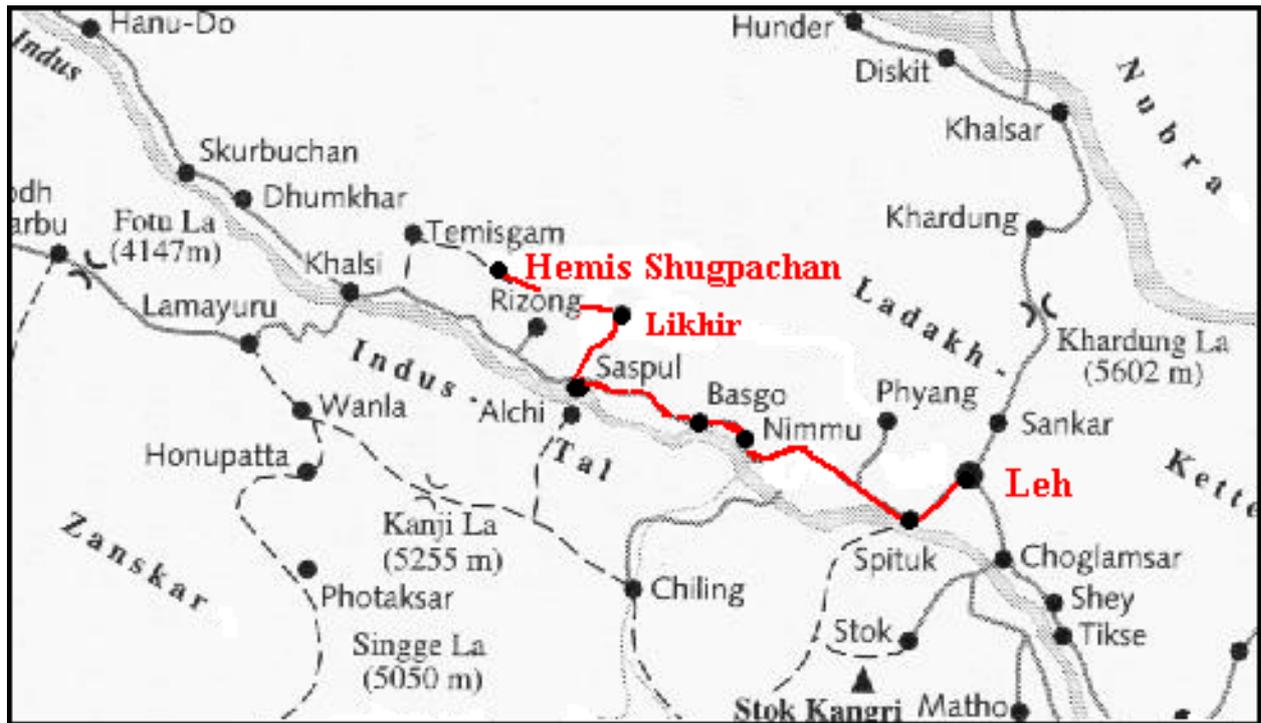
¹⁹ Zu Wesen und Ursprung dieser Gruppen liegen unterschiedliche Übersetzungen und Deutungen vor (u.a. Brauen 1980: 23; Mills 2003: 212-14).

teilweise kilometerlangen Bewässerungskanäle (*yurba*) transportieren Schmelzwasser der saisonalen Schneehänge hinunter in die Dörfer, von wo es dann, ergänzt durch lokale, manchmal ebenfalls saisonale Quellen, zu den einzelnen Terrassenfeldern der Familien geleitet wird. Während der kalten Monate ist eine Bewässerung der Felder unmöglich, so dass kein Wachstum von Nutzpflanzen zu erreichen ist. Neben Gerste werden Weizen, Buchweizen, Alfalfa (als Futtermittel für die Tiere), Erbsen und Kartoffeln, in geringerem Maße auch Kohl, Rettich, Karotten, Tomaten und Zwiebeln angebaut. Zugenommen hat der Anbau von Apfel- und Aprikosenbäumen. Die Größe der kultivierten Felder steht meist in einem proportionalen Verhältnis zur Anzahl der Personen, die ein Haushalt zum Bewirtschaften aufbringen kann. Denn die menschliche Arbeitskraft ist der entscheidende Faktor im landwirtschaftlichen Produktionsprozess. Im Gegensatz zu den östlichen nomadischen Gebieten in Ladakh spielt die Weidewirtschaft in anderen Teilen nur eine untergeordnete Rolle. Als Milch- und Wolllieferanten dienen Schafe, Ziegen, Kühe und *dzomos*, zum Pflügen der Felder bevorzugt man *dzos* (*dzo/ dzomo*: männliche/ weibliche Kreuzung aus Yak und Rind). Einige Familien besitzen zudem Hühner, Katzen, Hunde, Esel oder Ponys. Als wichtige zusätzliche Einnahmequelle diente bis zu den indisch-pakistanischen Kriegen (1947 und 1972) und dem indisch-chinesischen Krieg (1962) der Fernhandel insbesondere mit Pashmina Ziegenwolle nach Zentralasien. Dieser erlaubte es Rücklagen für Notzeiten anzusammeln und der kompletten Abhängigkeit von der Subsistenzwirtschaft zu entgehen. Die kriegerischen Auseinandersetzungen unterbrachen jedoch alle üblichen Handelsrouten. Durch die Isolation gegenüber den ehemaligen Handelspartnern wurde Ladakh wirtschaftlich stärker abhängig vom restlichen Indien und die Bewohner mussten sich auf neue wirtschaftliche Aktivitäten konzentrieren. Heutzutage sind der Tourismus (seit 1974 ist Ladakh für Ausländer geöffnet) und das Militär die Haupteinnahmequellen neben der Landwirtschaft. Durch die Touristen entstehen Arbeitsplätze im Bereich des Verkaufs von Souvenirs und im Hotelgewerbe, es werden Träger und Führer für Trekkingtouren benötigt (wobei die Trekkinggruppen Selbstversorger sind und außer der Miete für den Campingplatz nur wenig Geld in den Dörfern, die sie durchwandern, lassen). Zudem vermieten viele Dorfbewohner in den Sommermonaten Zimmer in ihren Privathäusern.

Seit den oben genannten Kriegen kam es zum ersten Mal in der Geschichte Ladakhs zur Etablierung einer ständigen militärischen Schutzmacht indischen Ursprungs. Die Armee bietet den Einwohnern Jobs im zivilen wie auch im militärischen Bereich und wird auch sonst von der einheimischen Bevölkerung positiv wahrgenommen, da sie maßgeblich zur Entwicklung der Infrastruktur, zum Beispiel durch den Straßenbau, beiträgt (vgl. Kressing 2003: 7).

*Hemis Shugpachan*²⁰

Auf einer Höhe von 3600 Metern befindet sich ungefähr 100 Kilometer westlich von Leh das Dorf Hemis. Die Strasse, die von Leh über Likhir nach Hemis führt endet hier, wobei sich der Anschluss zur Leh – Kargil Straße schon im Bau befindet. Jeden Abend kommt nach einer circa vierstündigen Fahrt ein Bus aus Leh an und verlässt das Dorf wieder zwischen acht und neun Uhr morgens. Dies stellt für die Bewohner die einzige Verbindung zur Stadt dar, denn ein Auto besitzt hier in Hemis niemand. Nur in den Sommermonaten kommen ab und zu Touristen mit dem Jeep her.



Karte 3: Ausschnitt Ladakh.

Das Dorf besteht aus circa 190 Häusern, die sich teilweise entlang eines Flusses über eine Strecke von ungefähr zwei Kilometern talabwärts gruppieren.²¹ Dieser Fluss versorgt die Felder der Dorfbewohner mit Hilfe eines verzweigten Systems von Bewässerungskanälen (*yurba*) und Dämmen mit Wasser.²² Der Name des Ortes Hemis Shugpachan geht auf den großen Bestand an Wacholderbäumen (*shugpa*) zurück, die oft Wohnorte der *lu* sind. Da es zudem viele Quellen (*chumig*) im und um das Dorf herum gibt in denen *lu* leben, wird Hemis als *lu* – Ort (*lusa*) bezeichnet.

²⁰ Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich Hemis Shugpachan zur Vereinfachung mit Hemis abkürzen.

²¹ Die Angaben der Dorfbewohner variierten zwischen 170 und 210 Häusern.

²² Für ausführliche Informationen zum Bewässerungssystem in Ladakh empfehle ich Labbal (2000).



Abb. 1: Hemis Shugpachan. (19.9.2006)

Im Zentrum des Dorfes gibt es einen kleinen Hügel auf dem ein Kloster erbaut wurde. Die Bewohner von Hemis glauben, dass das Kloster früher ein Palast war, der erst später umfunktioniert wurde (vgl. Koshal 2001: 243). Heutzutage leben dort keine Mönche mehr. Um Zeremonien durchzuführen oder andere Aufgaben in Hemis zu erledigen, kommen ein- oder zweimal in der Woche Mönche aus dem fünfzig Kilometer entfernten Kloster in Likhir. Allerdings gibt es in Hemis zwei ‚Astrologen‘ (*önpo*),²³ die viele Aufgaben der Mönche²⁴ übernehmen. Zudem gibt es ein Orakel (*lhamo*), das bei physischen oder psychischen Problemen aufgesucht werden kann und einen traditionellen tibetischen Arzt (*amchi*), der zugleich der allopathische Arzt in der kleinen Krankenstation des Dorfes ist.²⁵ Etwas entfernt vom Zentrum des Dorfes auf der anderen Seite des Flusses befindet sich ein Nonnenkloster in dem fünf ältere Nonnen leben, die jedoch kaum Rituale oder Zeremonien für die Dorfbewohner durchführen. Die Hälfte der Einwohner in Hemis gehört der Drugpa Tradition des Buddhismus an, die andere Hälfte der Gelugpa. Nur eine Familie im Dorf ist der Drigung Tradition zugehörig. Die Einwohner von Hemis leben hauptsächlich von der Subsistenzwirtschaft, sie bauen Gerste, Buchweizen, Alfalfa, Gemüse und Aprikosen an. Viele verdienen sich jedoch in den Sommermonaten Geld hinzu, indem sie Betten oder einen Platz zum Zelten an Touristen

²³ Mit dem Begriff ‚Astrologe‘ als Übersetzung für *önpo* wird man der Tätigkeit dieser Personen nicht gerecht, weshalb ich ihn in Anführungsstriche setze. (Näheres zu dieser Thematik in Abschnitt 1.3.1)

²⁴ In der Alltagssprache Ladakhs werden Mönche oft mit dem Begriff *lama* tituliert. Dies ist nicht vergleichbar mit dem Gebrauch des Wortes in Zentraltibet, wo es einen hochrangigen religiösen Lehrer bezeichnet. In der vorliegenden Arbeit benutze ich oft das Wort *lama*, beziehe mich damit jedoch größtenteils auf Mönche, so wie es meine Informanten auch tun.

²⁵ Es gab bis vor einigen Jahren zwei *amchis* (Rigzin Wangtak ist auf Grund eines Jobangebotes von Hemis nach Leh gezogen) und ebenso eine zweite *lhamo*, die aus mir unbekanntem Gründen nach Leh verzogen ist.

vermieten. Es gibt im Dorf einen kleinen Laden, in dem man alles Notwendige für den täglichen Bedarf bekommt.

Informanten

Meine wichtigsten Informanten stammen bis auf Kunzes und Tsering Dorje²⁶ alle aus Hemis. Während meines vierwöchigen Aufenthaltes in Hemis lebte ich im Gompapa-Haus. Jedes Haus in Ladakh besitzt einen seit mehreren Generationen überlieferten Namen, der nach den Aussagen meiner Informanten aus der Zeit des Königs stammt und mit der Tätigkeit der Bewohner jedes Hauses, die diese gegenüber dem König zu verrichten hatten, zusammenhängt. Diese Häusernamen sind allen im Dorf und oft auch weit darüber hinaus bekannt und werden in Gesprächen über Personen fast ausschließlich, anstatt des persönlichen Namens verwendet. Die Familie im Gompapa-Haus hat sich in den Zeiten des Königs in einer nicht genauer definierten Form um das Kloster (*gompa*) gekümmert. Der Haushalt besteht aus folgenden Mitgliedern: *önpo* Paljur (*meme-le*),²⁷ seiner Frau (*abi-le*), deren Sohn Dundrup Namgyal (*atscho-le*), der Schwiegertochter (*atsche-le*) und zwei Söhnen, neun und vierzehn Jahre alt. Der sechzehnjährige dritte Sohn lebt in Leh in einem Internat. Neben der rituellen und astrologischen Tätigkeit des *önpo* betreibt die Familie Ackerbau und besitzt zusätzlich zu ihrem eigenen Haus noch einen kleinen Anbau mit zwei Gästezimmern und einen Zeltplatz für Touristen. Ich wohnte während meines Aufenthaltes nicht in dem Anbau, sondern in dem an das Haupthaus grenzenden Glasraum (*shelkhang*), der vergleichbar mit einem Wintergarten ist. Ansonsten besitzt die Familie zwei Kühe, drei *dzos*, einige Ziegen und zwei Katzen. In einem Gemüsegarten werden Tomaten, Erbsen, Kartoffeln, Zwiebeln, Knoblauch und verschiedene Kohlsorten angebaut.

„Astrologe“ (önpo) Paljur

Önpo Paljur²⁸ hat den Beruf des „Astrologen“ schon als kleiner Junge über viele Jahre lang von seinem Vater gelernt. Im Alter von zwanzig Jahren begann er in Hemis mit seinem Wissen den Dorfbewohnern zu helfen. Seine dafür benötigten Utensilien wie eine Berechnungstabelle (*kabtse*), Bücher für die Herstellung von Schutzamuletten oder das Rezitieren von *mantras*, ein Ritualdolch und eine Oberschenkeltrompete hat er von seinem Vater geerbt. Mittlerweile sind diese Gegenstände mehr als sechzig Jahre alt. Er hätte sein Wissen gerne an seinen Sohn

²⁶ Alle Personennamen sind Pseudonyme.

²⁷ *Meme* ist der ladakhische Ausdruck für Großvater und *-le* eine Höflichkeitsform (tibetisch: *-la*). Da ich vier Wochen mit dieser Familie gelebt habe und das Verhältnis sehr persönlich war, habe ich die Familienmitglieder mit der üblichen Anredeform, die den Grad der Verwandtschaft anzeigt, angeredet. Wobei ich die beiden alten Herrschaften mit Großvater und Großmutter angeredet habe und ihren Sohn und die Schwiegertochter mit älterer Bruder bzw. ältere Schwester, warum weiß ich nicht.

²⁸ Altersangaben meiner Informanten befinden sich in der Informantentabelle zu Beginn der Arbeit.

weitergegeben, aber dieser interessiert sich nicht dafür, dafür jedoch sein vierzehnjähriger Enkel. Fraglich bleibt, ob er wirklich in die Fußstapfen seines Großvaters treten wird. Meist kommen die Dorfbewohner, die seine Hilfe benötigen, im Haus von *önpo* Paljur vorbei, nur selten geht er zu ihnen nach Hause. Manchmal reicht auch ein Anruf, um den richtigen Zeitpunkt für eine bestimmte Handlung von ihm zu erfahren. *Önpo* Paljur schaut dann in seinen Kalender und kann noch am Telefon einen geeigneten Tag nennen.

Amchi Smanla

Amchi Smanla ist der einzige *amchi* in Hemis und arbeitet zusätzlich als allopathischer Arzt in der dörflichen Krankenstation, die sich gleich neben dem Gompapa-Haus befindet. Er ist in der sechsten Generation *amchi* und lernte die Wissenschaft der tibetischen Medizin (*sowa rigpa*) von seinem Vater. Nach seiner Aussage ist die Bezahlung als *amchi* sehr gering, weshalb er das Angebot von der Regierung, in der Krankenstation zu arbeiten, auf Grund des hohen Gehaltes angenommen hat. Seine Tätigkeit als *amchi* führt er zu Hause aus, wo er auch die dafür benötigte Medizin verwahrt. In der Klinik behandelt er seine Patienten ausschließlich mit allopathischen Medikamenten. Seiner Meinung nach nimmt die Zahl der Patienten, die sich mit traditioneller Medizin behandeln lassen wollen, in den letzten Jahren wieder zu. Als Grund dafür nennt er die Tatsache, dass sie keine Nebenwirkungen hat.

Sandrup und Verwandtschaft

Sandrup fungierte als mein Übersetzer in Hemis, war aber gleichzeitig auch ein wertvoller Informant. Da er aus Hemis stammt, war der Zugang zu den Dorfbewohnern mit ihm sehr viel einfacher als mit einer dorffremden Person.²⁹ Heute lebt Sandrup mit seinem Vater Rigzin Wangtak in Leh, während seine Mutter in Hemis verblieben ist. Er hat die Schule in Leh besucht und abgeschlossen und begann nach der Zusammenarbeit mit mir eine Ausbildung zum Thangka Maler in Manali. Sein Vater Rigzin Wangtak ist *amchi*, behandelt aber, seitdem er nicht mehr in Hemis wohnt, nur noch Freunde und seine Familie. Er war bis zum Jahr 2005 Präsident der Amchi Sabha Clinic in Leh. So wie Sandrups Vater waren auch sein Onkel, der zweite *önpo* in Hemis, und sein Großvater wichtige Informanten für mich.

²⁹ Die ersten Interviews in Hemis führte ich mit Thinles, meiner Übersetzerin aus Leh, so dass mir der deutliche Unterschied bewusst wurde.

Orakel³⁰ (*lhamo*) Drölkar

Ursprünglich gab es in Hemis zwei weibliche Orakel. Eine von ihnen ist jedoch nach Leh gezogen. Vor circa zehn bis fünfzehn Jahren hat ein *lha* das erste Mal von *lhamo* Drölkar Besitz ergriffen (*lha jug shes*). Sie fuhr mit ihrem Vater zu verschiedenen Klöstern, um dafür zu bitten, dass der *lha* wieder verschwinden möge, aber der Stakna *rinpoche* in Leh erklärte ihnen, dass dies nicht möglich sei, da sie ansonsten ihr Leben lang starke Schmerzen und Unwohlsein ertragen müsse.³¹ Auch bei ihr war es zu Beginn so, wie bei vielen anderen Orakeln, dass eine lokale wohlwollende Gottheit (*lha*) und ein übelwollender Geist (*dre*) zusammen in ihren Körper eindringen und sich gegenseitig bekämpften und dass diese erst von einem *lama* getrennt werden mussten. Drölkar wird von zwei verschiedenen Gottheiten besetzt, die eine nennt sich Tseb *lhamo* und hat ihren Sitz auf dem Hügel in der Nähe des Klosters, welcher von ihrem Haus aus zu sehen ist, die andere *Jomo lhachosma* kommt vom Potalapalast in Lhasa und spricht nur tibetisch.³² *Lhamo* Drölkar lebt mit ihren drei Kindern und ihrem Vater in Hemis. In ihrer Familie gab es vor ihr keine männlichen oder weiblichen Orakel.

Tsering Dorje

Tsering Dorje stammt aus Likhir, einem Dorf zweiundfünfzig Kilometer westlich von Leh gelegen. Er ist mit vier Geschwistern im *Lharje*-Haus aufgewachsen. *Lharje* („Herr der Götter“) ist ein sehr alter tibetischer Begriff und das Synonym für einen traditionellen tibetischen Arzt (*amchi*).³³ Sein Vater ist in der siebten Generation *amchi* und Tserings Schwester Kunzes führt diese Tradition weiter. Heute arbeitet Tsering Dorje als Schuldirektor in Hemis, besitzt aber mit seiner Familie ein Haus in Leh, da seine Frau dort als Krankenschwester arbeitet und mit den drei Kindern lebt, so dass er mit seinem Motorroller zwischen seiner Arbeitsstelle in Hemis, seinen Eltern in Likhir³⁴ und seiner Familie in Leh pendelt. Seiner Aufgeschlossenheit und seinen sehr guten Englischkenntnissen habe ich viele wichtige und interessante Informationen zu verdanken. Gespräche mit ihm führte ich entweder in Hemis, da er dort während der Woche in einem kleinen Zimmer neben der Schule wohnt oder in seinem Elternhaus in Likhir. Aus wirtschaftlichen Gründen führte Tsering die *amchi* Lehre, die er in jungen Jahren bei seinem

³⁰ Ich benutze das Wort Orakel, da alle englischsprechende Ladakhis diesen Begriff für *lhapa* (männlich)/ *lhamo* (weiblich) verwenden. In der Literatur findet man auch häufig den Begriff Medium oder Orakelheiler.

³¹ In manchen Fällen ist ein ‚Vertreiben‘ möglich, es gibt bestimmte Rituale, um den *lha* fortzuschicken.

³² Wobei die tibetische Gottheit nur an den glückverheißenden Tagen jeden Monats, dem 8. (*tsergyad*), 10. (*tsetshu*), 15. (*tschonga*) und dem letzten Tag des Monats (*namgang*) den Körper der *lhamo* besetzt und viel mächtiger ist als die lokale Gottheit, welche an den übrigen Tagen die *lhamo* einnimmt.

³³ Der Begriff *amchi* ist ein mongolisches Lehnwort und wird in mehr säkularen Zusammenhängen als der buddhistisch geprägte Begriff *lharje* verwendet, der mir gegenüber nur selten gebraucht wurde.

³⁴ Das circa sechzigjährige Ehepaar wohnt die meiste Zeit alleine in dem großen traditionellen zweistöckigen Haus, ihre fünf Kinder leben außerhalb. In den Sommermonaten und zur Erntezeit wohnen Nepalis mit im Haus, um dem Ehepaar gegen Bezahlung bei der Feldarbeit zu helfen. Auch Kunzes und Tsering kommen aus diesem Gund jede Woche zu Besuch.

Vater begann, nicht fort. Er ist der Meinung, dass er keinen gut bezahlten Job mit dieser Tätigkeit bekommen hätte.

Amchi Kunzes

Kunzes ist, wie ihr Bruder Tsering Dorje, in Likhir geboren, lebt aber heute in Leh. Dort hat sie erst fünf Jahre in Choglamsar am Central Institute of Buddhist Studies studiert und danach in Dharamsala im Alter von 25 Jahren das Studium mit dem Titel des Menpa Kachupa (Bachelor of Traditional Tibetan Medicine and Surgery) abgeschlossen. In Leh bekam sie eine Anstellung in der Sowa Rigpa Ladakh Amchi Sabha Kunfanling Branch Clinic. Auch ihr Vater Dorje Lhundrub, der *amchi* in Likhir ist, gab ihr Einblicke in die tibetische Medizin. Auf Grund ihrer Ausbildung spricht sie Englisch und ich brauchte in Gesprächen mit ihr keinen Übersetzer. Nach eigenen Aussagen suchen circa zwanzig Patienten täglich ihre Praxis auf. Seit 2001 ist Kunzes zusätzlich Nonne, trägt eine rote Robe und studiert buddhistische Schriften.

1.3.1 Heiler und religiöse Spezialisten

In fast jedem Dorf in Ladakh gibt es vier bzw. fünf verschiedene Spezialisten, die im Falle von Problemen, seien sie psychischer oder physischer Natur, konsultiert werden können: ‚Astrologen‘ (*önpo*), Orakel (*lhamo/ lhapa*, weiblich/ männlich), traditionelle Ärzte (*amchi*) und *lamas*, deren Aufgabenbereiche sich teilweise überschneiden können. Mitunter gibt es auch einen allopathischen Arzt, allerdings nicht in jedem Dorf (von den Ladakhis werden diese mit dem englischen Wort *doctor* tituliert), an den die Patienten sich auch wenden, wenn sie Krankheitssymptome haben, die sie (noch) nicht mit einer *lu* – Krankheit in Verbindung bringen. Man kann hier von einem medizinischen Pluralismus³⁵ sprechen, da in der ladakhischen Kultur mehrere Medizinsysteme,³⁶ die auf verschiedenen Prinzipien basieren, synchron nebeneinander existieren (vgl. Kuhn 1994).

Im folgenden möchte ich allgemeines Hintergrundwissen für das Verstehen der im späteren Verlauf dieser Arbeit aufgeführten Maßnahmen zur Heilung einer *lu* – Krankheit liefern und auf die Tätigkeiten der unterschiedlichen Spezialisten eingehen.

Önpo

Man kann in Ladakh zwei Gruppen von *önpos* auf Grund ihrer Tätigkeit unterscheiden: eine Gruppe stellt hauptsächlich diverse Horoskope her, legt günstige Zeitpunkte für bestimmte

³⁵ „Wir verstehen darunter das historische Produkt kultureller und sozialer Entwicklungen in seinen institutionalisierten Formen der medizinischen Versorgung.“ (Pfleiderer et al. 1995: 86)

³⁶ „Ein medizinisches System ist ein kulturelles System, das Vorstellungen, Theorien, Normen und Werte beinhaltet, sowie ein soziales System, das Rollen, Rollenspiele und Interaktionen vorschreibt und damit auch die Strukturen seiner Institutionen.“ (Pfleiderer et al. 1995: 90)

Aktivitäten, zum Beispiel Hochzeiten, fest und kann mit Hilfe einer astrologischen Berechnungstabelle (*kabtse*) und einiger Texte (u.a. *Vaidurya dkar po*) Krankheitsursachen feststellen. Diese Männer führen keine Maßnahmen zur Behandlung von Krankheiten durch. Von einigen meiner Informanten wird diese Gruppe der *önpos* auch als *tsispa* (Astrologen) bezeichnet.³⁷ Die andere Gruppe, wie zum Beispiel die beiden *önpos* in Hemis, führt zusätzlich zu den oben genannten Aufgaben der ersten Gruppe magisch-religiöse Rituale unter Zuhilfenahme spezieller Instrumenten zu verschiedenen Zwecken durch. Auch diese Gruppe beruft sich dabei auf ihre Kalender, Tabellen und Bücher, wobei Techniken und Bücher je nach ihren ehemaligen Lehrern variieren.³⁸ Einige wenige *önpos*, wie Thubstan Shanfan aus Leh besitzen die Fertigkeit die komplizierten jährlichen Kalender (*lotho*) herzustellen, die von allen anderen *önpos* und vielen *lamas* in Ladakh benutzt werden. *Önpo* Namgyal aus Hemis erklärte mir, dass es noch eine weitere Unterteilung gibt und zwar werden weiße und schwarze ‚Astrologen‘ (*kartsis/ nagtsis*) unterschieden. Von den *nagtsis* gibt es in Ladakh nur sehr wenige. Sie richten mit ihren Fähigkeiten Unheil an und operieren nur im geheimen. Sie besitzen andere Bücher als die weißen ‚Astrologen‘, die niemals ihren Mitmenschen Unglück zufügen würden.³⁹

Ursprünglich hießen die *önpos* in Ladakh mit Familiennamen immer *önpo*. Heutzutage gibt es auch *önpos* mit anderslautenden Namen, da in ihrer Familie der Beruf noch nicht seit vielen Generationen verwurzelt ist. Ebenso gibt es Familien, deren Name *önpo* lautet, keiner aber diese Tätigkeit ausübt. Traditioneller Weise waren sie einmal *önpos*, aber irgendwann brach die Abstammungslinie ab, da es keinen Nachfolger gab.

Wie mir ein *lama* in Leh erzählte sind die *önpos* von den gelehrten Buddhisten nicht anerkannt, obwohl sie die gleichen Schutzamulette anfertigen und teilweise die gleichen Rituale durchführen. Seiner Aussage nach wird es in zehn bis fünfzehn Jahren keine *önpos* mehr geben. Wobei ich diese Meinung nicht teile, da ich zu viele Personen getroffen habe, die die Tätigkeiten eines *önpo* sehr schätzen.⁴⁰ Viele Mönche denken, die *önpos* seien gefährlich für den Buddhismus und ihre Arbeit „schlecht“. Der *amchi* Padma Gurmet aus Leh warnte mich, als ich ihm erzählte, dass ich in Hemis bei einem *önpo* wohne und dort auch wieder hinfahren würde.

³⁷ Meist wird die Bezeichnung *önpo* für beide Gruppen synonym verwendet, den Begriff *tsispa* habe ich während meiner Forschung nur selten gehört.

³⁸ Diese Gruppe ist meiner Meinung nach vergleichbar mit den *ngagpa* in Tibet.

³⁹ Kuhn (1988: 69) gibt allerdings eine völlig andere Erklärung: *nagtsis* bezeichnet die Erstellung von diversen Horoskopen und *kartsis* die Erstellung des jährlichen Kalenders. Cornu (1997: 127) schreibt, *nagtsi* (chinesische Astrologie) ist die Beobachtung von Zyklen kosmischer Energie im Laufe der Zeit und *kartsis* (indischer Herkunft) ist ein astrologisches System, welches auf planetarischen Bewegungen basiert.

⁴⁰ Selbst in tibetischen Gemeinschaften im sozialistischen China werden ‚Astrologen‘ (unter dem Namen *mopa*) für ganz ähnliche Belange zu Rate gezogen.

„Sei vorsichtig, wenn du zu einem *önpo* gehst. Er kann ‚schwarze Magie‘ machen, er kann dich so beeinflussen, dass du ein Jahr in Ladakh bleibst.“⁴¹

Orakel (lhapa/ lhamo)

Es gibt in Ladakh zwei Arten von Orakeln: Klosterorakel und Hausorakel. Hierbei handelt es sich in beiden Fällen um Männer oder Frauen, die als Medium für eine andere Wesenheit agieren. Solche Personen (*lus gyar*) leihen (*gyar*) für einen bestimmten Zeitraum ihren Körper (*lus*) einer Gottheit. Diese versetzt den Menschen in einen unbewussten Zustand und benützt dann dessen Körper und Sinne, um Fragen zu beantworten oder Krankheiten zu heilen. Nach dem Eindringen der Gottheit sind solche Menschen völlig verwandelt, welches sich durch Mimik, Gestik, Sprache und dem Inhalt ihrer Aussagen ausdrückt. Klosterorakel üben ihre Tätigkeit nur einige wenige Male im Jahr zu religiösen Festspielen aus. Ihre Tätigkeiten sind restringiert auf Prophezeiungen, kurze Belehrungen und meist spektakuläre Vorführungen vor einer großen Zuschauermenge. Heilung von Krankheiten gehört nicht in ihr Repertoire, weshalb ich die Klosterorakel in meiner Arbeit nicht weiter behandle.

Die Hausorakel, *lhapa/ lhamo*⁴² genannt, sind ambivalente Persönlichkeiten. Zum Einen werden sie auf Grund ihrer Fähigkeiten verehrt und geschätzt, zum Anderen aber auch gefürchtet. Mein Übersetzer Sandrup fand stets Ausreden, weshalb wir nicht für ein Interview zur *lhamo* Drölkar in Hemis gehen konnten, bis ich ihn direkt auf sein Ausweichen ansprach und er mir erklärte:

„Es gibt höfliche *lhamos* und wütende. Die *lhamo* in Hemis wird schnell wütend, sie schreit zum Beispiel Hilfesuchende an: ‚Du rauchst Zigaretten und trinkst *chang*, das ist schlecht!‘ Manchmal schlägt sie diese Personen auch. Wir gehen besser für ein Interview zu einer *lhamo* in Leh, die höflich ist und nicht schlägt.“⁴³

Ich bestand jedoch auf ein Interview mit der *lhamo* in Hemis, woraufhin Sandrup seinen Freund Ngödrup bat mich zu begleiten, der, wie er mir versicherte, keine Angst hätte. Was jedoch, wie ich feststellen musste, nicht der Wahrheit entsprach. Ngödrup wusste, dass ich die *lhamo* auch während einer Séance (die Zeit während die Frau von einer Gottheit eingenommen wird) erleben wollte. Während des Interviews übersetzte er mir die Worte der *lhamo* dahingehend, dass es

⁴¹ Interview mit *amchi* Padma Gurmet am 15.09.2006 in Leh. Alle in dieser Arbeit in Anführungszeichen stehenden Aussagen meiner Informanten sind wörtliche Transkriptionen meiner Interviews.

⁴² Ich werde im Folgenden die weibliche Form verwenden, da hauptsächlich Frauen die Aufgabe der Orakel in Ladakh übernehmen (vgl. Rösing 2003: 94; Kressing 2003b: 5). Während meiner Forschung habe ich vier weibliche, jedoch kein männliches Orakel getroffen. Day schreibt allerdings, dass es in Zentralladakh zu gleichen Teilen weibliche und männliche Orakel gibt (vgl. Day 1989: 271).

⁴³ Informelles Gespräch mit Sandrup in Hemis am 3.10.2006. Sandrup trinkt gerne Gerstenbier (*chang*) und raucht heimlich Zigaretten, daher verstehe ich nun, weshalb er nicht mit mir zur *lhamo* gehen möchte.

nicht der richtige Tag wäre, um sich in diesen Zustand zu versetzen. Im Nachhinein fand ich mit Hilfe meiner Assistentin Thinles durch erneutes Übersetzen der Aufnahme des Gesprächs heraus, dass die *lhamo* mich sogar fragte, ob ich sie denn nicht auch im besessenen Zustand erleben möchte, Ngödrup verneinte dies und erklärte, dass ich ihr nur im nichtbesessenen Zustand Fragen stellen möchte. Diese kleine Anekdote verdeutlicht nicht nur die ambivalente Stellung der Orakel in Ladakk, sondern leider auch, wie abhängig man von einem Übersetzer sein kann.

Zu den Aufgabenbereichen einer *lhamo* gehören Zukunftsweissagungen, verlorene Dinge orten, das Erstellen von Krankheitsdiagnosen (von Mensch und Tier), das Benennen der Krankheitsursachen (eventuell eines kompetenten Heilers) und das Heilen von Krankheiten. Oft werden Gruppenzeremonien abgehalten, bei denen sich diejenigen des Dorfes in dem Haus des Orakels versammeln, die ein Problem oder eine Frage haben. Es werden aber in dringenden Fällen auch Einzelbehandlungen gegeben. Im Zustand der Besessenheit beantworten die Orakel Fragen, geben Ratschläge oder heilen Krankheiten durch Absaugen der Verunreinigung (*drib*), welches die Krankheit verursacht hat, vor der versammelten Menge. Alle Krankheiten werden dabei ohne diagnostische Hilfsmittel erkannt. Das Absaugen geschieht entweder mit den bloßen Lippen oder unter Zuhilfenahme eines Rohres meist am Solar Plexus des Patienten. Anschließend wird das ‚Böse‘ in Form einer schwarzen Masse ausgespuckt (vgl. Frank 1983: 135-36). Für ihre Dienste werden Orakel mit Geld entlohnt, wobei sich die Höhe nach den finanziellen Möglichkeiten des Ratsuchenden und dem jeweiligen Fall richtet.

Fast immer werden Orakel in Ladakh von lokalen Gottheiten (*lha*) eingenommen, in der Literatur fand ich nur einen Hinweis, dass eine Frau regelmäßig von einem weiblichen *lu* (*lumo*) eingenommen wurde⁴⁴ (vgl. Day 1989: 272). Keiner meiner Informanten in Ladakh konnte mir einen solchen Fall bestätigen. Alle waren der Meinung, es sei nicht möglich, dass ein *lu* wie ein *lha* den Körper eines Menschen besetzt. Allerdings berichtete mir ein *lama* aus Likhir, dass es in ganz seltenen Fällen passiert, dass ein *lu* ungewollt in einen menschlichen Körper eindringt. Dies geschieht dann aber im Gegensatz zu den Orakeln im ‚negativen Sinne‘.⁴⁵

Laut Pirie (2007: 106) vertreten viele Mönche und *lamas* in Ladakh die Meinung des Dalai Lamas, dass zu viele Orakel ‚niedrige‘ Gottheiten (*lhas*) verehren und ihnen als Medium dienen, die dann von den Dorfbewohnern um Rat gefragt werden. Bakula *rinpoche*, eine hoch angesehne Reinkarnation, der 2003 verstorben ist, war der Meinung, dass Orakel „durchaus Sinnvolles tun. Dies beschränke sich jedoch auf weltliche, nicht spirituelle Belange“ (Rösing 2003: 124). Kuhn

⁴⁴ In Zentraltibet scheint dies eine öfter auftretendes Phänomen zu sein (vgl. Bellezza 2005: 141ff).

⁴⁵ Ich spreche hier von negativ im Sinne einer ‚schädlichen Besessenheit‘ im Gegensatz zu einer ‚positiven‘ also ‚nützlichen Besessenheit‘ eines Orakels, welches zum Wohle seiner Mitmenschen als Medium fungiert. Eine ‚schädliche Besessenheit‘, die zum Beispiel durch eine ‚Hexe‘ (*drimo*) erfolgt, hat für die Mitmenschen negative Folgen: sie entwickelt Kräfte, die ihnen Schaden zufügt.

(1988: 103) schreibt, dass die Orakel vor allem auf dörflicher Ebene teilweise mehr respektiert werden als *amchis* oder Mönche. *Önpo* Paljur berichtete mir, dass der Kontakt zwischen ihm als *önpo* und der *lhamo* sehr gut sei, und dass sie beide manchmal bei Problemen Patienten zum anderen schicken. Hieran wird deutlich, daß es offenbar öfter zwischen rangunterschiedlichen Autoritätspersonen auf dem Gebiet der Heilung zu Vorurteilen, Legitimationsbekundungen und vielleicht auch Neid im Kampf um die gleichen Patienten kommt.

Rinpoche, lama und Mönch

Rinpoches (auch *tulku* genannt), Reinkarnationen hoher *lamas*, werden von den meisten Buddhisten in Ladakh als die höchste religiöse, soziale, politische und auch medizinische Autorität anerkannt. Kuhn (1988: 68) schreibt, dass vor allem Mönche der unreformierten Sekten in Ladakh als Heiler tätig sind, Mönche der reformierten Gelugpa Sekte hingegen nur selten. *Rinpoches* wird die Kompetenz zugeschrieben mit störenden lokalen Gottheiten umzugehen und sie am Wirkungsvollsten zu besänftigen, da ihnen eine besondere geistige Kraft aufgrund ihrer Natur als Reinkarnation innewohnt. Gewöhnliche Mönche ‚kennen‘ oft die benötigten Rituale nicht und seien daher weit weniger erfolgreich (vgl. Pirie 2007: 107-08). Die Ausbildung der *rinpoches*, *lamas* und Mönche richtet sich nach den Richtlinien der jeweiligen buddhistischen Tradition, der sie angehören, die auf der Überlieferung der Gründer beruhen. *Rinpoches* und gelehrte Mönche verfügen immer auch über ein Wissen an Krankheiten und Heilungsmethoden. Dies umfasst die Behandlung durch Rituale, kann aber auch teilweise die Herstellung von Medikamenten beinhalten. In Ladakh fungieren die Mönche ebenso wie die *önpos* als Astrologen. Sie können aus dem tibetischen Kalender⁴⁶ (*lotho*) die Tage für günstige Unternehmungen herauslesen, Geburts-, Heirats- und Todesrituale durchführen oder Kranke betreuen, indem sie sie mit lokaler Medizin versorgen, welche sie von den *amchis* erhalten oder selber herstellen. Daneben leiten sie jedoch auch das Anlegen von Feldern und den Bau von Bewässerungskanälen (vgl. Emmer 1997: 64). Für Orakel in Ladakh ist der Stakna *rinpoche*, den ich auch interviewen durfte, die wichtigste Autorität. Er kann feststellen, ob es sich bei einer ‚verrückten‘ Person, um eine Besessenheit durch eine lokale Gottheit (*lha*) oder eine übelwollende Wesenheit (*dre*) handelt. Zudem ist er der einzige *rinpoche* in Ladakh, der vor Ort wohnt und ständig für die Belange der Bewohner da ist. Laut Rösing (2003: 130) sieht der buddhistische Klerus keinen Widerspruch zwischen der Praxis der Orakel und dem buddhistischen Glauben, sondern weist dieser gänzlich ihre Berechtigung zu.

⁴⁶ Hierbei handelte es sich bei den *lamas* um den gleichen Kalender, den auch die *önpos* verwenden (hergestellt von Thubstan Shanfan in Leh).

Ist ein Dorf von höherer institutionalisierter Macht abgeschnitten, so wie es in Hemis und vielen anderen Dörfern in Ladakh der Fall ist, da es hier keine ständig anwesenden Mönche oder *lamas* gibt, können die lokalen Gottheiten an ihre alte Macht heranreichen, die sie hatten bevor der Buddhismus sich seinen Weg in Ladakh bahnte. Nicht der Buddhismus ist vorherrschend über die lokalen Kräfte, sondern es besteht eine Wechselbeziehung zwischen Mensch und lokaler Gottheit (vgl. Mills 2003: 319-22). Aus diesem Grund wird den *önpos* in den Dörfern Ladakhs auch eine gleichwertige, wenn nicht sogar höhere Stellung als den Mönchen zugeschrieben, inkarnierte hochrangige *lamas* (*rinpoche*) bilden hier die Ausnahme.

Amchi

Das traditionelle medizinische System ist in Tibet unter dem Namen *sowa rigpa*, die Wissenschaft des Heilens, bekannt. Diese Praxis basiert hauptsächlich auf den fundamentalen tibetischen Medizintexten, insbesondere dem *Rygyud bzhi* (,Vier Tantras').⁴⁷ Bei der tibetischen Medizin handelt es sich um ein synkretistisches Heilsystem, das sich vor allem aus Einflüssen indischer und chinesischer medizinischer Traditionen und dem Buddhismus zusammensetzt.⁴⁸ Der Patient ist im tibetischen Heilsystem nicht ein isolierter Krankheitsfall, sondern wird als krankes Individuum innerhalb seines sozio-kulturellen, ökonomischen, landschaftlichen und saisonalen Umfeldes wahrgenommen. Im Vergleich zur naturwissenschaftlich orientierten Schulmedizin (Allopathie) ist der Begriff Medizin im tibetisch kulturellen Kontext viel weiter gefasst und überschneidet sich mit tibetisch religiösen Ideen. Essentiell für die traditionelle tibetische Medizin ist die ‚Drei-Säfte-Lehre‘. Den sogenannten drei Giften⁴⁹ der buddhistischen Lehre werden die drei Säfte Wind, Galle und Schleim, die die physiologische Grundlage des Körpers bilden, zugeordnet und letztendlich entscheidet ihre Verteilung über Gesundheit oder Krankheit. Bei den Säften handelt es sich um subtile psychophysische Prozesse, die durchaus auch eine materielle Basis haben. Ist die Harmonie der Säfte durch die drei Gifte gestört, kommt es zum Ungleichgewicht und somit zur Krankheit.

Tibetische Ärzte müssen neben einem Studium der Medizin auch Kompetenzen auf dem Gebiet des tibetischen Buddhismus erlangen. Selbst wenn sie die Rituale nicht ausführen

⁴⁷ Ursprung und Geschichte dieses Werkes sind unklar. Es geht auf eine indische Sanskritvorlage zurück, die erst in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts ins Tibetische übersetzt worden sein kann, da es zuvor keine tibetische Schrift gab. Der Legende nach, hat der historische Buddha Shakyamuni den Menschen die Heilkunde in Versform verkündet, die dann in den ‚Vier Tantras‘ zusammengefasst wurde (vgl. Choedrak 1999: 9-10). Vermutlich wurde im 12. oder 13. Jahrhundert die heutige Version ausgearbeitet und eventuell zu einem späteren Zeitpunkt vervollständigt. Das 165 Kapitel umfassende Werk befasst sich in den Kapiteln Nummer 77 bis 81 mit Krankheiten, die durch übelwollende Wesenheiten (*dön*) verursacht werden (*dön nad*). Das Kapitel Nummer 81 beschreibt Krankheiten, die von den *lu* hervorgerufen werden (*lui dön*) (vgl. Clifford 1984: 147).

⁴⁸ Aber auch aus der einheimischen Bön Lehre und möglicherweise auch über Persien aus der islamischen Medizin, die als Nachfolger der antiken griechischen Heilkunde gilt, wurde Wissen integriert.

⁴⁹ 1. Begierde nach Erfüllung des Lebensdurstes, 2. Hass gegen alle Hindernisse, die dieser Erfüllung im Wege stehen, 3. Verblendung, die sich als Ich-Wahn manifestiert (vgl. Choedrak 1999: 11).

können, die zum Beispiel nötig sind, um eine Krankheit, die von übelwollenden Geistwesen verursacht wurde, zu heilen, so müssen sie solch eine Krankheit jedoch erkennen können. Weitere Ursachen für Krankheiten in der tibetischen Medizin können emotionales, religiöses und soziales Fehlverhalten, falsche Ernährung, klimatische Einflüsse, die Stellung der Planeten und schlechtes Karma sein (vgl. Choedrak 1999: 16).

Vermutlich wurde das tibetische Medizinsystem im 10. Jahrhundert aus Indien nach Ladakh eingeführt. Der exakte Zeitpunkt ist nicht bekannt, aber Ladakhis verknüpfen seine Einführung mit der des Mahāyāna Buddhismus, der aber sehr viel früher als das 10. Jahrhundert Fuß gefasst hat.⁵⁰ Die *amchi* Medizin,⁵¹ wie sie in Ladakh genannt wird, ist die am häufigsten genutzte medizinische Versorgung in den ländlichen Gebieten. In fast jedem Dorf in Ladakh gibt es mindestens einen praktizierenden *amchi*, der in abgelegenen Gebieten oft die einzige gesundheitliche Versorgung darstellt. Nach einer Schätzung von 1998 soll es in Ladakh ungefähr 110-140 *amchis* geben (vgl. Pordié 2003: 16). In Ladakh kann man drei Arten von *amchis* unterscheiden:

1. *Amchis* aus traditionellen Heilerfamilien (*gyudpa amchi*), in denen der Beruf seit mehreren Generationen an einen Sohn weiter gegeben wird.
2. *Amchis*, die keiner traditionellen Heilerfamilie entstammen und von anderen *amchis* ausgebildet werden.
3. Buddhistische Mönche, die während ihrer klösterlichen Ausbildung *amchis* wurden. Diese können – müssen aber nicht – einer traditionellen Heilerfamilie angehören.

In Choglamsar, etwas außerhalb Leh's ist es seit 1988 möglich, am Central Institute of Buddhist Studies tibetische Medizin zu studieren. Die *amchi* Medizin untersteht wie die allopathische Medizin dem Gesundheitsministerium von Jammu und Kashmir. In Leh gibt es acht Praxen, die sowohl auf Einheimische als auch auf Touristen ausgerichtet sind. Das 2002 eröffnete Amchi Outpatient Department im Sonam Narboo Memorial Krankenhaus in Leh konnte in den letzten Jahren einen deutlichen Anstieg der Patientenzahlen verzeichnen. 2006 kamen nach Aussage des Abteilungsleiters durchschnittlich dreißig Patienten am Tag. Auf Grund des Anstiegs der Popularität der *amchi* Medizin haben die Verantwortlichen des Krankenhauses in jenem Jahr mit

⁵⁰ Hier scheint eine Übertragung stattgefunden zu haben, denn aus tibetisch-buddhistischer Sicht der jetzigen Exil-Regierung in Dharamsala wird die Einführung der tibetischen Medizin in Tibet auf den ersten buddhistischen König Songtsen Gampo und somit auf die offizielle Einführung des Buddhismus in das Land gleichgesetzt. Historisch ist aber auch dies nicht nachvollziehbar.

⁵¹ Die Einwohner Ladakhs benutzen diese Terminologie, wenn sie Nicht-Ladakhis das Medizinsystem darlegen. Dieser Begriff grenzt das ladakhische System von dem tibetischen ab. Aus verschiedenen Gründen kann man eigentlich nicht von *einer* homogenen tibetischen Medizin sprechen, sondern von „tibetan medicines“ (Pordié 2003: 12ff).

Hilfe eines zwei Millionen Rupien⁵² (34.500 Euro) Projektes auf über 5000 Quadratmetern Heilpflanzen kultiviert (vgl. Yangchan Dolma 2006: 16). Das Grundproblem der *amchi* Medizin in der heutigen Zeit ist, dass der Beruf des *amchi* in den ländlichen Gebieten zu einem Verlustgeschäft geworden ist. Früher sorgte die Dorfgemeinschaft in Form von Geschenken und der Bereitstellung von Arbeitskräften für die Versorgung des traditionellen Arztes, so dass dieser sich seiner medizinischen Praxis widmen konnte. Heutzutage ist dies vor allem auf Grund der Einführung der Marktwirtschaft und der westlichen Medizin nicht mehr der Fall.

Allopathische Mediziner

Um den medizinischen Pluralismus in Ladakh vollständig darzustellen, gehe ich kurz auf die allopathische Medizin in Ladakh ein. Zudem berichteten mir Informanten, dass Personen mit Symptomen, die einer durch *lu* verursachten Krankheit ähnlich sind, oftmals zuerst zu einem allopathischen Arzt gehen, wenn im Dorf einer zur Verfügung steht. Die Krankheit wird nicht von Beginn an mit den *lu* in Verbindung gebracht, sondern retrospektiv analysiert und als Krankheitsursache in Erwägung gezogen. 1885 führten die Missionare der Herrnhuter Brüdergemeinde als erste das allopathische Medizinsystem in Ladakh ein (vgl. Kuhn 1994: 62). Das heutige staatliche Gesundheitswesen untersteht dem Gesundheitsministerium von Jammu und Kashmir. In Leh gibt es zwei Krankenhäuser, wobei eines nur dem Militär und deren Angehörigen zur Verfügung steht. Private allopathische Praxen sind nur in der Hauptstadt und nicht auf dem Land zu finden. In einigen Dörfern gibt es sogenannte Medical Aid Centre, die vom Staat finanziert werden und in denen keine ausgebildeten Ärzte, sondern Personen mit meist unzureichenden medizinischen Kenntnissen arbeiten und allopathische Medizin an die Dorfbewohner verkaufen.⁵³

Trotz des (eingeschränkten) Zugangs zur allopathischen Medizin kultivieren und frequentieren die Ladakhis ihre traditionellen Heiler. Diese sind trotz des therapeutischen Pluralismus (noch) nicht in ihrer Existenz bedroht. Die *amchi* Medizin, *lamas*, *önpos* und Orakelheiler schaffen ein rituelles Netz an Verpflichtungen und Handlungen, die dem Erhalt der traditionellen Kultur zuträglich sind. Oft suchen Patienten traditionelle Heiler auf und lassen Rituale durchführen und nebenher nehmen sie allopathische Medizin eines Arztes zur Linderung der akuten Schmerzen ein.

⁵² 1 Euro entsprach zum Zeitpunkt meiner Forschung im Oktober 2006 ungefähr 58 Rupien.

⁵³ Die Krankenstation in Hemis in der *amchi* Smanla arbeitet ist solch ein Medical Aid Centre.

1.4 *Lu* oder *nāga*?

Im Folgenden beschreibe ich die *lu* anhand unterschiedlicher Sekundärliteratur, die unter anderem auf tibetische Texte verweist, um ihre Form, ihren Charakter und ihre Beziehung zum Menschen genauer darstellen zu können und einen theoretischen Hintergrund zu liefern, wie die *lu* im kulturell tibetischen Kontext verankert sind. Da sie auch in der wissenschaftlichen Literatur oft miteinander gleichgesetzt werden, gehe ich der Frage nach, ob die buddhistischen *lu* tatsächlich mit den hinduistischen *nāga* identisch sind.



Abb. 2: Ein friedvoller und ein wilder *lu*. (Beyer 1988: 296)

Auf tibetisch-buddhistischen Rollbildern (*thangka*) werden die *lu* meist mit einem menschlichen Oberkörper und einem schlangenähnlichen Unterleib dargestellt.⁵⁴ Sie können sowohl gut und hilfreich als auch böse und schlecht für den Menschen sein, das hängt von ihrem individuellen Wesen ab. Wobei die guten *lu* auch durch bestimmte Handlungen verärgert und die bössartigen *lu* gütig gestimmt werden können. Teilweise werden die wohlwollenden *lu* als Weiße *lu* (*lu karpo*) bezeichnet und die Böswilligen als Schwarze *lu* (*lu nagpo*) (vgl. Dollfuss 2003: 12). Bei der Laienbevölkerung ist diese Unterscheidung allerdings nicht weit verbreitet.

In den Manuskripten von Dunhuang⁵⁵ werden die *lu* an mindestens zwei Stellen erwähnt. Zum einen in einer Ritualbeschreibung zur Herbeirufung von Regen (Dalton et al. 2006: 141) und zum anderen in einem Text, der sich mit der Kontrolle der *lu* beschäftigt (vgl. Ibid.: 146). Das Bön Werk *'Tsangma klu 'bum*⁵⁶ beschreibt sechs verschiedene Arten von *lu*, die ursprünglich aus sechs Eiern, die von der goldenen, kosmischen Schildkröte gelegt wurden,

⁵⁴ Dargyay und Gruber (1980: 189) verweisen auf eine Verwandtschaft der *lu* mit den Schratten und Nixen des deutschen Volksglaubens hin.

⁵⁵ Das genaue Alter dieser Manuskripte ist nicht eindeutig geklärt, aber es wird vermutet, dass sie aus der Zeit der tibetischen Besetzung Dunhuangs von 786-848 unserer Zeitrechnung oder aus der Mitte des 10. Jahrhunderts stammen (vgl. Dalton und van Schaik 2006: xxi).

⁵⁶ Vollständiger Titel (Wylie): *'Tsang ma klu bum dkar po bon rin po che 'phrul dag bden pa theg pa chen po 'i mdo* (vgl. Laufer 1898: 12).

entstanden sind. Teilweise wird in dem Werk auch von fünf *lu* – Arten gesprochen, die Nebesky-Wojkowitz (1956: 290) folgendermaßen beschreibt: *lu gyalrig* sind weiß und werden mit einem Pferdekopf dargestellt, die blauen *lu mangrig* haben schwarze Ochsenköpfe, *lu dramze'i rig* haben einen Mausekopf und sind rot, *lu dölpa'i rig* werden mit Eidechsenköpfen in dem Werk abgebildet, ihre Körperfarbe ist blau. Die gelben *lu jerig* sind mit einem Ganskopf ausgestattet. In einigen Sagen wird berichtet, dass mythische tibetische Könige oft mit einem weiblichen *lu* (*lumo*) verheiratet waren, zum Beispiel König Drong Nyen Deru. Seine Frau versuchte ihre *lu* – Identität vor ihm geheim zu halten. Eines Tages beobachtete der König, wie sie einen Frosch aß, die Speise der *lu*, Ekel und Unwillen überkamen ihn, als Strafe erkrankte er daraufhin an Lepra (vgl. Nicolazzi 1995: 57).

Die tibetischen *lu* werden in der Sekundärliteratur und auch von meinen Informanten oft mit den hinduistischen *nāga* identifiziert (vgl. Day 1989: 62; Bonnefoy 1991: 303; Ortner 1978b: 279; Funke 1969: 206). Mit Letzteren habe ich mich in der vorliegenden Arbeit nur am Rande beschäftigt. Geschichten und Mythen, in denen *lu* bzw. *nāga* eine Rolle spielen, sind sowohl in verschiedenen tibetisch-buddhistischen Schriften wie auch in der Volksliteratur zu finden.

In der Geschichte des Buddhismus in Indien tauchen *nāga* in regelmäßigen Abständen auf, zum Beispiel wurde schon der historische Buddha Shakyamuni bei seiner Erleuchtung⁵⁷ in Bodh Gayā, im heutigen indischen Bundesstaat Bihar, von *nāgas* beschützt, indem sie mit ihren Körpern über seinem Kopf einen Schirm zum Schutz vor den Wettereinflüssen formten. Einer anderen Legende nach, erhielt der große Philosoph Nāgārjuna,⁵⁸ Begründer der Mādhyamika Schule (Schule des Mittleren Weges) ungefähr im 2. oder 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nach einem gründlichen Studium der buddhistischen Lehren, die zu seiner Zeit zugänglich waren, die ihn jedoch nicht befriedigten, von einem *nāga* das Prajnāpāramitāsūtra. Dieses stillte seinen Wissensdurst und ab diesem Zeitpunkt verbrachte Nāgārjuna sein restliches Leben damit, diese Lehren zu verbreiten (vgl. Chattopadhyaya 1990: 384). Die Legende besagt, dass die *nāga* das *sūtra* direkt von Buddha Shakyamuni bekommen haben. Da die Menschen zu jener Zeit noch nicht reif waren seine Lehren zu verstehen, teilte der Buddha sie den *nāga* mit, diese sollten wiederum, wenn die Zeit gekommen war, das *sūtra* an die Menschen überbringen.

Einige Mythen unterstützen folgende Ansicht: „*Nāga* are the primal source of bad spirits and that all demonic spirits causing serious mental illness originate from them.“ (Clifford 1984: 156) Ein Mythos berichtet davon, dass nicht einmal Vajrapani, eine Emanation Buddhas, in der Lage war den *nāga* König Vashudhari zu unterwerfen. Dieser hauchte ihn mit seinem dunstgeschwängerten Atem an und Vajrapani verfärbte sich schwarz und verlor all seine Kraft.

⁵⁷ Für dieses Ereignis gibt es keine verlässlichen überlieferten Quellen, es gibt viele unterschiedliche Jahresangaben und daher unterlasse ich es, mich auf einen Zeitpunkt festzulegen.

⁵⁸ Im tibetischen heißt er *Ludrub*, übersetzt bedeutet das *lu* – Vollendeter.

Er bedurfte der Hilfe von Garuda, dem göttlichen Vogel, um den *nāga* König zu unterwerfen (Ibid.). Garuda gilt als Todfeind der *lu*, die er tötet und verschlingt, nur wenn diese Zuflucht zur buddhistischen Lehre genommen haben, können sie ihm entkommen.

Die Meinungen der Wissenschaftler über den Ursprung, das Aussehen und die Verehrung der *nāga* im hinduistischen Kontext gehen sehr weit auseinander. Ferguson (1868: 23) behauptet, dass die *nāga* ursprünglich Schlangenanbeter aus Nordindien waren, die von den kriegerischen Aryans erobert wurden. Im Gegensatz zu dem deutschen Indologen Oldenberg (zitiert bei Vogel 1926: 3), der die *nāga* zur Klasse der dämonischen Wesenheiten zählt, die das Aussehen eines Menschen besitzen, aber in Wirklichkeit Schlangen sind, die sich nach der Überlieferung eines alten buddhistischen Textes während des Geschlechtsverkehrs und im Schlaf offenbaren. Für Kern (Ibid.) sind die *nāga* im wesentlichen „water-spirits“, die er als personifizierte Kräfte der Natur betrachtet, was der Auffassung Cliffords von den *lu* sehr nahe kommt.⁵⁹ Der Begriff *nāga* in der Bedeutung „mythical demon-serpent“ taucht das erste Mal in den Brāhmanas und den Purānas auf. Vogel (1926: 5) gibt in seiner Arbeit viele unterschiedliche Meinungen verschiedener Autoren wieder und ist der Ansicht, dass sie alle in gewissem Sinn die Wahrheit ausdrücken. Ihr einziger Fehler bestehe darin, sich nur auf *ein* Charakteristikum der *nāga* zu stützen und dieses zur Grundlage ihrer Interpretation zu machen.

Dargestellt werden *nāgas* im hinduistischen Kontext teilweise in vollständiger Schlangengestalt, als Menschen mit Schlangenkopf oder mit menschlichem Körper, der in einer Schlangengestalt ausläuft. Beliebte sind auch Darstellungen mit mehrköpfigen Schlangen, bzw. einer mehrköpfigen Kobrahaube.⁶⁰ Da in Indien ein und dasselbe Wort für Schlange, Schlangendämon, halb-menschliches und halb-schlangenhaftes Wesen benutzt wird, kann es leicht zu Verwirrungen kommen. Wadell (1934: 368) macht deutlich, dass es vier verschiedene Arten von *nāgas* gibt, was mein anfängliches Unverständnis, wie diese Wesen verschiedene Konzepte zugleich verkörpern können, klärte:

The *nāga* or Dragon-demigods are the mermen and mermaids of the Hindū myth and the demons of drought. They are of four kinds:

1. *celestial*, guarding the mansions of the gods;
2. *aërial*, causing winds to blow and rain to fall for human benefit;
3. *earthly*, marking out the course of the rivers and streams;
4. *guardians of hidden treasures*, watching the wealth concealed from mortals.⁶¹

⁵⁹ Vogel (1926) gibt in seiner Dissertation weitere wissenschaftliche Abhandlungen über die *nāga* wieder. Aus diesem Grund verweise ich für nähere Informationen auf seine Arbeit.

⁶⁰ Strickmann (2002: 63) behauptet, dass *nāga* im Buddhismus in China auch in menschlicher Form erscheinen können, weshalb ein Mönch bei seiner Ordinationszeremonie gefragt wird, ob er ein Mann oder ein *nāga* ist.

⁶¹ Die Gruppen eins bis drei sind generell hilfreiche, Weiße *lu*, mit der Ausnahme von bestimmten königlichen *lu*, die vierte Gruppe ist übelwollend.

Der vierten Gruppe von Wadells Auflistung wird ein Unterwasserkönigreich zugeschrieben, in welchem die *nāga* Wächter von Schätzen sind. Regiert wird dieses Reich von einem König namens Nanda Taksaka (Tibetisch: Jogpo), es ist ebenso wie die Hindugesellschaft in fünf Kasten unterteilt⁶² (vgl. Cornu 1997: 247). Ein in Indien weit verbreiteter von *nāga* handelnder Mythos berichtet wie Krishna den störenden Kaliya *nāga* bezwang.⁶³ Das bekannte Bild des kindlichen Krishna, tanzend auf dem Kopf des Kaliya *nāga*, gründet auf diesem Mythos. Auch Shiva, der manchmal als König der Schlangen bezeichnet wird, und Vishnu haben eine enge Beziehung zu den *nāga*. Letzterer wird ikonographisch oft als Achse des Universums dargestellt, an deren Fuß die *nāgas* liegen (vgl. Draper 1986: 157).

In Indien werden auch reale Kobras als *nāga* bezeichnet und im modernen Hindi Sprachgebrauch ist *nāg* das allgemein gebräuchliche Wort für Schlange. Es kommt sogar zu Vermählungen zwischen Menschen und *nāg*, wie ich in einem Zeitungsartikel der Berliner Morgenpost (3.6.2006: 10) lesen konnte. In dem indischen Bundesstaat Orissa hat eine dreißigjährige Frau eine Königskobra geheiratet. Ihre Tochter war schwer krank und nachdem die Mutter jener Kobra jeden Tag eine Schüssel mit Milch geopfert hatte, wurde die Tochter wieder gesund. Daraufhin habe sie sich in das Tier verliebt. Zu der Hochzeitsfeier erschienen 2000 Gäste, nur der Bräutigam glänzte mit Abwesenheit.

Auf den ersten Blick scheinen die Vorstellungen der Hindus (*nāga*) und der Buddhisten (*lu*) ähnlich, aber nicht vollkommen identisch zu sein. Aufgrund der recht frühen Identifizierung der *lu* mit den indischen *nāga*, ist es heute schwierig festzustellen, welche Charakterzüge und Beschreibungen des Aussehens von diesen übernommen wurden und welche tibetisch-buddhistischen Ursprungs sind. Einen Unterschied, den zum Beispiel viele meiner Informanten betonten, ist der Fakt, dass die Hindus die *nāga* nur mit Schlangen in Verbindung bringen und in Ladakh die Menschen auch andere Reptilien wie Eidechsen, Skorpione und Fische zu den *lu* zählen.⁶⁴ Ein Hindu in Manali erklärte mir, dass die *nāga* nie etwas Böses tun würden, im Gegenteil, man könne sich bei ihnen etwas wünschen. Ob es sich hierbei um eine allgemein anerkannte Vorstellung handelt und um weitere Unterschiede zwischen *lu* und *nāga* aufzudecken, müssen weiterführende vergleichende Forschungen im hinduistischen und buddhistischen Kontext durchgeführt werden.

⁶² Calkowski (1985: 78) spricht allerdings von vier Kasten: die Königsfamilie (*gya ling*), Geistliche (*bram ze*), Bürgerliche (*mang rig*) und aufsässige Übeltäter (*dor pa*).

⁶³ Ausführlichere Beschreibung dieses Mythos in Fußnote 115.

⁶⁴ In Tibet werden auch Frösche und Schlangen zu den *lu* gezählt.

1.5 Fazit

Da die *lu* Hüter kostbarer Schätze sind, werden sie von den Menschen verehrt und bei Bedarf um Wohlstand und Reichtum gebeten. Die Furcht vor ihnen ist jedoch kaum geringer, da ihr Zorn Krankheiten und Katastrophen auslösen kann. Deutlich tritt hier ihr ambivalentes Wesen zu Tage. Hazod (1996: 100) behauptet, dass dieser Wesenszug der ambivalenten Position, die die Gesellschaft gegenüber dem weiblichen Organismus einnimmt, entspricht. Blut und Körpersäfte der Frauen, werden zum einen als verunreinigend betrachtet, zum anderen gelten sie als Zeugnis der Fruchtbarkeit.

Die Erwähnung der *lu* in den Manuskripten von Dunhuang lässt vermuten, dass diese Gruppe von lokalen Gottheiten schon vor der Einführung des Buddhismus in Tibet existierte. Die Tatsache, dass die *lu* in traditionellen tibetischen Hochzeitsliedern immer wieder Erwähnung finden, ließ Francke annehmen, dass dies ein „in die Neuzeit hinein überliefertes Glaubensbekenntnis der vorbuddhistischen Bon-Religion darstellt.“ (zitiert in Funke 1969: 26) Es handelt sich jedoch um Spekulation, wenn ich behaupte, der Glaube an die *lu* habe schon vor der Einführung des Buddhismus in Tibet existiert und diesen ebenso wie die Herrschaft der Dogra und Briten bis in die heutige Zeit überstanden. Da diese Frage so oder so das Thema meiner Arbeit nicht betrifft, werde ich es bei diesen Vermutungen belassen.

2. Kosmologie – der Mensch und seine Umwelt im ladakhischen Kontext

[...] human meanings and understandings do not only reflect or approximate an independently existing world but participate in its construction [...] (Rappaport 1993: 156)

Die meisten Anthropologen und Historiker stimmen heutzutage darin überein, dass die Vorstellungen bzw. Konzeptionen von Natur gesellschaftlich konstruiert sind. Durch jeweilige kulturelle und historische Gegebenheiten unterscheiden sich diese konstruierten Konzeptionen. So schreiben andere Gesellschaften nicht nur Pflanzen oder Tieren ein menschliches Verhalten zu, sondern oft schließen sie Dinge ein, die nach unserem westlichen Verständnis nicht mehr in den Bereich der lebenden Organismen zählen (vgl. Descola 1996: 82).

Die Bewohner Ladakhs haben eine sehr ausgeprägte, fast ist man versucht zu sagen ‚animistische‘ Beziehung zu ihrer Umwelt. Ihr Glaube beinhaltet, dass allen Phänomenen in der Natur, seien es Berge, Bäume, Flüsse oder auch Donner und Regenbogen nichtmenschliche Wesenheiten oder Gottheiten innewohnen. Hierbei handelt es sich um Daseinsformen, die unter anderem ein Bewusstsein, die Fähigkeit zur Kommunikation besitzen und die in der Lage sind, sich sozial zu verhalten. Manche Autoren sprechen auch davon, dass diese Wesenheiten die natürlichen Kräfte von Orten, Bäumen, etc. symbolisieren (vgl. Cornu 1997: 245). Sie sind für den Menschen zwar unsichtbar, aber trotzdem nicht weniger real als Menschen oder Tiere und müssen mit Ehrerbietung behandelt werden, um Gesundheit und Wohlbefinden zu garantieren. Der Ursprung dieses Glaubens an die beseelte Natur bzw. der Glaube an Geistwesen, Animismus genannt, reicht weit in vorbuddhistische Zeiten zurück, ist aber auch heute noch – wenn auch nur noch selten sichtbar – zum Beispiel in Jäger- und Sammler-Gesellschaften vertreten. Zu dieser Zeit war die religiöse Matrix eine Kombination aus Naturverehrung, Animismus und Dämonenglaube und nicht nur in Ladakh und Tibet, sondern vermutlich über den gesamten zentralasiatischen Raum verbreitet. Generell wird diese Matrix als Bön,⁶⁵ *bön chos* oder *lha chos*, „the religion of the spirits or gods“ (Handa 2001: 254) definiert.⁶⁶ Andere Autoren sprechen in diesem Zusammenhang auch von der „namenlosen Volksreligion“ (Stein 1993: 216).

⁶⁵ Vermutlich entwickelte sich der ‚frühe Bön‘ vor dem Buddhismus und beeinflusste viele Aspekte des kulturellen Lebens. In der akademischen Welt gibt es viele Diskussionen und Unstimmigkeiten über den Gebrauch des Wortes Bön für die vor- oder nichtbuddhistische Religion in Tibet. Das beruht teilweise auf dem Fakt, dass im 11. Jahrhundert eine neue Bön Religion entstand (manchmal als ‚systematisierter Bön‘ bezeichnet), welche auf den Begründer Shenrab Mibo zurück geführt wird. Bön und der Nyingmapa Buddhismus gleichen sich in vielen Elementen, obwohl Bön Anhänger sich als eine eigenständige Religion ansehen. Der ‚systematisierte Bön‘ hat sich bis heute fortgesetzt, während die Anordnung des ‚frühen Bön‘ heute keinen Bestand mehr hat (vgl. Samuel 1993: 10, 273).

⁶⁶ Ende des 19. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde sehr häufig in der Populärliteratur, aber auch in wissenschaftlichen Abhandlungen der Begriff Schamanismus für die vor dem Buddhismus existierende Religionsform verwendet. Doch da es für dieses abstrakte Wort weder in der ladakhischen noch in der tibetischen Sprache eine Entsprechung gibt, es sich um eine von westlichen Wissenschaftlern aufgestülpte Kategorie handelt, möchte ich in der vorliegenden Arbeit von dem Begriff Schamanismus Abstand nehmen.

Im Folgenden gehe ich auf verschiedene Klassifizierungen der lokalen Gottheiten ein. Diese beziehen sich nicht speziell auf Ladakh, sondern geben allgemeine Meinungen wieder, die sich auf Tibet bzw. verschiedene tibetisch-buddhistisch geprägte Gemeinschaften berufen.

2.1 Klassifizierung der lokalen Gottheiten im tibetischen Kontext

In den tibetischen Roten Annalen⁶⁷ von Tselpa Künga Dorje im Jahr 1346 verfasst, ist beschrieben, dass die neun Masang Brüder die ersten waren, die vor der Ausbreitung des Buddhismus das tibetische Volk beherrschten. Der Legende nach sind sie aus der Vereinigung eines Affen und einer Menschenfresserin (*srinmo*) hervorgegangen und waren nicht nur die ersten Herrscher, sondern auch die *native spirits* in Tibet. Jeder der neun Brüder repräsentiert eine Klasse von lokalen Gottheiten: *nödjín*, *dud*, *sinpo*, *lu*, *tsen*, *lha*, *mu*, *dre* und *gongpo* (vgl. Beyer 1988: 293; Kelényi 2003: 29).

In der tibetisch-buddhistischen Historiographie wird die Einführung des Buddhismus aus Indien nach Tibet auf das 7. und 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung datiert. Der indische Meister und Tantriker Padmasambhava (Guru Rinpoche) soll den dortigen animistischen Bön Glauben durch tantrische Unterwerfungsrituale bezwungen und die buddhistische Lehre eingeführt haben. Die mythologische Geschichte Tibets besagt, dass auf Grund der Vorherrschaft der Masang Brüder (da keine Möglichkeit bestand sie durch andere Götter zu ersetzen) diese von Padmasambhava in den buddhistischen Kult integriert wurden. Er unterwarf viele der lokalen Gottheiten, die zuvor dem Buddhismus oppositionell gegenüber standen, und zwang sie durch das Ablegen eines Schwures die buddhistische Lehre zu schützen und unterstützen. Padmasambhava personifiziert dabei die Zähmung und Unterwerfung der Gottheiten und nichtmenschlichen Wesenheiten Tibets durch den Buddhismus. Dieser Vorgang wird in Volksepen verschiedener Texte (unter anderem *Padma ka thang* und *Lha dre ka thang*) beschrieben (vgl. Samuel 1993: 168). Es handelt sich hierbei um mythische Erzählungen, die die vorrangige Stellung des Buddhismus gegenüber den lokalen Gottheiten darlegen sollen. Samuel (2007: 228) argumentiert, dass der Buddhismus der Bevölkerung einen wirkungsvollen Schutz vor den lokalen, übelwollenden Gottheiten versprach und nur dadurch zu einem unerlässlichen Bestandteil der Dorfgemeinschaften werden konnte. Offenbar hat sich aber die Angst vor diesen Lokalgottheiten bis heute nicht ganz gelegt.

Neben der sichtbaren Welt der Menschen beinhaltet der tibetisch-buddhistische Kosmos verschiedene andere Dimensionen oder Ebenen, welche von nichtmenschlichen Wesenheiten und Gottheiten belebt werden, die in verschiedene Gruppen unterteilt werden können. Es gibt viele unterschiedliche Klassifizierungen dieser Gruppen, eine weitverbreitete im Bereich der

⁶⁷ Tibetisch: *Deb ther dmar po* (Wylie).

„Volksreligion“ ist die Einteilung des Universums in drei vertikale Ebenen, entsprechend der Aufenthaltsorte der verschiedenen Wesenheiten.

1. Die Oberwelt, der Himmel (*nam*), welches die Sphäre der weißen Götter (*lha*) ist.
2. Die Mittelwelt, die Erde (*sazhi*), die sich die Menschen, Tiere und Pflanzen mit einer großen Anzahl von unterschiedlichen übernatürlichen Wesenheiten teilen.
3. Die Unterwelt (*ogyül*), die von verschiedenen Geistwesen, unter anderem den *lu*, bewohnt wird, die jedoch auch an die Erdoberfläche kommen können, so dass sich das Territorium der Menschen und der *lu* überschneidet.⁶⁸

Eine andere Interpretation der Klassifizierung des tibetischen Kosmos, der vom Buddhismus dominiert wird, findet man bei Samuel (1993: 166-67):

1. Tantrische Beschützergottheiten (*yidam*) und andere Gottheiten bilden eine Gruppe von mächtigen, symbolischen Wesenheiten, wobei einige von ihnen im volksreligiösen Brauchtum andere in der klösterlichen Praxis eine Rolle spielen.
2. Gottheiten der buddhistischen Himmel (*jigtenle depe lha*), sie haben die Sphäre der physischen Welt bereits verlassen.
3. Gottheiten dieser Welt (*jigtenpe lha*), lokale Gottheiten von geographischen, äußeren Erscheinungen, die den Kreislauf der Wiedergeburten im Gegensatz zu den *jigtenle depe lha* noch nicht verlassen haben. Diese Gruppe vermischt sich teilweise mit der folgenden vierten Gruppe.
4. Übelwollende Wesenheiten (u.a. *tsen*), deren Auswirkungen auf den Menschen sehr schädlich sind. Ebenso zählt Samuel böswillige oder verstorbene Menschen, die als Hexen oder Geister etc. bezeichnet werden können zu dieser Gruppe.

In Tibet und anderen tibetisch-buddhistisch geprägten Gemeinschaften wie Ladakh, werden in Klöstern und privaten Altarräumen die großen Gottheiten (nach Samuel die erste und zweite Gruppe) verehrt. Aber in der alltäglichen Religionsausübung sind es meist die lokalen Gottheiten, die dritte und vierte Gruppe, die die Aufmerksamkeit der Menschen beanspruchen, weil sie pragmatische Belange wie zum Beispiel Gesundheit oder Reichtum beeinflussen. Buddhistische Gelehrte, hohe *lamas* und westliche Wissenschaftler trennen analytisch den Buddhismus von der „Volksreligion“, die meisten Laien jedoch machen hier keine Unterscheidung (vgl. Childs 2004: 28). Die wechselseitige Einflussnahme und der rege Austausch zwischen den drei vertikalen Sphären stellt für die tibetisch geprägten Gemeinschaften einen Orientierungsbezug kulturräumlicher und moralischer Art dar.

⁶⁸ *Lu* und *lha* können mit den Menschen in Konflikt geraten, miteinander jedoch niemals (vgl. Calkowski 1985: 84).

Für die weltlichen lokalen Gottheiten, der dritten Gruppe nach Samuel, gibt es in den Texten des tibetischen Buddhismus unzählige Klassifizierungen. Teilweise unterscheiden sich diese von Autor zu Autor und auch in der Bevölkerung werden sie unterschiedlich wahrgenommen und verstanden, so dass es sehr schwierig ist eine klare und kohärente Liste aufzustellen. Zu Verwirrungen kommt es, da gleiche Gottheiten in unerschiedlichen Formen in verschiedenen Kategorien auftauchen oder dupliziert in mehr als einer Kategorie. Es gibt jedoch eine bekannte Auflistung von acht Kategorien (*lhasin degyad*), die sowohl unter der einheimischen Bevölkerung als auch unter den Wissenschaftlern der Tibetologie große Beliebtheit erlangt hat und die man laut Beyer (1988: 294) als „offizielle“ buddhistische Gliederung bezeichnen kann. Bekannt geworden ist diese Gliederung durch die Arbeiten von Longdol Lama, einem berühmten Gelugpa Gelehrten am Ende des 18. Jahrhunderts. Teilweise variiert auch diese Auflistung, aber zehn Kategorien von Wesenheiten, die sehr häufig inbegriffen sind, sind nach Cornu (1997: 247-52) folgende:⁶⁹

The *Lu* are water deities. These are of pre-buddhist origin and were assimilated at an early date to the Indian *nāgas*. [...]

The *Nyen* are generally malicious spirits who live in the atmosphere or at the surface of the earth, in fields and woods. [...]

The *Sadak* are the “Lords of the Earth”. They are generally neuter. [...]

The *Tsen*, the red spirits that haunt rocks, are all male, the spirits of erring monks of earlier times. [...]

The *Gyalpo* or “Spirit Kings” are said to be the spirits of evil kings or high lamas who had broken their vows. [...]

The *Dud* (Skt. *Māra*) are openly malevolent spirits who had been fiercely opposed to the Dharma in their previous lives. [...]

The *Mamo* constitute a very numerous class of fierce female deities. [...]

The *Za* (Skt. *Graha*) are malevolent planetary spirits who cause disease such as epilepsy. [...]

The *Nödjin*, assimilated in Buddhism to the Yaksas, are the guardian-deities of the natural riches of the earth. [...]

The *Lha* are white deities who are well disposed toward humans.

Einige dieser Wesenheiten fügen dem Menschen ausschließlich Schaden zu, andere wiederum sind hilfreich. Die meisten können sowohl Schaden bringen als auch von Nutzen sein, je nachdem wie man sich ihnen gegenüber verhält und wie die äußeren Umstände sind. Für die Laienbevölkerung ist solch eine oben aufgeführte Klassifizierung von Bedeutung, da daraus

⁶⁹ Sie stimmen zum großen Teil mit den neun Masang Brüdern, den *native spirits*, die ich zuvor erwähnte überein.

hervorgeht, welche Wesenheit für welches Unheil verantwortlich ist und wie diesem mit geeigneten Ritualen entgegengewirkt werden kann.⁷⁰

Samuels vierte Gruppe, die übelwollenden Wesenheiten, gewöhnlich *dre* oder *dön* genannt, (zu denen auch die *lu* gezählt werden können) versuchen den Menschen Schaden zuzufügen, zum Beispiel Krankheiten, oder Hindernisse in den Weg zu legen. Insgesamt gibt es 360 verschiedene Arten von *dön*. Die *lu* gehören zusammen mit den lokalen Erdgottheiten (*sadag*) zu den gefährlichen Kräften der unterirdischen Welt (*ogdön*) (vgl. Rigzin 1986: 138). Der Schuldirektor Tsering Dorje erklärte, dass es sich bei *dön* um „harmful influences“ handle und der Mönch Monlam erklärte, der Begriff repräsentiere drei Bedeutungen „ghost, evil spirit and devil“. Folgende Aussagen dokumentieren eine Medikalisierung des religiösen Kontextes: *amchi* Padma Gurmet aus Leh beschrieb *dön* mit den Worten: „...in modern terms you can say they are psychiatric problems.“ Gutschow (1997: 7) vergleicht die übelwollenden Wesenheiten (*dön*) mit seelischen Projektionen von sehr realen Ängsten, Hindernissen oder Gefahren, die aus der umgebenden Welt kommen und Gyamtso und Kölliker (2007: 30) sprechen in diesem Zusammenhang von „subtilen schädlichen Einflüssen, da zum Beispiel gewisse Bakterien oder Viren hier eingeschlossen sind.“

„*gDon* is the same Tibetan word as the future tense for the word ‘*don*, which means “to cause out or come forth, to drive forth” [...] So, the more proper sense of the noun *gdon* is as a “radiating effect”. In the case of “ghosts”, “demons”, and “evil spirits”, they are understood to be those beings or forces that radiate negative effects.” (Clifford 1984: 150)⁷¹

Clifford (1984: 148) schlägt einen psychologisierenden Weg bei der Interpretation und der Bedeutung des Begriffes ein. Für sie repräsentieren die *dön* eine große Auswahl von Kräften und Emotionen des Menschen, die normalerweise jenseits bewusster Kontrolle liegen. Ihrer Meinung nach, handelt es sich hierbei um Emotionen, die nicht bewusst anerkannt werden, da sie zu erschreckend sind. Diese negativen Gedankengänge werden immer stärker und stärker, bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie eine Form annehmen. Sie verkörpern sich zu übelwollenden Geistwesen, die nach Außen projiziert werden, um sich dann gegen die jeweilige Person zu richten. Man kann diesen Vorgang mit dem Träumen vergleichen: einerseits sind Träume nicht real, aber während man sie träumt, fühlen sie sich sehr realistisch an. (vgl. Ibid.: 159). In Ladakh vertreten hauptsächlich Experten des Buddhismus und *amchis* das Wissen um diese

⁷⁰ Eine Methode zur Abwehr von übelwollenden *tsen* sind zum Beispiel rote Bemalungen an Hauswänden (*chan*). Oft handelt es sich hierbei um Tierabbildungen, man findet aber auch menschliche Figuren mit Schwertern in den Händen oder einfache geometrische Formen. Da die böswilligen *tsen* vor den Abbildungen zurückschrecken, sind die Bewohner des Hauses vor ihren Angriffen geschützt.

⁷¹ Im Ladakhi Wörterbuch findet man den tibetischen Begriff *gdon* (Wylie) nicht, jedoch *don* (Wylie) mit der Übersetzung „cause“ (Hamid 1998: 130).

psychologische Interpretation der *dön*, welches Aufschluss gibt über ihre Beziehung zu moderner Psychologie. Ein Ziel der buddhistischen Meditation und Lehre auf höchster Ebene ist das Verständnis und das Bezwingen dieser negativen Emotionen, wobei dies nicht durch äußere rituelle Handlungen, sondern durch Konzentration und Selbstbeherrschung erreicht wird (vgl. Ortner 1978: 99). Die Mehrzahl der Laienbevölkerung in Ladakh betrachtet die *dön* nicht von diesem psychologischen Standpunkt, sondern schreibt ihnen sehr reale äußerliche Erscheinungsformen zu. Die böswilligen Wesenheiten (*dön*) erscheinen nach Vorstellung der Laien entweder auf Grund schlechten Karmas, mangelnder Ehrerbietung oder Beleidigung der jeweiligen Entität, zum Beispiel durch die Verletzung eines Tabus, welches im Zusammenhang mit den *dön* besteht, um das Wohlbefinden und/ oder die spirituelle Entwicklung eines Menschen, zu stören bzw. zu verhindern.

2.2 Der Mensch und sein Haus

In der ladakhischen Vorstellung besitzt jeder Mensch einen geistig-seelischen Verfassungszustand, dessen Ausmaß (labil bis stabil) astrologischen Größen unterworfen ist (*lungta* oder *sparka*; teilweise auch mit Glück oder spiritueller Energie übersetzt). Diese Energie kann durch bestimmte astrologische Konstellationen in einem Jahr sehr hoch sein, im anderen wiederum sehr niedrig (*sparka metkhan*). Zudem ist diese Energie zwischen verschiedenen Personengruppen unterschiedlich stark ausgeprägt: Frauen haben zum Beispiel von Natur aus ein geringeres *lungta* als Männer, Mönche ein höheres als Laien und Kinder besitzen weniger von dieser Energie als Erwachsene. Personen mit einem geringen *lungta* sind für die Angriffe von übernatürlichen Wesen prädestiniert. Wohingegen diejenigen, die ein hohes *lungta* aufweisen weitaus sicherer sind, was jedoch trotzdem bedeutet, dass sie Opfer einer Attacke werden können.⁷² Aber auch für andere Krankheiten wie eine einfache Grippe, einen Unfall, eine unerfüllte Liebe, kurz gesagt für alles was Unglück, Leid oder Krankheit hervorbringt sind Personen mit einem geringen *lungta* anfälliger (vgl. Rösing 1997: 118). Es gibt verschiedene Praktiken, die die individuelle Energie erhöhen können, dazu gehören nach Aussagen von *önpo* Namgyal, das Aufhängen von Gebetsfahnen, das Durchführen von bestimmten Ritualen (zum Beispiel *gumig*) oder das Sprechen von Gebeten.

Neben der Vorstellung der individuellen Energie (*lungta*) spielt eine Form der physischen und mentalen Verunreinigung (*drib*)⁷³ im Zusammenhang mit den *lu* und durch sie verursachten Schaden eine große Rolle. Sie wird als negativ, hinderlich und bedrohlich für Gesundheit, Langlebigkeit, Fruchtbarkeit und Wohlstand angesehen und gilt zudem als die Hauptursache für

⁷² Interview mit *amchi* Smanla am 30.9.2006 in Hemis.

⁷³ Das (1995: 244) übersetzt *drib* mit: „shade; defilement; stain or spot; filth; contamination, mostly in a religious sense“, Hamid (1998: 42) mit „pollution (usual spiritual)“.

Unglück im Leben eines Menschen (vgl. Huber 1999: 16). Diese Verunreinigung wird zum einen durch Geburt und Tod verursacht, wobei dann alle im Haushalt lebenden Personen der Verunreinigung ausgeliefert sind. Zum anderen wird diese Art von Verunreinigung mit bestimmten Substanzen, vor allem weiblichen Ausscheidungen, wie Menstruationsblut⁷⁴ und Wochenfluss, und mit bestimmten sozialen Handlungen, wie zum Beispiel das Einheiraten in die Kaste der Musiker (*beda*) oder Schmiede (*gara*) assoziiert. Auch im Fall einer durch lokale Gottheiten verursachten Krankheit spricht man von einem Zustand der Verunreinigung. Einerseits ist *drib* eine immaterielle Substanz, die man weder sehen, riechen noch fühlen kann, andererseits kann sie sich in einem schwarz-braunen Gift (*tuk*) manifestieren (vgl. Kapitel 5.1.3). Diese Art von Verunreinigung kann in seiner manifesten oder seiner nicht manifesten Form durch verschiedene rituelle Handlungen von den Dorfbewohnern, *lamas*, *önpos* und Orakeln entfernt werden. *Drib* entspringt nicht nur der Vorstellung, dass man bestimmte Regeln bricht, sondern es scheint als eine negativ Auflistung von „how things were done on a communal level“ zu fungieren (Mills 2003: 208).⁷⁵

Die in Abschnitt 2.1 benannte Teilung des Universums in drei vertikale Ebenen spiegelt sich auch in der Architektur der Ladakhis wieder: traditionelle Häuser besitzen meist drei Stockwerke. Im Erdgeschoss befinden sich Ställe für die Tiere, dies symbolisiert die Unterwelt. Der mittlere Teil ist der eigentliche Wohnbereich mit Küche und Herd für die Menschen, die Mittelwelt. Auf dem Dach befindet sich der Altarraum (*chod Khang*), die Sphäre der Götter (vgl. Kelényi 2003: 16). Im Gegensatz zu dieser vertikalen Dreiteilung in den Häusern wird in den Zelten der Nomaden im Osten Ladakhs eine horizontale Teilung vorgenommen: der hintere Bereich, in dem sich der Altar befindet, stellt den höchsten Bereich dar. Das Zentrum wird als Bereich der *tsen* angesehen und der Bereich an der Tür ist der Platz, an dem die *lu* leben (*lu yogla*) (vgl. Ahmed 2002: 145). Nach Day (1989: 80) werden in der vertikalen Dreiteilung die Frauen mit dem mittleren Wohnbereich assoziiert, da sich dort Küche und Lagerraum befinden und sie hauptsächlich diejenigen sind, die die Essenszubereitung übernehmen. Die obere Ebene wird mit den Männern assoziiert. „Sacred architecture creates the cosmos within its boundaries and orders relations through which the cosmos is reproduced.“ (vgl. Ibid.) Hieraus ergibt sich eine hierarchische Ordnung: Frauen, *lu* und die weibliche Domäne werden niedriger und näher an der animalischen Natur angesehen, Männer und Götter hingegen der Religion näher. (vgl. Ibid.: 81)

⁷⁴ Die Menstruation wird in Ladakh mit den Worten ‚Verunreinigung kommt‘ (*tsitu yongshes*) bezeichnet.

⁷⁵ Siehe hierzu ausführlicher Mills (2003: 206-14) und Schicklgruber (1992: 724-34).

2.3 Die *lu* im alltäglichen Leben der Dorfbewohner in Hemis

Ich bin das erste Mal mit *amchi* Kunzes im Haus ihrer Eltern in Likhir, als ich aus dem Schlafzimmer aufgeregtes Rufen höre. „Drölma, Drölma! Komm, komm!“⁷⁶ Am geöffneten Fenster stehend zeigt sie auf eine Eidechse, die sich auf dem Holzrahmen sonnt. „Das ist ein *lu*!“ Ich bin verwundert, denn ich kannte nur die Beschreibungen der *lu* aus der Literatur mit schlangenähnlichem Unterleib und menschlichem Oberkörper. „Das ist ein *lu*?“ „Ja, eine Art von *lu*, es gibt viele verschiedene *lu*, einige sind wie Fische andere wie diese Eidechse.“ Wie ich später herausfand, handelt es sich bei den Tieren, die den *lu* zugeschrieben werden, um Manifestationen dieser lokalen Gottheiten.

Kaum einer der Laien beschreibt die *lu* so wie sie auf tibetisch-buddhistischen Rollbildern dargestellt werden. Nach dem Aussehen der *lu* befragt, geben die meisten Laien in Hemis als Antwort, dass es sich dabei um Fische oder Eidechsen handelt.⁷⁷ Die siebenjährige Nichte des Ladenbesitzers in Hemis, die ich nach dem Aussehen der *lu* fragte, lief davon und kam mit einer kleinen toten Eidechse zurück. Spezialisten, wie *lama* und *önpo* geben im Gegensatz zu den Laien an, dass die *lu* unsichtbar sind und sagen die Darstellung, dass Fische und Eidechsen eine Form von *lu* sind, sei von den Laien von Generation zu Generation weitergegeben worden, „würde aber nicht aus buddhistischen Quellen stammen.“ *Önpo* Paljur behauptet, dass es Königen und bestimmten anderen Personen in früheren Zeiten möglich war die *lu* zu sehen, heutzutage jedoch nicht mehr. Als veranschaulichendes Beispiel erzählte er mir folgende Geschichte:

„Es war zu einer Zeit, als es in Ladakh nicht genug zu essen für die Bevölkerung gab. So trafen sich der König Gyälpo Chanmed Chöldan (‚König mit halb geschlossenen Augen‘) und seine Untergebenen, um zu beratschlagen, wie sie an Nahrung gelangen könnten. Einige sagten: ‚Lasst uns ein anderes Dorf bekämpfen, um dessen Besitz zu stehlen.‘ Es wurde hin und her diskutiert, am Ende einigten sie sich darauf, dass sie zum Ozean gehen, auf dessen anderer Seite ein *lu* lebte, um diesen nach Reichtum zu fragen. Also bauten sie ein Schiff, um über den Ozean zu setzen. Alte und weise Menschen, die vorher schon einmal bei diesem *lu* waren, gaben den Dorfbewohnern den Ratschlag einige benötigte Dinge für die Überfahrt mitzunehmen. Auf ihrem Weg begegneten sie einem Krokodil (*chuschin*), welches aus der Ferne wie ein Berg aussah. Doch aus diesem Grund hatten die alten Männer ihnen geraten viele Tauben mitzunehmen, diese ließen sie in sicherer Entfernung des Berges frei, da sie sich nicht auf dem Berg niedersetzten, sondern davon flogen,

⁷⁶ Drölma ist mein ladakhischer Name, den mir die Mutter (*ama-le*), bei der ich in Leh gewohnt habe, kurz nach meiner Ankunft gegeben hat und mit dem ich mich auch meistens vorgestellt habe.

⁷⁷ Im Gegensatz zu den *lu* – Vorstellungen in Zentral- und Osttibet und Nepal, haben meine Informanten in Ladakh Frösche nicht den *lu* zugeschrieben. Auf Grund des Klimas in Ladakh leben dort keine Schlangen, auch Frösche sind nur sehr selten anzutreffen, weshalb diese als Antwort auf meine Frage nicht in Betracht gezogen wurden. In der Literatur fand ich nur einen Hinweis, dass auch Frösche in Ladakh zu den *lu* gezählt werden (vgl. Dollfuss 2003: 9).

wussten sie, dass es sich um das gefährliche Krokodil handelte. Um sich vor dem Ungeheuer zu schützen warfen die Dorfbewohner ihm ein großes Muschelhorn (*dung*) zum Fraß vor. Da das Horn sehr hart war, war das Krokodil lange damit beschäftigt Löcher hineinzubeißen, so dass die Dorfbewohner es ungehindert passieren konnten. Danach trafen sie unversehrt im *lu* – Land (*luyül*) ein. Hier bestand der Sand sowie die Tür des *lu* – Hauses aus Gold. Sie steckten einen ebenfalls goldenen Stein zum Mahlen von Getreide in den dafür vorgesehenen aus Stein gehauenen Behälter, daraufhin öffnete sich die Tür von alleine und ein *lu* – Mädchen (*lui pumo*) kam heraus und gab dem König und seinen Gefolgsleuten den Rat, sich dem *lu* ohne zu zögern und ohne Angst zu nähern, um ihm zu erzählen, dass sie Hunger leiden würden. Sie gingen in das Haus hinein und trafen auf einen wunderschönen, weiblichen *lu* mit langen Haaren. Sie führte den König und seine Gefolgsleute im Haus herum und zeigte ihnen den gesamten Reichtum, daraufhin gab sie ihnen einen großen Teil ihres Besitzes. Der König war über die wunderschöne *lu* – Frau und den Reichtum, den sie von ihr bekommen hatten so erstaunt, dass sich plötzlich eines seiner beiden Augen öffnete. Sie nahmen die Reichtümer dankend an und brachten sie nach Hause in ihr Dorf.⁷⁸

Zu meiner großen Verwirrung, führte der Umstand, dass eine bestimmte Art von Eidechsen in ladakhischer Sprache *sa(b)dag*⁷⁹ genannt werden, welches auch das Wort für lokale Erdgottheiten ist.⁸⁰ Die Verwirrung löste sich erst, als mir klar wurde, dass es sich um ein Wort mit zwei Bedeutungen handelt. Viele meiner Informanten, vor allem Laien, können keine Unterschiede zwischen den *lu* und den lokalen Erdgottheiten (*sabdag*) benennen und erklären mir entweder, dass sie sich sehr ähnlich oder sogar identisch sind, es sich also um ein- und dieselbe lokale Gottheit mit zwei unterschiedlichen Namen handelt.⁸¹



Der traditionelle Kopfschmuck der Frauen (*perak*) in Ladakh wurde von einigen meiner Informanten, aber lange nicht von allen mit den *lu* in Verbindung gebracht, da er die Form einer Schlange hat.

Abb. 3: Traditioneller Kopfschmuck (*perak*) der Frauen. (Leh, 1.9.2006)

⁷⁸ Interview mit *önpo* Paljur am 7.9.2006 in Hemis.

⁷⁹ Einige meiner Informanten sprachen das ‚b‘ aus andere nicht.

⁸⁰ Im Bezirk Leh werden diese Eidechsen auf Grund eines roten Fleckes am Hals Lama Galchig genannt, da *lamas* eine rote Robe tragen (wobei nur die weiblichen Tiere einen solche Verfärbung besitzen).

⁸¹ Auch Kuhns (1988: 177) Informanten beschreiben *lu* und Erdgottheiten als identische Wesenheiten. Bei den Sherpas in Nepal werden die *lu* als die Gemahlinnen der *sadag* beschrieben (vgl. Ortner 1978b: 279). Funke (1969: 33) schreibt über die *sadag*, dass ihre Funktionen von den Sherpas weitgehend auf die *lu* übertragen wurden.

Amchi Smanla behauptet, dass der *perak* aussehe wie das Gewand der *lu*, das Tragen dieses Kopfschmuckes zu bestimmten Anlässen ehrt die *lu* und versetzt sie in Wohlbehagen. Aggarwal (2005: 61) schreibt zu diesem Thema: „The most widely accepted interpretation about the meaning of the *perak* is that it identifies the female body with the *lu* (*klu*).“ Außerdem berichtet sie, dass ältere Ladakhis ihr erzählten, dass die Frauen früher vor allem im Sommer, wenn die Felder grün waren bis zur Ernte dazu aufgefordert waren ihren Kopfschmuck zu tragen. Meiner Meinung nach kann dies damit zusammen hängen, dass die *lu* vor allem im Sommer aktiv sind und durch das Tragen des *perak* besänftigt werden sollten, um zur Fruchtbarkeit der Felder beizutragen.

Hazod (1996: 104) spricht von einer verborgenen Beziehung zwischen Frau, Türkis, Wasser und Fruchtbarkeit im Zusammenhang mit der traditionellen Kopfbedeckung. Das (1995: 875-76) führt ein Beispiel an, bei dem eine Klägerin vor Gericht den *perak* einer Frau forderte, diese sich aber weigerte mit der Aussage, dass sie den Schmuck nicht hergeben könne, solange die Bewässerung mit Hilfe der Kanäle in dem Jahr andauern würde, offensichtlich wegen der *lu*, die im Zusammenhang mit dem Wasserhaushalt stehen. Auch Mills (2003: 152) verbindet die *lu* mit der Fruchtbarkeit der Frauen. Indem sie den traditionellen Kopfschmuck tragen, symbolisieren sie diese Verbindung. Ob das Wissen über den Ursprung und die Bedeutung des traditionellen Kopfschmuckes erst in den letzten Jahren verloren ging oder in der Bevölkerung schon immer nur sehr vage existierte, kann von mir nicht beantwortet werden. Allerdings verdeutlichen diese Beispiele, dass es eine starke Verbindung zwischen den *lu* und Frauen gibt: beide werden als Symbole der Fruchtbarkeit angesehen.

2.4 Lebensräume der *lu*

*Lu med sa'i sa ta'i na go kang yang med.*⁸²

Dieses Sprichwort aus Hemis besagt: „An dem Ort [Hemis] gibt es nicht einmal den Hufabdruck eines Pferdes, an dem kein *lu* lebt.“ Kürzer formuliert: es gibt überall *lu*, wohin man auch tritt. Alle meine Informanten in Hemis kannten diese Redensart, und so kann man davon ausgehen, dass die *lu* im Alltag der Menschen aus Hemis und wahrscheinlich auch im tibetisch-buddhistischen Ladakh eine bedeutende Rolle spielen. Daraus ergibt sich, dass das Verhältnis zwischen Mensch und *lu* potentiell immer gefährdet ist, da es nicht möglich ist, sich den Lebensräumen dieser lokalen Gottheiten und ihrem damit verbundenen Einfluss zu entziehen. Nach den Lebensräumen der *lu* befragt, gab mir *amchi* Smanla folgende Antwort:

⁸² *Klu med sa'i sa rta'i na go gang yang med* (Wylie).

„Meistens wissen wir nicht, wo die *lu* leben, manchmal halten sie sich in Sträuchern auf, manchmal in Steinen oder im Erdboden. Wir wissen also nicht, wo sie sind und trotzdem pflügen wir den Boden oder machen aus den Sträuchern Feuerholz. Die *lu* können ebenso in den Bäumen sein, die sehr alt sind. Wir wissen nicht, ob sich *lu* darin aufhalten und wir verbrennen das Holz oder machen Möbel daraus. Dann haben wir den *lu* Schaden zugefügt, aber wissen es nicht, im Gegenzug geben sie uns Schmerzen und Probleme.“⁸³

Unklar blieb mir lange, wie und warum etwas zum Wohnort eines *lu* wird. Wie wird zum Beispiel ein Stein zu einem *lu* – Stein? Viele meiner Informanten konnten mir nur sagen, dass es sich schon seit Generationen, um eine Behausung der *lu* handelt. Lobsang, der Ladenbesitzer in Hemis, erklärte mir den Vorgang folgendermaßen:

„Wenn wir etwas für lange Zeit behalten, zum Beispiel einen Baum, den wir viele Jahre in unserem Garten stehen haben, ohne dass wir Äste absägen oder ihn berühren, dann glauben die Leute, dass *lu* darin wohnen. Das gleiche gilt für Steine, die mitten auf dem Feld liegen: die Alten erzählen den Jungen, dieser Stein dürfe nicht kaputt gemacht werden, da es sich um eine Behausung eines *lu* handelt. Also zerstören wir ihn nicht, so geht das von Generation zu Generation.“⁸⁴

Daraufhin zeigt er mir einen schön gemaserten Stein in seinem Garten, den er zwei Wochen zuvor aus dem Fluss in der Nähe geholt hat. Er erklärt mir, jetzt handle es sich um einen ganz normalen Stein, dass aber vielleicht seine Enkel in vielen Jahren ihren Kindern sagen werden, dass es ein *lu* – Stein ist, der schon seit der Zeit da liegt, als ihr Urgroßvater noch lebte und sie diesen Stein mit Respekt behandeln müssen. Daraus lässt sich folgern, dass die *lu* einen von Menschen ungestörten Raum brauchen, um sich niederzulassen und sich wohlfühlen. Menschen erschaffen, wie in der Einleitung erwähnt, ihre Umwelt kosmologischen und kulturell bestimmten Vorstellungen entsprechend immer wieder neu und re-interpretieren sie. Offenbar werden nach einem kulturellen Muster dadurch auch neue *lu* – Orte geschaffen, die dann im Gegenzug auf die Menschen einwirken, indem soziale Tabus aufgestellt werden, damit sie und ihre Lebensräume ungestört bleiben und sie keinen Schaden anrichten. Es macht den Anschein, dass die *lu* auf keinen Fall gestört werden wollen. Dies ist der Grund, warum Menschen sich ihnen nur über Opfergaben und Ritualen nähern können. Denkbar wäre, da Bäume in Ladakh sehr selten sind, dass sie als seltene Resource (für Feuerholz, zum Hausbau etc.) mittlerweile ausgestorben sein könnten, wenn es nicht die *lu* – Orte mit ihren Tabus geben würde. Auch Wasser/ Quellen könnte man in diese Art von Vorstellung einbeziehen. Ohne die Tabus, wären mittlerweile eventuell viele Flussläufe und Quellen verschmutzt oder versiegt. Man könnte also von einer ‚umweltfreundlichen‘ Interpretation der Gesellschaft sprechen, die direkt mit ihrer

⁸³ Interview mit *amchi* Smanla am 30.9.2006 in Hemis.

⁸⁴ Interview mit Lobsang am 2.10.2006 in Hemis.

Subsistenzgrundlage zusammenhängt. Eine meiner Informantinnen brachte dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Als ich Schülerin war, etwa acht Jahre alt, haben mir meine Eltern erzählt: ‘Wasch deine Hände nicht in dem Bewässerungskanal, schmeiß keinen Müll hinein, verschmutze ihn nicht, das wird die *lu* schädigen. Ich denke, dass ist ein guter Weg, den Kindern beizubringen ihre Umwelt sauber zu halten. Heutzutage denken viele Menschen, dass *lu* nur Reptilien sind, sie wissen nicht, dass es sich um Gottheiten handelt. Vielleicht auf Grund dieses Verlustes von Wissen gibt es heute so viele unbekannte Krankheiten in Ladakh.’⁸⁵

Der tibetische Buddhismus kann in diesem Zusammenhang nicht nur als die religiöse Kraft, die die ladakhische Kultur geformt hat betrachtet werden, sondern auch als Begründer eines Weltbilds, der Sicht der kosmischen Zusammenhänge, dies wiederum beeinflusst die Handlungen der einzelnen Person. Die buddhistischen Grundsätze, wie das „bedingte Entstandensein“ und das „zyklische Werden und Vergehen“, sind dabei Konzeptionen, die viel leichter mit ökologischen Grundsätzen und ganzheitlichen Überlegungen harmonisieren können, als manch andere Religionen (vgl. Emmer 1997: 66). Die *lu* gehören zum ‚eingebetteten Umweltschutz‘ („embedded ecology“) des täglichen tibetisch-buddhistischen Lebens (Nagarajan 2000: 453ff).

Nach den Aussagen der Dorfbewohner bewohnen die *lu* unterschiedliche Lebensräume, die ich im Folgenden vorstelle. Wobei ich anmerken möchte, dass alle meine Informanten, Laien sowie religiöse Spezialisten und Heiler ein differenziertes Wissen über die Aufenthaltsorte der *lu* besitzen. Jeder nannte mir Wasser, Boden, Bäume und Steine, einige der älteren Dorfbewohner zählten zudem noch den Herd als Wohnstätte hinzu.

Wasser

Quellen (*chumig*) werden von der Mehrheit meiner Informanten als erstes genannt, wenn ich nach dem Wohnort der *lu* frage. In diesem Zusammenhang werden *lu* für den Wasserhaushalt verantwortlich gemacht. Zum einen können sie darüber entscheiden, ob eine Quelle versiegt oder weiterhin reichlich Wasser geben wird, zum anderen lassen die *lu* es zum richtigen Zeitpunkt regnen oder nicht, je nach ihrer Gemütslage.⁸⁶ In Hemis gibt es viele Quellen, an einigen wurde als Geschenk und Bleibe für die *lu* ein Schrein mit einer rituellen Vase darin errichtet. Um die zentrale Quelle und ihren *lu* – Schrein im Dorfkern von Hemis wurde ein Zaun errichtet, da nach

⁸⁵ Interview mit Rechtsanwältin Spalzes am 3.9.2006 in Leh.

⁸⁶ In Zentraltibet gibt es Personen (*ngagpa*), die sich im ‚Wettermachen‘ spezialisiert haben. Für diesen Zweck rufen sie die *lu* an, sprechen bestimmte Gebete und bringen ihnen Opfergaben dar (vgl. Nebesky-Wojkowitz 1956: 467-80).

Aussage von *önpo* Paljur die Einwohner ihre dreckige Wäsche darin wuschen. Um die Quelle und den Schrein sauber zu halten und die *lu* nicht zu verärgern, wurde der Zaun gebaut.

Erboden

Lu teilen sich den Erdboden als Lebensraum mit den lokalen Erdgottheiten (*sabdag*) mit denen sie eng verwandt sind. Wobei die *lu* sich nur in fruchtbarem, grünen und warmen Boden wohlfühlen (vgl. Day 1989: 62). Durch den Ackerbau, insbesondere das Pflügen des Bodens, werden die *lu* gestört.

Bäume

Wie schon zu Beginn beschrieben gibt es in Hemis viele Wacholderbäume,⁸⁷ in denen *lu* leben. Diese werden von allen Bewohnern mit großem Respekt behandelt.⁸⁸ Es handelt sich hierbei um einen einheimischen, immergrünen Baum von dem es in Ladakh zwei Sorten gibt: *lhashug* und *deshug*. *Lhashug* hat einen sehr angenehmen Geruch und wird im Altarraum (*chodkhang*), den fast jede Familie auf dem Dach ihres Hauses besitzt, und auch im gesamten Haus verbrannt. Zum einen dient dies der Reinigung, zum anderen werden damit Krankheiten und übelwollende Wesenheiten abgewehrt.



Abb. 4: Wacholderbaum (*shugpa*) in Hemis.

Im Gegensatz zum *lhashug* besitzt *deshug* keinen wohlriechenden Duft und wird aus diesem Grund nicht als Opfergabe verwendet (vgl. Koshal 2001: 378). In Hemis wächst die duftende Sorte des Wacholder, obwohl diese normalerweise zum Räuchern benutzt wird, würde hier

⁸⁷ Lateinischer Begriff: *Juniperus macropoda* Boiss. Zur Familie der Zypressengewächse gehörend.

⁸⁸ Auch in Nepal (Jomson) werden Wacholderbäume, in denen bekannt ist, dass ein *lu* darin lebt und deren nähere Umgebung verehrt, um die positive Beziehung zu den *lu* nicht zu gefährden (vgl. Millard 2002: 221).

keiner der Dorfbewohner Zweige dieser Bäume verwenden. Wacholder, der in Hemis für religiöse Zwecke verbrannt wird, kommt aus Leh oder anderen Gebieten Ladakhs.

Am nordöstlichen Ende des Dorfes gibt es eine Erhöhung. Auf dieser und um diese herum stehen über 100 Wacholderbäume, die laut eines Informanten circa 500-600 Jahre alt sind. Auf den umgebenden Wiesen gibt es einige Quellen, weshalb diese Wiesen teilweise sumpfig sind. Der Hügel und die Wacholderbäume sind von einem Maschendrahtzaun umgeben, so dass man nicht hineingelangt. Welchen Zweck erfüllt dieser Zaun? Die Bewohner von Hemis gaben mir unterschiedliche Erklärungen. Zum Einen wurde er aus ökologischen Gründen gebaut: im Herbst fraßen Tiere die Samen der Bäume auf, so dass sich selbst keine neuen pflanzen konnten. Außerdem hinterließen viele Touristen, die ihr Zeltlager dort aufschlugen, Müll. Zum Anderen wurde der Zaun aber auch errichtet, um den Lebensraum der *lu* nicht zu verschmutzen, denn wie mir der Schuldirektor Tsering erklärte, würden Einheimische wie auch Touristen dort *tsitu* begehen. Hierbei handelt es sich um Verschmutzung, die meist im rituellen und nicht im ökologischen Sinne verstanden wird und die oft im Zusammenhang mit den Ausscheidungen des Menschen steht. An einem der Bäume hängen Gebetsfahnen und zeremonielle Schals (*katag*), welche die *lu* gnädig stimmen sollen. Auf dem Hügel gibt es einen *lu* – Schrein und einen *lhato*, an denen zu bestimmten Zeiten im Jahr geopfert wird, wie zum Beispiel zum tibetischen und ladakhischen Neujahrsfest (*losar*).⁸⁹

Gegenüber des Gompapa-Hauses gibt es eine große alte Weide (*changma*) in der ein weiblicher *lu*, Lumo Karmo genannt, lebt. Am Stamm befinden sich in einem kleinen Häuschen drei Gebetsmühlen aus alten Blechdosen, die man während man einen kleinen Umweg links an dem Baum vorbei nimmt, dreht. Es gibt in Ladakh bestimmte Weiden, die als heilig gelten (*lhalchang*) und es weder erlaubt ist, sie zu berühren noch Äste abzusägen, auch wenn diese abgestorben sind. Sie werden behandelt wie Reliquienschreine (*chörten*). Man geht immer links an ihnen vorbei. Wenn sie sehr alt sind, ziehen sie nach Aussage von Tsering Dorje *lu* an. Entweder leben diese in dem Baum oder darunter, so wie es der Fall bei der Weide vor dem Gompapa-Haus ist.

Auch Rosen- und Sanddornsträucher (*sea, tsesta lulu*) können, wenn sie sehr alt sind, *lu* – Residenzen sein. Diese und ihre nähere Umgebung müssen ebenso wie die Bäume mit großem Respekt behandelt werden, um die positive Beziehung zwischen lokaler Gottheit und Mensch zu bewahren. Dazu rezitieren die dort lebenden Familien Gebete und bringen Opfergaben, wie zum Beispiel Gebetsfahnen, dar. Offensichtlich spielt das Alter von Bäumen und Sträuchern eine

⁸⁹ Ursprünglich folgte das ladakhische Neujahrsfest dem tibetischen Kalender und fand zum selben Zeitpunkt, Ende Februar Anfang März statt. Im 16. Jahrhundert wurde es jedoch von König Jamyang Namgyal auf den ersten Tag des elften Monats des Mondkalenders (Dezember) vorverlegt und wird aus diesem Grund *rgyal po'i lo gsar* (Wylie) genannt. Seit dieser Zeit wird in Ladakh an beiden Terminen gefeiert.

entscheidende Rolle. Je älter, um so ‚heiliger‘, in dem Sinne, dass der Baum nicht beschädigt werden darf und als Wohnstätte der *lu* gilt.

Steine und Felsen

Wenn man Hemis in nördlicher Richtung auf dem Weg nach Temisgam (vgl. Karte 3) verlässt, sieht man ein Bergmassiv aus rötlichem Stein (*dragmar*). Dies wird von den Dorfbewohnern als Wohnort der *lu* angesehen. Neben dem Gebirgsmassiv gibt es aber auch einzelne Felsblöcke oder Steine, in denen *lu* leben (*ludo*). Auf dem Feld gleich hinter dem Gompapa-Haus befindet sich zum Beispiel ein solcher Stein. Der, würde es sich nicht um einen *ludo* handeln, schon längst entfernt worden wäre, da er die Feldarbeit behindert. *Meme-le* Namgyal erzählt mir, dass es im Erdgeschoss (*dangra*) eines jeden Hauses, dort wo sich die Ställe für die Tiere befinden, stets einen großen Stein gibt, einen *ludo*, der nicht zerstört werden darf.

Herd

Wie schon zuvor erwähnt haben viele Häuser in Ladakh drei Stockwerke: Erdgeschoss, erster und zweiter Stock. Wenn es sich um eine wohlhabende Familie handelt, befindet sich auf dem Dach nicht nur der Altarraum (*chod khang*), sondern noch weitere Zimmer und eine zusätzliche Küche zu der im zweiten Stock befindlichen. Wobei die obere als Sommerküche und die sich darunter befindliche als Winterküche genutzt wird, da es dort auf Grund der im Erdgeschoss lebenden Tiere wärmer ist. In beiden Küchen gibt es einen Ofen (*thab*), der zum Einen als Wärmequelle dient und zum Anderen zum Kochen genutzt wird. Heutzutage sind diese Öfen fast ausschließlich aus Metall gearbeitet, traditionellerweise wurden sich jedoch aus Lehm gefertigt. Der Ofen in der Winterküche ist meist größer und aufwendiger verarbeitet. Früher war es weit verbreitet beim Bau eines Ofens aus Ton eine circa fünfzehn bis zwanzig Zentimeter hohe, rituelle Vase (*bumpa*) in den unteren Bereich einzubauen. Heutzutage wird dies immer seltener getan und meine älteren Informanten bekräftigten, dass sich nur noch in Öfen, die vor vielen Jahren gebaut wurden Vasen und somit *lu* befinden, denn nur in einem *thab* mit solch einer *bumpa* lebt ein *lu*.

Die *lu* sind nach Aussagen meiner Informanten wie die Menschen in den natürlichen Wechsel der Jahreszeiten eingebunden: der Erdboden wird nur für ein halbes Jahr kultiviert, so wie auch Wasser nur ein halbes Jahr lang in den Bewässerungskanälen fließt. Im Winter, wenn Boden und Wasser gefrieren, schlafen die *lu* und auch die Menschen ziehen sich in ihre Häuser zurück. „They [*lu*] belong to the annual cycle of renewal, growth, depletion and death; each spring they wake and each Winter they hibernate.“ (Day 1989: 62) Wobei mir meine Informanten erklärten,

dass die *lu* nur im zehnten Monat des tibetischen Kalenders schlafen (*ludog*).⁹⁰ Dies würde zum Beispiel auch erklären, warum ihnen am Neujahrstag geopfert wird. Es geht hierbei nicht nur um die Erneuerung des Jahres, der Fruchtbarkeit etc., sondern sie sind dann ‚aufgewacht‘. Der Sommer ist die Zeit, in der diese Gruppe von lokalen Gottheiten aus ihren Rückzugsgebieten zurückkehren (*lutheb*) und es besonders sinnvoll ist, Rituale zu ihren Ehren durchzuführen, da sie am Effektivsten sind. Dagegen kann ein Ritual der Menschen, welches zur Zeit der Winterpause der *lu* durchgeführt wird, sogar schädlich sein. Diese besonderen Tage sind in astrologischen Kalendern (*lotho*) oder in Büchern (Thubstan Shanfan 2002) eingetragen. Die Tatsache, dass *lu* – Schreine (vgl. Kapitel 2.5) auf den Feldern und den Vorratsräumen zu finden sind, deutet an, dass die *lu* in den Zyklus der Nahrungsherstellung eingebunden sind: von Wasser und fruchtbarem Boden zu der fertigen Ernte, die in den Vorratsräumen gelagert wird. Day (1989: 77) schreibt, dass *lu* – Schreine die lebensspendende Qualität der *lu* betonen. Mit anderen Worten, hier findet man eine weitere Verbindung zwischen *lu* und Fruchtbarkeit (vgl. Kapitel 2.3)

Die Darstellung der Lebensräume der *lu* in diesem Kapitel verdeutlicht, dass die *lu* von den Bewohnern Ladakhs als Hüter oder Wächter der Reinheit und der Unversehrtheit der Erde, Bäume, Gewässer und Häuser angesehen werden. Nach Ortner (1978b: 279) verkörpern sie aber gleichzeitig auch den Aspekt der Unreinheit, da sie auf Abbildungen als halb menschlich – halb Schlange dargestellt werden und Tiere im Allgemeinen als unrein gelten. Wie die Menschen streben auch die *lu* nach Reinheit, doch sind beide anfällig für Verunreinigung (*drib*; vgl. Kapitel 2.2) und verkörpern diese zusammen mit ihrer eigenen, angeborenen Reinheit. Diese Ambivalenz und zugleich Ähnlichkeit ist es, die die Beziehung zwischen Mensch, *lu* und Umwelt ausmacht. Wird ein alter *lu* – Baum beschädigt, wird der *lu* krank und der Mensch, der dies verursacht hat oder schlimmer, das ganze Dorf, ebenfalls. Durch geeignete Rituale muß diese Tabuverletzung wieder richtig gestellt und das Gleichgewicht zwischen Mensch und *lu* wieder hergestellt werden.

Die ausgedehnte Verbreitung der *lu* lässt keinen Zweifel an ihrer Bedeutung und der Häufigkeit des Kontaktes zwischen Mensch und *lu* im Alltag zu. Die Dorfbewohner kommen ständig mit ihren Lebensräumen in Berührung. Um mögliche Verärgerung der *lu*, die zwangsläufig immer wieder ungewollt und aus Unwissenheit geschehen kann, von vorneherein

⁹⁰ Im Buch der 100.000 Weißen *lu* (Wylie: *klu 'bum dkar po*) ist folgender Lebenszyklus der *lu* angegeben: im ersten Monat hören die *lu* der Religion zu, im zweiten werden sie willige Diener, im dritten führen sie Diskussionen untereinander, im vierten erneuern sie ihre Gesetze, im fünften erledigen sie sommerliche Arbeiten, im sechsten suchen sie nach Früchten, im siebten sammeln sie Früchte, im achten tragen sie ihre Kleidung, im neunten ernten sie Saft von den Bäumen, im zehnten sind sie untätig und schlafen, im elften verrichten sie winterliche Arbeit und im zwölften Monat bewachen sie ihre Reichtümer (vgl. Mumford 1989: 104).

zu mildern, werden ihnen prophylaktisch Opfergaben dargebracht und eigene kleine Schreine, sogenannte *lubangs*, errichtet.

2.5 *Lu* – Schreine (*lubang*)⁹¹

„Früher hatte jedes Haus in Ladakh einen Schrein für die *lu*. Sie befanden sie an zwei verschiedenen Orten: zum Einen fand man sie auf dem größten Feld einer Familie, zum Anderen im Lagerraum (*dzod khang*) eines Hauses. *Lubang* bedeutet ‚Haus des *lu*‘. Die Menschen in Ladakh glauben, dass man sich einen *lu* in sein Haus einladen kann, der dann für immer dort lebt und der Familie Reichtum und Wohlstand bringt.“⁹²

Der Begriff *lubang* leitet sich nach Days (1989: 164) Meinung von dem Wort *panga* ab.

The base of a god’s shrine is called *bang* and stores of grain in the floor of a storeroom are called *panga* (*bang ba*); the shrine to *lu* is called *lu store*, *lubang*.

Riaboff (1997: 342) allerdings schreibt, dass die Schreine „Häuser der *lu* (*lu khang*)“ heißen. Dollfuss (2003: 20) gibt beide Varianten als mögliche Übersetzung für den *lu* – Schrein an.

Äußerlich ähnelt der *lu* – Schrein den Schreinen für *lhas*, sogenannten *lhatos*. Wobei erstere meist keinerlei Dekoration aufweisen. Einige *lu* – Schreine, die ich aufsuchte, waren auf dem Dach mit kleinen weißen Steinen verziert, da *lu* die Farbe Weiß mögen, wie man mir erklärte. Auch die Opfergaben an die *lu* sind zum großen Teil weiß: Milch, Butter und Mehl.



Abb. 5: Neuer *lu* – Schrein (*lubang*).
(Likhir, 31.8.2006)

⁹¹ In Kapitel 1.2 habe ich *lu* – Schreine in Leh beschrieben, da sich diese von denen in Hemis im Aussehen nicht unterscheiden folgen hier keine weiteren Erläuterungen dazu.

⁹² Interview mit *amchi* Padma Gurmet am 15.9.2006 in Leh.

In das Innere eines solchen Schreins habe ich nie schauen können, da sie nur in Ausnahmefällen geöffnet werden, um den Inhalt zu erneuern oder auszutauschen. Den Berichten von verschiedenen *lamas* und *önpos* zufolge, befindet sich wie in einem traditionellen Herd eine befüllte rituelle Vase (*bumpa*) in den *lu* – Schreinen.⁹³ Ich habe von meinen Informanten verschiedene Aussagen erhalten. Ungefähr die Hälfte der Befragten war der Meinung, dass ein *lu* – Schrein der Wohnort der *lu* sei, die andere behauptete, dass die *lu* nicht *in* den kleinen Häusern leben würden, sondern in der Nähe und sich darin nur die Opfertgaben befinden.⁹⁴ *Önpo* oder *lama* (in seltenen Fällen auch ein Orakel) entscheiden, wo ein *lu* – Schrein gebaut werden soll. Meist befinden sie sich in der Nähe von Quellen oder auf den Feldern, da die *lu* für den Wasserhaushalt verantwortlich gemacht werden und damit auch für das Gedeihen der Saat und aus diesem Grund an solchen Orten Geschenke in Form von befüllten rituellen Vasen dargebracht werden. Den Bau eines *lu* – Schreines können Laien durchführen, aber nach Fertigstellung muss ein *lama* hinzu geholt werden, der ein Weihe-Ritual durchführt. Dieser setzt eine rituelle Vase in den Schrein, spricht bestimmte Gebete und lädt einen *lu* ein, in dem Haus sein Leben lang zu wohnen. Man könnte die *lu* – Schreine auch dahingehend interpretieren, daß sie erschaffen wurden, um die *lu* an einen festen Ort zu binden und dadurch zu kontrollieren. Dies könnte es den Menschen erleichtern, sie nicht durch unbedachte Handlungen zu erzürnen.

Hinter der Winterküche im ersten Stock eines traditionellen ladakhischen Hauses gibt es einen Raum, der als Vorratslager (*dzod khang*) genutzt wird, hier werden Fässer mit Gerste, Mehl und andere Dinge aufbewahrt. In einigen Häusern befindet sich in diesem Raum ein *lu* – Schrein, der mit den Schreinen, die ich in Leh, Hemis und Likhir im Freien aufgesucht habe, identisch ist.⁹⁵ *Lu* – Schreine sind nicht nur auf Privatgrundstücken gebaut, man findet sie auch im öffentlichen Raum meist in der Nähe von Quellen. Kurz bevor man das Kloster Rizong in der Nähe von Hemis erreicht, trifft man zum Beispiel auf eine unterirdische Quelle, die das Kloster mit Wasser versorgt. Daneben ist ein *lu* – Schrein von den Mönchen errichtet worden, um den kontinuierlichen Fluss der Quelle zu garantieren.

Es zeigt sich, dass *lu* – Schreine sowohl Privatpersonen als auch einer Dorfgemeinschaft gehören können. Nur selten werden neben den rituellen Vasen im Inneren des Schreins Opfertgaben an den Schreinen dargebracht und wenn, dann in Form von Räucherwerk (*sangs*). Sobald man einen *lu* – Schrein errichtet hat, muss dieser stets sauber gehalten werden und es ist

⁹³ Auch bei anderen tibetischen Gemeinschaften, wie zum Beispiel den Sherpa in Nepal, spielt die *bumpa* im Zusammenhang mit den *lu* – Schreinen eine wichtige Rolle und ist dort unter anderem mit Weizen, Gerste, Gold, Silber und Perlen bestückt (vgl. Fürer-Haimendorf 1964: 267). Auf den genauen Inhalt der Vasen in Ladakh gehe ich in Abschnitt 5.1.2 ein.

⁹⁴ Mills (2003: 151) schreibt, dass sich die *lu* in den langen und kalten Wintern zum schlafen in diese kleinen Häuser zurückziehen.

⁹⁵ So war es der Fall in den Häusern, die ich besuchte. Mills (2003: 156) hingegen schreibt, dass *lu* – Schreine im Erdgeschoss zu finden sind.

nicht erlaubt als unrein angesehene Speisen oder Getränke wie Zwiebeln, Fleisch und Alkohol in seine Nähe zu bringen. Diese Dinge müssen auch im Vorratsraum weit entfernt von solch einem Schrein aufbewahrt werden.⁹⁶ Von einer Besonderheit im Zusammenhang mit diesen kleinen Häusern berichtete mir Spalzes:

“Wenn eine Frau heiratet und ihr väterliches Haus verlassen muss, um in das Haus ihres Mannes zu ziehen, ist es ihr nicht erlaubt zum *lubang* der neuen Familie zu gehen. Tut sie es trotzdem werden Tiere in dem neuen Haushalt sterben. Meine Mutter tat dies, sie ging zum *lubang*, weil sie es nicht besser wusste, daraufhin starben drei Kühe ihrer neuen Familie ohne ersichtlichen Grund. Meine Mutter suchte einen *önpo* auf und dieser sagte: ‚Du hast den *lu* geschadet!‘ Ich schwöre, dass dies eine wahre Geschichte ist, meine Mutter hat sie mir selber erzählt.“⁹⁷

Es scheint, dass eine Frau eines anderen Haushaltes eine Verunreinigung (*drib*) für die *lu* im neuen Haushalt, in den sie eingeheiratet hat, darstellt und ihr es aus diesem Grund nicht erlaubt ist in die Nähe des fremden *lu* – Schreines zu gehen.

Der *amchi* Rigzin Wangtak, der in Hemis ein neues Haus gebaut hat, hat wie viele andere moderne Ladakhis keinen *lu* – Schrein darin errichtet, obwohl seine Familie in dem alten traditionellen Haus einen besaß. Er erklärte mir, dass die Menschen sich verändert hätten und es den *lu* heute nicht mehr erlauben würden, in den Häusern zu leben. Auf meine Frage, aus welchem Grund er keinen neuen *lu* – Schrein errichtet habe, antwortete er mir, dass die *lu* sehr gefährlich sein könnten und dem Menschen Schaden zufügen, falls ihr Wohnort, in diesem Fall der *lu* – Schrein nicht sauber gehalten und verehrt werde. Das heißt, dass ein *lubang* im Haus die regelmäßige Durchführung von Ritualen erfordert und ständige Achtsamkeit, den *lu* nicht zu erzürnen. Damit verbunden ist die Gefahr von den *lu* bestraft zu werden. Um sich diese Gefahr nicht zusätzlich aufzubürden, sehen viele neue Hauseigentümer von dem Bau eines *lu* – Schreins ab. Dies zeigt eine soziale Veränderung durch den Einzug der Moderne an.

Da sowohl in neuen Häusern als auch in alten traditionellen Häusern von ärmlichen Familien meist kein *lu* – Schrein und auch keine rituelle Vase im Ofen für die *lu* vorhanden ist, vermute ich, dass die Bewohner dies nicht nur wegen einer erhöhten Gefahrenquelle unterlassen. Es sind auch finanzielle Gründe mit im Spiel, denn wer einen *lu* – Schrein im Haus besitzt, muss mindestens einmal im Jahr ein *lu* – Ritual durchführen lassen, welches Geld kostet.⁹⁸ Außerhalb der Häuser werden *lu* – Schreine nach wie vor gebaut: in Leh, in unmittelbarer Nähe einer Quelle, und in Likhir, etwas unterhalb des Klosters, entdeckte ich zwei neu errichtete *lu* – Schreine (vgl. Abbildung 5). Über den Aspekt des Reichtums, der mit den *lu*, wie in der

⁹⁶ Im Gegensatz zu den *lha*, denen an ihren Schreinen (*lhatos*) zu feierlichen Anlässen Alkohol geopfert wird, mögen *lu* keinen Alkohol.

⁹⁷ Interview mit Rechtsanwältin Spalzes am 3.9.2006 in Leh.

⁹⁸ In vielen traditionellen Gesellschaften werden teure Rituale durch billigere und oft modernere Varianten ersetzt.

Einleitung beschrieben, in Verbindung steht, haben mir meine Informanten keine weiteren Auskünfte geben können. Ich denke in diese Richtung wären weitere Forschungen nötig.

Mit den Lebensräumen der *lu* verbunden gibt es in Ladakh, besonders in den Dörfern, verschiedene Tabus, die zur Wahrung des so wichtigen Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* eingehalten werden sollten. Auf diese gehe ich im Folgenden ein, um darzustellen wie die Menschen in einer tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft ihr Verhältnis untereinander und zu den *lu* durch Tabus strukturieren.

3. Tabus im Zusammenhang mit den *lu*

Wie das vorherige Kapitel verdeutlicht, werden die *lu* von den Dorfbewohnern in Hemis als Hüter oder Wächter der Reinheit und Unversehrtheit der Erde, Gewässer und Häuser angesehen. Durch verschiedene Handlungen der Menschen können die *lu* verunreinigt (und damit verärgert) oder verletzt werden, was negative Konsequenzen für diese Personen zur Folge hat. Um Schaden in verschiedener Form durch die *lu* zu verhindern, müssen die Bewohner Ladakhs gewisse Regeln, Tabus, beachten. Wobei ein Tabubruch immer mit einem moralischen, sozialen oder örtlichen Fehlverhalten des Menschen einhergeht. Man könnte daher das Aufstellen eines Tabus durch die Gemeinschaft mit sozialer Kontrolle vergleichen. Eine analytische Erörterung der im Zusammenhang mit den *lu* bestehenden Tabus unter Zuhilfenahme des Tabukonzeptes von Valerie (2000) schließe ich der Beschreibung der Praxis in Hemis an.

In Verbindung mit den *lu* kommen verschiedene Tabus zum Tragen. Einerseits betreffen sie Handlungen der Menschen, die oft im Zusammenhang mit Verunreinigung der *lu*, vor allem ihrer Lebensräume, stehen. Andererseits geht es um das Tabu, nicht öffentlich über die Krankheiten, die von den *lu* verursacht wurden, zu sprechen. Wobei hier nicht nur die betroffenen Personen einer *lu* – Krankheit Stillschweigen über ihr Problem bewahren, sondern auch Menschen, die keine aktuellen Schwierigkeiten mit den *lu* haben, waren mir und meinen Fragen gegenüber nicht sehr aufgeschlossen. Dieses Verhalten fällt mir unter anderem bei Wangyal, meinem Vermieter in Leh auf. Erst nachdem ich schon einige Zeit bei ihm wohne, verrät er mir zögerlich, dass sich im hinteren Teil des Gartens ein *lu* – Schrein befindet. Auch mit der Preisgabe weiterer Informationen bleibt er während meines gesamten Aufenthaltes zurückhaltend. Meist verweist er mich auf einen *önpo*, wenn ich ihm Fragen im Zusammenhang mit den *lu* stelle. Die rituellen Spezialisten, *önpo*, *lama*, *amchi* und Orakel, wissen wie man mit den *lu* umzugehen hat und ihren Schaden abwehren kann. Laien sind dagegen dazu nicht in der Lage, da sie dieses Wissen nicht besitzen. Dies weist auf eine Art soziale Hierarchie hin, die mit den *lu* verknüpft ist: die, die das Wissen haben sind weniger gefährdet als die Laien, die den *lu* direkt und ohne Schutz ausgeliefert sind.

Vermeidungstabus sind sowohl in die Kosmologie als auch in die Gesellschaftsstruktur der Ladakhis eingeschrieben. Diese sozio-kosmische Ordnung wird bestimmt durch soziale und moralische Verhaltensweisen, die nicht nur auf die Beziehung Mensch – *lu* einwirkt, sondern direkt auch mit der sozialen Struktur verbunden ist: bei Übertritt eines Tabus muß ein ritueller Spezialist aufgesucht werden, denn dieser hat, durch sein Wissen und das Durchführen von Ritualen, Kontrolle über die *lu*. Ein Tabu bezeichnet eine Handlung oder Verhaltensweise, die untersagt ist. Jeder im Dorf weiß mit welchen Konsequenzen gerechnet werden muss, falls man

gegen diese verstößt. Deshalb hält sich ein Großteil der Bevölkerung an die im Zusammenhang mit den *lu* bestehenden Vorschriften.

„Wir sollen den *lu* keinen Schaden zufügen, wir sollen Quellen nicht verschmutzen, wir sollen keine Fische und Eidechsen töten, sondern uns um die *lu* kümmern. Aber heutzutage kümmern die Menschen sich nicht mehr um die *lu* und bekommen aus diesem Grund mehr und mehr Probleme.“⁹⁹

3.1 Das Tabu der Verletzung bzw. Tötung der *lu* oder der Zerstörung ihrer Behausung

Physische Verletzungen der *lu* können nach Aussagen der Laien und Spezialisten durch verschiedene Handlungen der Menschen erfolgen. Bäume, in denen *lu* leben, die gefällt oder von denen Äste abgesägt werden, verletzen die darin lebenden Wesenheiten. Aus diesem Grund gilt es in Hemis als tabu, Wacholderbäume, Weiden oder deren Zweige abzusägen. Ebenso kann den *lu* durch das Pflügen des Erdbodens an ungünstigen Tagen physischer Schaden zugefügt werden. Ein *önpo* benennt anhand seiner Tabellen und Kalender den günstigsten Zeitpunkt zum Bewirtschaften der Felder. Hierbei handelt es sich um Tage, an denen der Pflug den *lu* keinen Schaden zufügen kann, da sie sich an anderen Orten aufhalten. Aus diesem Grund wird es als Tabu angesehen, den Acker zu pflügen ohne einen geeigneten Tag dafür beim *önpo* erfragt zu haben.¹⁰⁰ Dies gibt dem *önpo* eine entscheidende Rolle selbst in Subsistenzgrundfragen.

Etwas außerhalb von Hemis gibt es in nördlicher Richtung ein rötliches Gesteinsmassiv, welches von den Dorfbewohnern als Wohnstätte der *lu* angesehen wird. Die Verlängerung der Straße von Hemis nach Temisgam ist in Planung und auf kurzer Strecke wurde der Bau auch schon umgesetzt. Dafür müssen und mussten Teile des Gesteinsmassives gesprengt werden. Einige Bewohner von Hemis waren und sind immer noch gegen den Bau dieser Straße, da sie der Meinung sind, dass die *lu* durch die Sprengarbeiten unterschiedlichen Schaden erleiden: sie können einen Schock erhalten (*lu drogshes*), müssen fliehen, da ihre Behausung zerstört wurde, oder sie erleiden physische Verletzungen. Nach Aussagen der Bewohner sind die *lu* auf jeden Fall verärgert und lassen dies den Verursacher spüren, was auch die gesamte Dorfgemeinschaft treffen kann. Die Arbeiter des Straßenbaus berichteten, dass es sehr schwierig sei diese Felsen zu sprengen, schwieriger als in anderen Gebieten, so, als ob es irgendeinen inneren Widerstand in den Felsen geben würde. Zudem machen sie sich Sorgen, dass es bei dem weiteren Bau dieser Straße zu Unfällen kommen könnte.

Schuldirektor Tsering Dorje berichtet mir von einer Nachricht im Radio: ein *rinpoche* ließ bekannt geben, dass es Schaden bringt, wenn man die Früchte des Sanddornstrauches (*tsesta*

⁹⁹ Interview mit Tsering Dorje am 7.9.2006. in Hemis.

¹⁰⁰ Interview mit *önpo* Paljur am 7.9.2006 in Hemis.

lulu) pflückt, weil dies die *lu* verärgern würde. Dies war ein großer Schock, denn die Früchte finden in Ladakh vielfältige Verwendung, unter anderem zur Safftherstellung. Nach einigen Tagen wurde jedoch eine Entwarnung im Radio durchgegeben: der besagte *rinpoche* gab bekannt, dass er solch eine Aussage nie getroffen hätte. Hier bleibt die Frage offen, ob es sich wirklich um ein Missverständnis handelte oder es zu Verhandlungen zwischen einer modernen pragmatischen und der „volksreligiösen“ Auffassung kam und der *rinpoche* auf Grund des Drucks verschiedener Seiten, seine Aussage zurückziehen musste.

Wenn eine Familie in ein neues Haus umzieht und sich entschieden hat ihren *lu* – Schrein aus dem alten Haus mitzunehmen, bzw. den alten abzureißen und einen neuen zu erbauen, muss ein *lama* oder *önpo* den im alten Schrein lebenden *lu* in einem rituellen Spiegel (*melong*) ‚einfangen‘, um ihn dann spätestens nach einem Monat in einer speziellen Zeremonie in den neuen Schrein zu transferieren. Hierzu müssen bestimmte Gebete rezitiert werden.¹⁰¹ Wenn diese Regeln nicht eingehalten werden kann es nach Aussage der Laien und Spezialisten passieren, dass der *lu* den Familienmitgliedern Schaden zufügt.¹⁰² Obwohl solch eine Transferierung früher eine gängige Praxis war, entschließen sich heutzutage nur sehr wenige Familien einen neuen *lu* – Schrein in ihrem Haus zu errichten (vgl. Abschnitt 2.5).

Das absichtliche oder unabsichtliche Töten eines Tieres, dass als Manifestation eines *lu* angesehen wird, wie zum Beispiel Eidechsen, verärgert die *lu* in ganz besonderem Maße und wird von den Bewohnern in Hemis als ein wichtiges Tabu angesehen. Nach Aussagen des Großvaters meines Übersetzers sind alle Fische in Hemis eine Art von *lu* (*lu rigs*) und wenn man diese isst, bekommt man Lepra, Ausschlag und viele andere Probleme in der eigenen Familie und im Dorf. Ich frage ihn nach den oft aus Nepal stammenden Aushilfskräften, die zur Erntezeit in Hemis wohnen und arbeiten, ob sie Probleme mit den *lu* haben, denn von verschiedenen Informanten hörte ich, dass sie manchmal Fische im Fluss angeln:

„Es gibt keine Berichte über Menschen von außerhalb, die Probleme mit den *lu* haben, weil sie nicht an die *lu* glauben. *Lu* und *sabdag* schaden uns, wenn wir an sie glauben, dann müssen wir gute Dinge für sie tun, sonst schaden sie uns. Wenn wir nicht an sie glauben, bringen sie uns keinen Schaden sind uns aber auch nicht hilfreich.“¹⁰³

3.2 Das Tabu der Verschmutzung/ Verunreinigung

Lu – Schreine und Quellen (*chumig*) müssen stets reingehalten werden. Im Falle einer Quelle bedeutet dies, nicht die Hände oder sonstige Körperteile und Wäsche darin waschen, auf keinen

¹⁰¹ Die Bücher in denen diese Texte zu finden sind heißen: *Sde brgyad gser skyem*, *Bsnang brgyad* und *Bgris btsegs pa* (Wylie).

¹⁰² Interview mit *lama* Dorje aus Likhir am 4.9.2006 in Leh.

¹⁰³ Interview mit *meme-le* Dorje am 4.10.1006 in Hemis.

Fall hinein urinieren und keine Wunden darin auswaschen, so dass Blut in das Wasser gelangt. Dies sind Handlungen, die von all meinen Informanten, Laien und Spezialisten als tabu angesehen werden. Zudem sollte man sein Lager nach Aussagen der Dorfbewohner in Hemis nicht in der Nähe einer Quelle aufschlagen, da auch dies schon die *lu* verärgern kann. Für das Sauberhalten von *lu* – Schreinen, welches vor allem beinhaltet, dass keine als unrein angesehenen Speisen und Getränke wie Knoblauch, Zwiebeln oder Alkohol in unmittelbarer Nähe des Schreins aufbewahrt werden, sind nach Kunzes Aussage meist die Frauen verantwortlich, vor allem, wenn sich der Schrein im Haus befindet. Dies hat allein praktische Gründe, denn die Frau ist diejenige, die sich um die häuslichen Angelegenheiten kümmert. Der Mann hat oft außerhalb des Hauses Pflichten zu verrichten. Dies hat nicht zur Folge, dass Frauen öfter von *lu* – Krankheiten betroffen sind als Männer, wie Kunzes mir versicherte.

Wenn in einem Herd (*thab*) eine rituelle Vase (*bumpa*) eingebaut wurde, dann lebt in diesem ein *lu* und es kann leicht geschehen, dass man diesen verunreinigt bzw. verärgert, indem Milch überkocht oder Fleisch in das offene Feuer fällt. Wie einige Interviewpartner in Hemis mir versicherten mögen die *lu* jene Gerüche, die bei dem Verbrennen entstehen, überhaupt nicht. Tsering Dorje erklärte mir, dass auch das Kochen von Buttermilch zur Herstellung von Käse (*labo*) ein Tabu sei, da der Geruch, der dabei entsteht, von den *lu* verabscheut wird und Komplikationen mit ihnen hervorrufen kann. Wobei sich jedoch, wie ich beobachten konnte, nicht alle in Hemis an diese Regel halten: im Gompapa-Haus zum Beispiel wurde mehrmals in der Woche diese Art von Käse hergestellt. Auch der Gestank, der bei der Verbrennung von Müll entsteht, welches in Ladakh eine weitverbreitete Methode der Müllbeseitigung darstellt, ist den *lu* zuwider, weshalb laut Tsering währenddessen oder kurz darauf stets Wacholder verbrannt werden muss, um die *lu* wieder zu besänftigen.¹⁰⁴

In der Literatur über Ladakh fand ich noch einige weitere Tabuvorstellungen, die mir bei meiner Feldforschung in Hemis nicht begegneten: zum einen sind *lu* laut Pirie (2007: 94) beleidigt, wenn verheiratete Frauen aus anderen Haushalten, also auch potentielle Schwangere, sich zu dicht an einen *lu* – Schrein begeben. Stellt also Schwangerschaft eine Gefahr für die *lu* dar und dadurch auch für die labilere Gesundheit schwangerer Frauen? Ebenso schreibt Pirie, dass es in einigen Dörfern für verheiratete Frauen gefährlich ist, in die Nähe von Quellen oder Bäumen zu kommen. Weitere Vermeidungsregeln für schwangere Frauen bestehen darin, dass es ihnen in einem Zeitraum von sieben Tagen nach der Entbindung nicht gestattet ist, in die Küche des Hauses zu gehen, bzw. Kochgeräte zu berühren, da die im Herd wohnenden *lu* dadurch verunreinigt werden. Außerdem soll die Frau erst dreißig Tage nach der Geburt das Haus zum erstenmal verlassen, unter anderem, um die *lu* durch den Wochenfluss nicht zu verunreinigen

¹⁰⁴ Informelles Gespräch mit Wangyal am 5.10.2006 in Leh.

und zu erzürnen (vgl. Kuhn 1988: 160). Nach dieser Zeitspanne müssen Rauchopfer (*sangs*) zu Ehren der *lha* und *lu* verrichtet werden. Auch der Vater hat nach der Geburt, wenn er das Haus verlässt, einige Tabus in Bezug auf die *lu* zu beachten: Vohra (2000: 155) berichtet, dass der Mann sich einen Monat keiner Frischwasserquelle nähern oder einen Fluss oder bestimmte Bewässerungskanäle (*yurba*) überqueren sollte, denn dies würde die *lu* verärgern und jeglicher Verstoß könnte den Wasserstand herabsetzen. Hinsichtlich der bestehenden Tabus nach einer Geburt schreibt Bärnreuther (2008: 18):

[...] these restrictions are an ideal that was adhered to earlier. Today the observance of them varies highly and most of these rules are broken. *Sangs*, for example, is usually conducted after two to three days (latest after 15 days) after delivery whereupon the women leave the house and continue their normal work. “*In summer I had to go and water the fields so I just did the sangs and went out.*” Also, their husbands do not follow any specific restrictions anymore: “*Old apis [grandmother] and memes [grandfather] tell that after delivery the husband should not cross the water. Now this rule is broken.*” Only people that are in direct contact to *lha* (*lhaba* and *lha bdag pa*¹⁰⁵) reported still conforming to these rules.

Ähnliche Vorschriften, die nach einer Geburt im Zusammenhang mit den *lu* gelten bzw. gegolten haben, gibt es auch bezüglich eines Todesfalls in der Familie: der Ehepartner des oder der Verstorbenen sollte sich im Zeitraum eines Monats keiner Quelle nähern und keine Flüsse überqueren (vgl. Vohra 2000: 155). Day (1989: 201) schreibt in diesem Zusammenhang, dass die beste Zeit zum Sterben der Winter sei, da der Körper durch die Kälte bis zum Zeitpunkt der Verbrennung¹⁰⁶ nicht verwest und die *lu* zu dieser Jahreszeit schlafen und demzufolge nicht durch den toten Körper verunreinigt werden können.

Jedes, der bis hierher beschriebenen Tabus, steht in Zusammenhang mit der Vorstellung von Verunreinigung (*drib*).¹⁰⁷ Zum einen wird diese Verunreinigung mit dem menschlichen (und im speziellen dem weiblichen) Körper in Verbindung gebracht, zum anderen mit der Verunreinigung, die nach einer Geburt und einem Todesfall besteht (vgl. Kapitel 2.2). Verunreinigung wird also auch in dem Sinne verstanden, daß sie den menschlichen Körper schwächt, und dieser somit einer potenziellen Verärgerung der *lu* noch weniger standhalten würde. Die Frauen und auch Männer, die sich in dieser Zeit in einem verunreinigten Zustand (*drib*) befinden, sollen durch die genannten Tabus von den *lu* ferngehalten werden, um diese nicht ebenso der Verunreinigung auszusetzen, die sie verärgern würde, was sich wiederum negativ

¹⁰⁵ “The *bdag pa* is responsible for changing the *lha to* of the *yul lha* every year. This duty is a hereditary function.” (Dollfus 1996: 10)

¹⁰⁶ Im Gegensatz zu den Bestattungsriten in Tibet findet in Hemis keine ‚Himmelsbestattung‘ statt.

¹⁰⁷ Für weitere Beispiele im Zusammenhang mit der Verunreinigung im allgemeinen ladakhischen Kontext empfehle ich Mills (2003: 206-14).

auf die Menschen auswirken würde. In der Zeit der Verunreinigung nach einer Geburt oder einem Todesfall, übernehmen andere Mitglieder der *phaspun* – Gruppe (sie verehren den gleichen Schutzgott) Tätigkeiten, wie Feldarbeit, die die verunreinigten Personen nicht durchführen dürfen. Aber auch soziale und rituelle Handlungen, die von der Familie zum Beispiel nach einer Geburt erwartet werden, unter anderem das Bewirten von Gästen und die Durchführung von Rauchopfern im Altarraum und am *lu* – Schrein (wenn vorhanden), werden von Mitgliedern dieser Gruppe übernommen (vgl. Mills 2003: 214).

Die in diesem Kapitel beschriebenen Tabus gilt es einzuhalten, um die *lu* nicht zu verletzen oder zu verunreinigen bzw. zu verärgern und somit Schaden abzuwenden, der bei Nichteinhaltung durch die lokalen Gottheiten entstehen könnte. Eine Verunreinigung der *lu* kann nur durch entsprechende reinigende Rituale behoben werden (vgl. Kapitel 5). Es gibt jedoch Ausnahmen: zum Beispiel kann eine im Sommer verstorbene Person nicht bis zum Winter aufbewahrt werden, um sie zu einem für die *lu* günstigen Zeitpunkt zu bestatten. Durch eine rituelle Entschuldigung, auf die ich in Abschnitt 5.1 zu sprechen komme, kann einer Verunreinigung bzw. Verletzung der *lu* entgegengewirkt werden.

3.3 Das Tabu des Sprechens über eine *lu* – Krankheit

Nachdem ich einige Zeit bei *önpo* Paljur und seiner Familie lebte, frage ich ihn, ob es möglich wäre mir Namen von Personen in Hemis zu nennen, die an einer *lu* – Krankheit leiden. Denn in vielen Gesprächen mit unterschiedlichen Informanten wurden mir Fälle von Personen geschildert, die auf Grund verschiedenster Handlungen den Ärger der *lu* auf sich zogen (vgl. Abschnitt 4.4). *Önpo* Paljur antwortete, dass er mir auf keinen Fall Namen nennen könnte, da diese Person mich zuerst fragen würde, wer mir gesagt hätte, dass sie eine *lu* – Krankheit habe und dann würde er Ärger mit der Person bekommen. Denn niemand möchte über solch eine Art von Krankheit in der Öffentlichkeit reden. Dies weist eindeutig daraufhin, daß eine *lu* – Krankheit mit sozialem Stigma einhergeht (wie bei uns AIDS). Dies erklärt auch, warum Menschen nicht darüber reden wollen. Im Familienkreis und mit den engsten Freunden wird eventuell über das Problem und die Heilungsmöglichkeiten gesprochen und diskutiert, aber darüber hinaus versucht jeder Betroffene Stillschweigen zu bewahren.¹⁰⁸ Auch die ansonsten sehr schweigsame Frau des *önpo* sagt zu diesem Thema, dass niemand, der an einer *lu* – Krankheit leidet, öffentlich sagen möchte, dass es sich um eine solche handelt. Die Betroffenen würden behaupten, dass es sich um eine andere Krankheit handelt und *lu* als Ursache nicht erwähnen. Zudem wird allgemein an den Aufenthaltsorten der *lu*, vor allem an Quellen, nur leise

¹⁰⁸ Das Phänomen wird anhand der Fallbeispiele in Abschnitt 4.4 noch verdeutlicht.

oder am besten gar nicht gesprochen, um die lokalen Gottheiten nicht zu erzürnen. *Önpo* Paljur erklärt, dass diese Verschwiegenheit der betroffenen Personen daher rührt, dass keiner zugeben möchte, etwas Falsches getan zu haben, wie zum Beispiel eine Quelle verschmutzt und damit den Ärger der *lu* auf sich gezogen zu haben. Das Verhältnis zwischen der Krankheit und Heilung erlaubt es nicht, darüber zu sprechen, denn dies könnte entweder die Heilung verzögern oder die Krankheit verschlimmern. Es kann auch vorkommen, dass in einer Familie des öfteren *lu* – Krankheiten vorkommen und die übrigen Bewohner des Dorfes daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass diese Familie sich nicht in angebrachter Weise um die *lu* kümmert und aus diesem Grund andauernd von *lu* Schaden heimgesucht wird. Dies lässt die Familie in einem schlechten Licht erscheinen.¹⁰⁹ Außerdem besteht immer die Gefahr, dass die gesamte Dorfgemeinschaft durch den Zorn des verärgerten *lu* leiden könnte. Man kann in diesen Fällen von einem sozialen Tabu sprechen.

Ein *lama* erklärte mir, dass man gegenüber einer Person, die von einer *lu* – Krankheit betroffen ist, niemals erwähnen würde, dass sie ein schlechter Mensch ist, da sie etwas falsch gemacht hat und somit die *lu* verärgert hat. Obwohl man meist wisse, dass die Person von solch einem Problem betroffen ist, da diese Krankheiten zum großen Teil für alle sichtbar sind. Falls der Erkrankte einem nahesteht, es sich um ein Familienmitglied oder einen engen Freund handelt, sollten man in einer Art und Weise mit ihm reden, die ihn nicht verärgert. Man kann ihm sagen, dass man davon ausgeht, er habe eine *lu* – Krankheit und er solle zur Heilung ein Ritual durchführen lassen (*lustor* oder *sabdag döndröl*; vgl. Kapitel 5.1.4).

Der pensionierte Lehrer Namgyal in Hemis sprach bei *lu* – Krankheiten von einem ‚Geheimnis‘ (*sangwa*), das bei einigen betroffenen Menschen soweit führt, dass sie aus Scham für einen längeren Zeitraum ihr Haus nicht mehr verlassen, damit niemand aus der Nachbarschaft von ihrem Leiden erfährt. Auch Kuhn (1988: 165) berichtet davon, dass man „schlechte Krankheiten“ nicht nur vor ihr, sondern auch vor allen Nachbarn geheim zuhalten versuchte. In diesem Zusammenhang sollte erwähnt werden, dass es in Ladakh allgemein nicht üblich ist über persönliche Krankheiten zu sprechen, wobei es keine Rolle spielt, ob die Krankheit von böswilligen *lu* verursacht wurde oder es einen anderen Auslöser gab.

Krankheit ist ein mit negativen Werten besetzter Zustand, nicht nur wegen der dadurch entstehenden Belastung für die Familie, sondern auch, weil unausgesprochen damit immer die Vorstellung von „Schuldenlast“ früherer Leben verknüpft ist. (Kuhn 1988: 165)

¹⁰⁹ Interview mit *önpo* Paljur am 30.9.2006 in Hemis.

Ein wichtiger Grund, warum nicht über die Krankheiten gesprochen wird ist der Glaube, dass man diese dadurch verschlimmern kann. Sprache ist hier gleichzusetzen mit einem Sprechakt, einer Handlung (vgl. Tambiah 2002).

Alle beschriebenen Tabus zeigen eindeutig, dass der Glaube an die *lu* ein fester Bestandteil des dörflichen Alltags in Ladakh ist und es leicht passieren kann, dass der Mensch oder die gesamte Dorfgemeinschaft in Konflikt mit ihnen gerät. Um weitere Schlüsse aus den herrschenden Tabus ziehen zu können und die Aufgaben von Tabus zu verdeutlichen habe ich sie im folgenden Abschnitt in verschiedene bestehende Tabutheorien einbezogen.

3.4 Theorie des Tabus mit Bezug auf die *lu*

In diesem Abschnitt gehe ich zu Beginn kurz allgemein auf den Tabu Begriff und seine Herkunft ein. Im weiteren Verlauf beziehe ich mich hauptsächlich auf die Erörterung des Tabukonzeptes von Valerie (2000), um die mit den *lu* in Verbindung stehenden nonverbalen und verbalen Tabus näher zu beleuchten.¹¹⁰

Nach Zöllner (1997: 17) bedeutet Tabu¹¹¹ „genau markieren, kennzeichnen“ und wurde ursprünglich vor allem auf verbotene/ heilige Dinge angewandt, die sich durch ein Zeichen von gewöhnlichen Dingen abheben. Kapitän James Cook (zitiert in Zöllner 1997: 17) gab die Bedeutung des polynesischen Wortes als „gekennzeichnet, heilig, unberührbar“ wieder. Tabu steht also für alles Heilige, Geweihte und davon abgeleitet alles mystisch Unberührbare, Gefährliche, Unreine.¹¹² Während der Terminus zuerst nur in der Ethnologie gebräuchlich war, wurde er schließlich weltweit in viele Umgangssprachen übernommen (Deutsch, Englisch, Französisch etc.). Diese schnelle Übernahme des Wortes Tabu weist daraufhin, dass ungeachtet aller gesellschaftlichen und kulturellen Unterschiede, vergleichbare Phänomene sowohl in fernen Kulturen als auch in Europa und überall sonst auf der Welt zu beobachten waren, ohne dass bis dahin eine treffende Bezeichnung dafür existierte.

Das Konzept Tabu betreffend unterscheidet der *Duden* (1996: 1508) im heutigen Deutschen Sprachgebrauch zwei Grundbedeutungen:

¹¹⁰ Valerie (2000: 43-114) diskutiert anhand von Beispielen seiner eigenen Feldforschung in Indonesien verschiedene Tabutheorien (u.a. Durkheim, Freud, Douglas, Leach) und zeigt ‚Vor- und Nachteile‘ auf. Einige von diesen Theorien habe ich auf mein Material angewendet.

¹¹¹ Das Wort Tabu (ursprünglich tapu) und der dahinter stehende Sinn stammen aus Polynesien. Es ist eines der wenigen Lehnwörter, die das Englische von einer „unzivilisierten“ Sprachgemeinschaft übernommen hat. Kapitän James Cook hatte auf seiner Reise (1776-79) kultische Gebote wahrgenommen, die das religiöse, soziale und politische Leben der Polinesier und Melanesier stark beeinflussten. Von eben diesem Mann wurde der Begriff nach England eingeführt, von wo er sich schnell in andere Sprachen, u.a. Deutsch, Französisch, Italienisch, Finnisch, Japanisch und Spanisch, verbreitete (vgl. Kraft 2004: 34).

¹¹² Ich gehe in meiner Arbeit von der Definition für Tabu von Radcliffe-Brown (1965: 135) aus, die ich in Abschnitt 1.1.1 vorgestellt habe.

1. (Völkerkunde) Verbot, bestimmte Handlungen auszuführen, besonders geheiligte Personen oder Gegenstände zu berühren, anzublicken, zu nennen, bestimmte Speisen zu genießen. [...]
2. (Bildungssprachlich) Ungeschriebenes Gesetz, das aufgrund bestimmter Anschauungen innerhalb einer Gesellschaft verbietet, bestimmte Dinge zu tun. [...]

Diese Grundbedeutungen haben im heutigen Sprachgebrauch und in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen außerhalb der Völkerkunde und Religionswissenschaft nur noch wenig mit dem Konzept im ursprünglichen Verbreitungsgebiet des Wortes zu tun, wo es vorwiegend mit sakralen Bereichen, mit Wortmagie und dem Glauben an Dämonen verbunden war. Das Tabu verbot bestimmte Handlungen auszuführen. „Wer es durchbrach wurde außerhalb der Gruppe gestellt.“ (Kulfmey et al. 2005: 11) Diese sozial bedeutungsdvolle Verbindung von Tabueinhaltung bzw. -bruch und Gruppenzugehörigkeit bzw. Ausschluß aus der Gruppe kann auch auf das soziale Verhalten innerhalb einer tibetisch-buddhistischen Dorfgemeinschaft in Ladakh, wie in der von mir untersuchten von Hemis, bezogen werden. Leidet ein Dorfbewohner an einer *lu* – Krankheit, wissen meist alle im Dorf und darüber hinaus Bescheid. Keiner spricht offen mit der Person darüber, aber hinter deren Rücken wird über das damit einhergegangene Fehlverhalten spekuliert, allerdings kommt es hierbei nicht zu einem totalen Ausschluss aus der Gemeinschaft.

Nach Robertson Smith (1894) sind Heiligkeit („in the sence of restrictions in the relationship with the divine“) und Unreinheit („supernatural dangers ... arising ... from the presence of formidable spirits which are shunned like infectious disease“) zwei Arten von Tabu um die “in most savage societies no sharp line seems to be drawn.” (zitiert in Valeri 2000: 43) Der Grund dafür liegt darin, dass es in beiden Fällen im Umgang und Kontakt mit gewissen Dingen bestimmte Restriktionen gibt, deren Bruch übernatürliche Gefahren mit sich bringt. Nur in der Beziehung zu den Göttern wird der Unterschied zwischen Heiligkeit und Unreinheit sichtbar: heilige Dinge sind für den Menschen verboten, da sie den Göttern zugeordnet werden, unreine Dinge werden gemieden, weil sie von den Göttern verhasst sind. Heute wird allgemein anerkannt, dass Tabu und die Gefahr von Verunreinigung, welches immer eine Reaktion des tabuisierten Gegenstandes oder der Person ist, den gleichen Bereich erfassen (vgl. Valerie 2000: 44). Tabus fällt die Rolle zu, all diejenigen Phänomene einer Gesellschaft zu markieren, die sich für diese als gefährlich erweisen könnten (vgl. Kraft 2004: 40).

Douglas (1988) verbindet die Gefahr, die Tabu begründet mit einer Angst vor Unordnung. Jedoch muss Angst nicht der einzige Bestandteil der Einstellung sein, die Menschen einer Sache, welche als tabu gilt, gegenüber einnehmen. Auch Respekt kann ein Teil davon sein. Die *lu* werden zum einen als Wächter der Reinheit angesehen, verkörpern aber gleichzeitig auch einen Aspekt der Unreinheit, da sie auf Abbildungen als halb menschlich – halb Schlange dargestellt

werden und Tiere im allgemeinen als unrein gelten. Die Menschen bringen den *lu* auf Grund der Reinhaltung von Quellen, Flüssen, etc. großen Respekt entgegen, gleichzeitig besteht aber auch eine große Angst, dass durch bestimmte Handlungen (Tabubruch) diese Reinheit/ Ordnung durch die Menschen gefährdet ist und dies negative Konsequenzen haben kann. Unreine Handlungen wie das Urinieren in eine Quelle oder das Überqueren eines Bewässerungskanals nach der Entbindung eines Kindes verunreinigen bzw. erzürnen die *lu* und sind aus diesem Grund tabu. Diese Vorstellungen haben einen praktischen Hintergrund: Trinkwasser wird durch das Verschmutzen der Quelle mit Blut, Urin oder anderem verunreinigt, welches im gesamten Dorf zu Krankheiten führen kann. Im Grunde genommen ist die Erklärung der Ladakhis nur eine andere Sichtweise einer biologisch erklärbaren Tatsache. Auch die Tabus, die eine Frau nach der Entbindung betreffen, haben eine nachvollziehbare praktische Erklärung: Frauen sind nach der Entbindung entkräftet und das Gebot, sieben Tage nicht die Küche zu betreten und dreißig Tage nicht das Haus zu verlassen, bewahren sie vor zu großer Anstrengung, die ihr sonst womöglich von ihrer Familie und sich selbst zugemutet werden würde. Wie beschrieben werden diese Regeln jedoch heute kaum mehr eingehalten, welches vor allem darauf zurückzuführen ist, dass es heutzutage nicht möglich ist, die Arbeitskraft der Frau für mehrere Wochen zu entbehren.¹¹³ Tabus sind hier als Instrumente der sozialen Kontrolle zu verstehen, die das Funktionieren einer Gesellschaft oder Gruppe gewährleisten. Voraussetzung ist jedoch immer, dass die Tabus von Mitgliedern der Gesellschaft verinnerlicht und respektiert werden.

Kulturübergreifend scheinen Tabus gewisse ‚Wahlverwandtschaften‘ („elective affinities“; Valerie 2000: 48) zu besitzen. Vorwiegend betreffen diese den Körper in seinem Austausch mit anderen Körpern (durch Essen, Blut, Exkremete, etc.) und das Definieren von bestimmten grundlegenden sozialen Regeln, die an diesem Austausch beteiligt oder durch diesen symbolisiert werden. Im Zusammenhang mit den *lu* beziehen sich die Tabus auf einen Austausch zwischen Mensch und einer wesenhaften Umwelt, die durch die *lu* verkörpert wird. Diese Tabus können nicht nur durch die Tatsache erklärt werden, dass sie praktische Belange erfüllen, wie zum Beispiel das Sauberhalten der Quellen, da ansonsten das verschmutzte Trinkwasser den Dorfbewohnern schaden würde. Zusätzlich muss die Bedeutung der beteiligten Substanz (Urin, Blut, etc.) und der Person im Kontext eines Netzwerkes von Ideen und Praktiken berücksichtigt werden. Welche Bedeutung hat zum Beispiel Blut im Kontext einer tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft? Der Vorstellung nach, steht es immer in Verbindung mit einer moralischen Verunreinigung, wobei es sich um eine symbolische Vorstellung handelt, welche wiederum auf

¹¹³ Früher lebte die Großfamilie unter einem Dach oder wenigstens in der Nähe und es gab genug helfende Hände. Heutzutage werden die Kinder schon früh auf Internatsschulen geschickt und der übrige Teil der Familie lebt oft aufgeteilt in mehreren Häusern in verschiedenen Orten. Somit ist es oft nicht möglich, dass andere Familienmitglieder die alltäglichen Pflichten auf Feld und Hof der Wöchnerin übernehmen.

eine reales Interesse am körperlichen Wohlbefinden abzielt (denn verunreinigtes Blut kann eine Quelle verseuchen und die gesamte Gemeinschaft mit einer Krankheit infizieren).

Tabus können nicht ohne Bezugnahme auf die kosmologische Vorstellungen und die Klassifikationen von Dingen, die in der jeweiligen Gesellschaft existieren erklärt werden. Auf Grund dieser Tatsache entwickelte sich die „klassifikatorische“ Theorie des Tabus, die eng mit der Vorstellung von Freud verbunden ist, das Tabus ein Ausdruck einer ablehnenden oder unterdrückten Form von Moral sind. Seiner Meinung nach ist ein Tabu ein Verbot gegen starke Sehnsüchte, die zwar unterdrückt, aber nicht verdrängt wurden und im Unterbewusstsein weiter wirken. Zum Einen hat man Angst gegen die Verbote zu verstoßen, zum Anderen wünscht man sich gegen sie zu verstoßen. Diese Ambivalenz, die sich in Begehren und Entsagung ausdrückt, ist nach Freud das Wesen von Tabu. Valeri (2000: 59) ist allerdings der Meinung, dass „the attitude to taboos often seems remarkably free of that ‚fearful sense of guilt‘ which Freud thinks is inherent to taboo because of its moral character.“ Nach Valeries Beobachtungen auf einer indonesischen Insel finden Übertretungen von Tabus normalerweise nicht bewusst statt, sondern werden erst im Nachhinein durch die Interpretation von Unglück aufgedeckt. Auch ich konnte in Ladakh feststellen, dass ein Tabubruch, der stets aus einem moralischen, sozialen oder örtlichen Fehlverhalten resultiert, oftmals retrospektiv als Ursache und Diagnose für eine *lu* – Krankheit analysiert wurde. Erst wenn sich die Krankheit mit herkömmlicher Medizin nicht bessert und ein Spezialist (*önpo*, *lama*, *amchi* oder Orakel) durch verschiedene Techniken und Befragen des Patienten herausgefunden hat, dass es sich um ein Problem mit den *lu* handelt, kann eine Übertretung eines Tabus identifiziert werden. Ein Tabubruch wird eher als ein unfreiwilliger Fehltritt als ein absichtlicher Regelverstoß oder als das bewusste Eingehen eines Fehlers angesehen. Das von Freud vorausgesetzte Begehren, nach dem was tabuisiert ist, kritisiert Valerie. Nach Freuds Ansatz, alle Tabus mit Verboten zu identifizieren, ist das Vorhandensein solch eines Verlangens eine Selbstverständlichkeit, denn sonst wäre ein Verbot sinnlos (vgl. Valerie 2000: 60). Aber oft ist in der Praxis dieses Verlangen nicht zu erkennen, auch nicht in einer versteckten Form. Ich kann in keinem Fall der von mir untersuchten Tabus einen verkannten Wunsch erkennen. Warum sollte sich jemand unbewusst wünschen in eine Quelle zu urinieren oder nach einer Entbindung über einen Kanal zu springen? Es kann also nur ein Teil der Tabus mit der Theorie Freuds erklärt werden.

Douglas, eine Vertreterin der „klassifikatorischen“ Theorie, nimmt einerseits die Position ein, dass ein Vergehen (Tabubruch) als Verunreinigung behandelt wird, wenn die Strafe in Form eines Unglücks ausgedrückt wird, welches den Täter ohne menschliches Einschreiten befällt. Andererseits betrachtet sie Verunreinigung als Hilfsmittel, um Ordnung angesichts eines unordentlichen Zustandes einzuführen (vgl. Douglas 1966: 4). Ihr Bestreben ist es, das, was

Tabu begründet und was als dessen Strafmaßnahme fungiert, miteinander zu verbinden. „The argument is that what is rejected acquires some rejecting power of its own.“ (Valerie 2000: 70) Blut, dem die Qualität des Unreinen zugeschrieben wird, sobald es den Körper verlässt (insbesondere Menstruationsblut, Geburtsblut etc.), verunreinigt die Quelle und damit die *lu*. Diese Verunreinigung (*drib*) kommt in Form einer Krankheit auf den Verursacher zurück. Lepra als Folge eines Tabubruchs im Zusammenhang mit den *lu*, kann als die gravierendste Form von Verschmutzung interpretiert werden, die als Metapher für das Übertreten eines Tabus an dem Tabubrecher haftet. Die Beschreibungen von Verunreinigung (*drib*), im ladakhischen Kontext ausgelöst durch die Bewegung von gesellschaftlichen Akteuren zu Orten, die nicht mit bestehenden gesellschaftlichen Regeln harmonieren (zum Beispiel das Überqueren von Wasserkanälen nach der Geburt), stimmt größtenteils mit Douglas (1966: 56-57) Beschreibung von Tabu als „matter out of place“ (Abweichungen) überein, als Elemente, die nicht mit den etablierten gesellschaftlichen Kategorien konvergieren. Aber leider schneidet Douglas solche Handlungen (Tabubrüche) durch diese Kategorisierung vom alltäglichen Leben ab, da sie versäumt darauf einzugehen, dass verunreinigendes Verhalten bestimmte Konsequenzen hat. Für sie haben die Abweichungen keine wirklichen Auswirkungen auf die Welt, ihre Vermeidung beruht auf ihnen selber. Ein *lu* – Schrein zum Beispiel, muss in Hemis stets reingehalten werden, das heißt, es dürfen keine als unrein geltenden Lebensmittel wie Knoblauch oder Zwiebeln in seiner Nähe aufbewahrt werden. Geschieht dies trotzdem, handelt es sich um abweichendes Verhalten. Nach Douglas Theorie würde das Entfernen dieser unreinen Gegenstände genügen, um die Verunreinigung zu beheben. Doch dies ist nicht der Fall: die Verunreinigung bleibt trotz Entfernung bestehen, es benötigt eine anschließende Reinigung des Ortes durch Rauch- oder andere Opfer, um den *lu* – Schrein zu reinigen und die *lu* wieder friedvoll zu stimmen, so dass keine Gefahr von ihnen ausgeht.

Eine von Kristeva (vgl. Valerie 2000: 105ff) entworfene psychoanalytische Theorie besagt, dass Tabus mit Essen und Schmutz („dirt“) verbunden sind und aus diesem Grund automatisch eine (ambivalente) Beziehung zur Mutter, da diese als „feeder“ und „toilet trainer“ fungiert, beinhalten. Valerie (vgl. Ibid.: 108-9) kritisiert allerdings, dass sich diese Theorie nur auf wenige Tabus (vor allem biblische) anwenden lässt:

The undermining of the subject for which taboo provides a defence has to do with much more than a regressive relationship with the mother, even if it may ultimately be modelled after that relationship. The reason is, of course, that the subject is constituted by the entire spectrum of objectual relations dictated by the cultural order [...]

Dies verdeutlicht, dass Valeries (2000: 111) wichtigstes Argument auf das Phänomen Tabu und die verschiedenen Gefahren, die es begründen, bezogen, darin besteht, dass es immer im Zusammenhang mit dem Subjekt und den gegebenen Umständen verstanden werden muss. Es kann nicht losgelöst von diesen mit einer Theorie, die sich auf Forschungen in einem anderen Kulturkreis begründet, erklärt werden. Meist stellen solche Theorien nur einen Teilaspekt der Funktion von Tabu dar und, um zu einem umfassenderen Blick zu gelangen, müssen verschiedene Theorien in Kombination angewandt werden.

Krankheiten sind ein Ausdruck für einen Verlust der Vollständigkeit („integrity“) des Subjektes. Je wichtiger die Darstellung des Subjektes ist, um so größer ist das Potential, dass eine materielle ‚Untergrabung‘ („undermining“) des Körpers, zum Beispiel einer Krankheit, als eine ‚Untergrabung‘ des Subjektes aufgefasst wird. „The line between symbolic and material danger is thus blurred.“ (Valerie 2000: 112) Diese Aussage Valeries kann bei den Krankheiten, die den *lu* als Verursacher zugeschrieben werden, beobachtet werden. Mit ihnen geht immer ein soziales, moralisches oder örtliches Fehlverhalten der betroffenen Person einher, welches sich in Form einer meist äußerlich sichtbaren Krankheit äußert. Erkrankte Personen schämen sich ihres Verhaltens und reden nicht öffentlich über ihre Krankheit. Dieses Schamgefühl kann sogar soweit führen, dass sie sich nicht mehr aus ihrem Haus und unter Menschen trauen. Nicht nur ihr Körper, sondern ihr ‚Selbst‘ ist durch die Krankheit erschüttert und muss durch bestimmte Rituale wieder aufgebaut werden.

Im Vorangegangenen bin ich auf nonverbale Tabus, die als Teil eines sozialen Kodex einer Gemeinschaft, der festschreibt, welche Verhaltensweisen und Handlungen nicht ausgeführt werden sollen, angesehen werden, eingegangen (vgl. Zöllner 1997: 25). In der Forschungsliteratur der interkulturellen Tabuforschung wird jedoch von einem Tabubegriff ausgegangen, der zwischen diesen nonverbalen Tabus und den verbalen Tabus unterscheidet. Da die nonverbalen Tabusitten das religiöse und soziale Leben einer Gesellschaft beeinflussen und sich auf bestimmte Verhaltensweisen, Handlungen und Objekte beziehen, wirken die Tabus auch auf die Sprache. Es gibt also Themen über die nicht bzw. nur in etikettierter Form kommuniziert werden soll, sowie Wörter, die vermieden werden sollen. Dabei handelt es sich um solche Wörter, die aus religiös-aber gläubischen Gründen vermieden werden müssen oder nur unter bestimmten Bedingungen benutzt werden dürfen (vgl. Ibid.: 29). Wenn ein bestimmtes Verhalten vermieden werden muss, dann darf darüber auch nicht geredet werden.

Um Worttabus zu beschreiben und mögliche Gründe dafür aufzuzeigen, muss meist auf das ursprünglich dahinterstehende, nonverbale Tabu zurückgegriffen werden, wie auch auf die zugrundeliegenden sozialen, religiösen, kulturellen und psychologischen Gegebenheiten. (Balle 1990: 15)

Nonverbale Tabus, die die *lu* betreffen, wie zum Beispiel das Töten von Fischen oder das Fällen von Wacholderbäumen sind in Hemis verbreitet, wirken sich allerdings nicht so ausgeprägt, wie Zöllner es theoretisiert, auf die Sprache aus. Es gibt meiner Erfahrung nach keine Wörter, die im Zusammenhang mit den *lu* nicht benutzt werden sollten. Außer, dass es allgemein nicht üblich ist über die *lu* zu reden. Allerdings gilt es als ein verbales Tabu über die eigene *lu* – Krankheit öffentlich zu sprechen. Ebenso würde eine Person, die dem Kranken nicht nahe steht, diese in keinem Fall auf ihre Krankheit ansprechen, auch wenn diese offensichtlich ist. Das Verhalten, das die Gruppe bzw. die Familie um die betroffene Person entwickelt, steht im engen Zusammenhang mit der Krankheitstheorie, den Krankheitsmodellen. Schaden, für den die Dorfbewohner die *lu* verantwortlich machen, wird geheim zuhalten versucht, weil dieser mit negativen sozialen oder moralischen Lebens- und Verhaltensweisen assoziiert wird. Gleichwohl ist der Schaden durch sie weniger stigmatisiert als Schaden, der durch Klostersgottheiten verursacht wurde, denn bei diesen muss nach Meinung der Ladakhis massiv gegen religiöse Normen verstoßen worden sein. Zudem schützen verbale Tabus die Verbreitung eines sozial gefährlichen Themas, dem somit kein Platz im öffentlichen Raum des Bezugssystems gewährt wird.

Das verbale Tabu nicht über eine *lu* – Krankheit zu sprechen und damit verbunden die Tatsache, dass viele Bewohner Ladakhs meinen Fragen diesbezüglich nicht sonderlich aufgeschlossen gegenüberstanden, hängt aber auch damit zusammen, dass das Sprechen über nichtmenschliche Wesenheiten diese anlocken kann, was niemand provozieren möchte, um sich nicht potentieller Gefahr auszusetzen.¹¹⁴ Hinzu kommt die allgemeine Auffassung in tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften, dass ‚Klatschgeschichten‘ („gossip“) negative Auswirkungen haben können und aus diesem Grund vermieden werden sollten. Gegenstand von Geschwätz zu sein kann auf individueller Ebene zu mentalem, physischem oder ökonomischem Unglück führen. Auf gesellschaftlicher Ebene bedeutet dies, dass die unverminderte Ausbreitung von solchen Geschichten den sozialen Zusammenhalt beeinträchtigen kann¹¹⁵ (vgl. Childs 2004: 11).

Günther (1992: 48-49) beschäftigt sich mit Sprachmitteln in Tabudiskursen, die „das Verschleiern einer Aussage ermöglichen“. Dies kann nötig sein, wenn zum Einen, eine Person über ein Thema nicht sprechen möchte, aber muss; zum Anderen ein Sprecher etwas äußern will,

¹¹⁴ In Zentraltibet hatten Forscher vergleichbare Schwierigkeiten. Auch dort waren Informanten kaum bereit zum Thema Lokale Gottheiten und durch sie verursachte Krankheiten zu sprechen. Zur Zeit der Kulturrevolution waren Gespräche über dieses Thema gesetzlich verboten und auch heute noch fürchten sich die Menschen dort vor Bestrafung durch die Chinesen (vgl. Adams 2005: 90, 107).

¹¹⁵ Eine weitere Erklärung, warum Laien mir und den Fragen, die *lu* betreffend, nicht sehr aufgeschlossen gegenüberstanden, ist, dass sie sich nicht dazu befähigt fühlen über dieses Thema zu sprechen. Oft kam es vor, dass sie mich an einen *önpö*, *amchi* oder *lama* verwiesen, die sich nach ihren Worten mit diesem Thema auskennen und mir meine Fragen besser beantworten können.

aber ihm moralische, konventionelle oder gesellschaftliche Grenzen auferlegt sind. Als Ersatzmittel sieht Günther (1992: 52ff, 218ff) die Verwendung von Metaphern, Euphemismen und Fachvokabular, die Agensbetonung und Agensausparung, die Redewiedergabe und Rollenspezifikation, die Wortvermeidung und Vagheit, zusätzliche Angaben zur Einschränkung von Aussagen und die Verwendung von Proformen (hierunter versteht Günther sprachliche Ausdrücke, die andere ersetzen). Bezugnehmend auf mein Fallbeispiel in Abschnitt 4.4.1 kann ich Günther zustimmen. Kunzes umging Fragen, die ich bezüglich ihrer *lu* – Krankheit persönlich an sie richtete, indem sie einerseits sich selber als wirkendes Wesen ausnimmt (Agensausparung) und andererseits das Thema im Unklaren belässt, bzw. zwischenzeitlich die *lu* – Krankheit negiert und behauptet, es könne sich auch um Akne handeln.

3.5 Fazit

Bei der Befragung von betroffenen Personen, die an einer *lu* – Krankheit leiden, ist eine gewisse Skepsis angebracht hinsichtlich der Frage, ob es überhaupt möglich ist, direkte Hinweise auf tiefgreifende Tabus zu erhalten. Tabus bedeuten per definitionem selbstverständlich erscheinende soziale Verhaltensweisen, die man einhält, aber nicht genau kennt, so dass es im Grunde unmöglich ist, sie zu formulieren. Die richtige Funktionsweise von Tabus setzt in gewisser Hinsicht sogar deren Verdrängung im Bewusstsein der Handelnden voraus, da ja schon eine Identifizierung und Benennung eines Tabus einen Tabubruch bedeuten kann. Die jeweilige Sozialisation einer Gemeinschaft führt dazu, dass sie sich der eigenen Tabus meistens nicht bewusst ist und es für selbstverständlich hält, dass man über bestimmte Dinge nicht nachdenkt oder über bestimmte Dinge nicht redet. Zudem ruft das Tabu Verhaltensregeln hervor, die teilweise über Jahrhunderte überliefert wurden und deren Ursprung, Sinn und Zweck den einzelnen Mitgliedern einer Gemeinschaft nicht mehr bewusst sind. Zum Teil führt dies dazu, dass sich Tabus auflösen. Bemerkbar macht sich dies zum Beispiel bei dem Tabu, welches bei der Herstellung von Käse in Hemis besteht. Einige der Familien halten sich nicht mehr an dieses Tabu. Da es ihrer Erfahrung nach zu keinerlei negativen Konsequenzen führt, fahren sie mit der Herstellung fort und missachten das traditionelle Tabu.

Nach Kraft (2004: 118) haben die unterschiedlichen Funktionen, die dem Tabu von verschiedenen Theoretikern zugeordnet wurden, einen gemeinsamen Gesichtspunkt: „An der Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft tragen Tabus – neben Ritualen, Mythen, Religion, Wirtschaftsform etc. – zur individuellen wie auch kollektiven Identitätsbildung bei.“ Nach Gells (1979: 136-37) Worten: „Taboo does more than express the self: it constitute the self. [...] A category of persons exists precisely because they are the only ones to observe a certain taboo.“ Da Hemis auf Grund seines großen Vorkommens an Wacholderbäumen und Quellen als *lu* – Ort

(*lusa*) bezeichnet wird, sind Tabus und Rituale, die im Zusammenhang mit den *lu* bestehen, hier besonders ausgeprägt. Dies stärkt das Gemeinschaftsgefühl des Dorfes und grenzt es von anderen Dörfern ab. Nach eigenen Aussagen der Dorfbewohner geht es ihnen in Hemis besser als den Menschen in anderen umliegenden Dörfern. Da sie sich den *lu* gegenüber angemessen verhalten, werden sie zum Beispiel nicht von Wassermangel geplagt.

Aus der Funktion der Identitätsbildung ergibt sich auch zugleich das Motiv für einen Tabubruch: Tabus sichern Identität, Tabubrüche ermöglichen Weiterentwicklung. „Tabubrüche sind geradezu Indikatoren für Identitätsveränderung.“ (Kraft 2004: 177) Ich denke, solch ein Indikator für eine Identitätsveränderung in Hemis ist bei der Auflösung von Tabus, die nach einer Geburt bestehen, zu beobachten. Die Arbeitsaufteilung der Menschen in dem Dorf verändert sich: Frauen, die früher hauptsächlich für Haus und Kinder zuständig waren, müssen mittlerweile viele andere Tätigkeiten übernehmen. Aus diesem Grund kommt es zu Tabubrüchen, die belegen, dass sich die Sozialstruktur der Gesellschaft verändert.

Alle in diesem Kapitel beschriebenen Tabus wirken auf verschiedene Ebenen im Leben der dörflichen Gemeinschaft in Hemis ein: auf das ökologische und religiöse Bewusstsein, soziale Umgangsweisen und auf Reinheitsbestimmungen in Verbindung mit der Vorbeugung von Krankheiten. Zum Beispiel wirkt sich nicht nur allein die Tradition der strikten Trennung des Abwassersystems vom Wasserkreislauf und die Technologie der Kanäle auf die Reinheit der Bewässerungskanäle bis zum tiefsten Punkt des Dorfes aus, sondern auch die oben genannten Tabus und Verhaltensregeln.¹¹⁶ Hierbei handelt es sich um einen funktionalistischen Erklärungsansatz, wobei aber, wie schon erwähnt, Tabus auch als Instrumente der sozialen Kontrolle verstanden werden, die das Funktionieren der Dorfgemeinschaft gewährleisten. So bieten Tabus den Personen, die sie brechen und somit die *lu* verunreinigen, verärgern oder verletzen (welche sich dann wiederum mit Krankheit oder anderem Schaden am Verursacher rächen) eine Strategie die Schuld am Geschehen sich selbst zuzuschreiben. Diese Person ist Verursacher der schlimmen Krankheiten/ Ereignisse und besitzt somit Einfluss, wenn auch einen negativen. Durch verschiedene Maßnahmen, die ich in Kapitel 5 thematisiere, kann die Person versuchen das Geschehene zum Besseren zu wenden. So gesehen steht mit Hilfe der Tabus und ihren Folgen ein Erklärungssystem und ein Bewältigungsansatz für teilweise real

¹¹⁶ Vergleichbar ist die Prägung des ökologischen Bewusstseins der Ladakhis durch die *lu* mit einer Legende im Hinduismus, mit deren Hilfe es gelang, das öffentliche Interesse der Bevölkerung für die starke Verschmutzung des Flusses Yamuna zu wecken und den Menschen zu verdeutlichen, dass es nötig ist den Fluss reinzuhalten. Die Legende erzählt davon, dass einst eine böse Schlange, Kaliya *nāga*, in jenem Fluss lebte, deren Körper das gesamte Wasser verschmutzte und jedes Leben schädigte. Krishna hörte davon und kam herbei geeilt. Nach einem dreitägigen Kampf besiegte er Kaliya *nāga* und befreite den Fluss und die Menschen von dessen böswilligem Einfluss. In den 90er Jahren nahm die Verschmutzung des Yamuna Flusses gefährliche Ausmaße an, hinduistische Gemeinschaften gaben bekannt, dass diese Verunreinigung auf die Rückkehr des Kaliya *nāga* zurückzuführen sei und Krishna die Hilfe der Menschen im Kampf gegen die Schlange benötigte, zudem seien es die Menschen, die gemeinschaftlich die Verschmutzung in dem heiligen Fluss beheben müssten (vgl. Palmer und Finlay 2003: 52-53).

unbeeinflussbare Ereignisse zur Verfügung. Zudem lässt sich vermuten, dass die mit den *lu* in Verbindung stehenden Tabus die traditionelle gesellschaftliche Struktur reaffirmieren, das heißt die soziale Funktion des *önpo*, *lama* etc. in die sozio-kosmische Umwelt re-integrieren. All dies verdeutlicht auf welche Weise Tabus auf wichtige Aspekte des sozialen und religiösen Lebens in der Dorfgemeinschaft einwirken und wie die Menschen ihr Verhältnis zu den *lu* durch Tabus strukturieren.

4. Krankheit als Folge eines Tabubruchs

Ein absichtlicher oder unabsichtlicher Regelverstoß (Tabubruch) im Zusammenhang mit den *lu* kann sich in verschiedener Weise auf den einzelnen Menschen, eine Dorfgemeinschaft oder die Umwelt auswirken. Es wird gesagt, dass die *lu* den Menschen als Antwort auf den Tabuverstoß Schaden zufügen, der sich hauptsächlich in Krankheit ausdrückt, aber auch in Naturkatastrophen oder in einer schlechten Ernte oder einer Kuh, die keine Milch mehr gibt. Das Ausmaß des Schadens hängt von der Schwere des Vergehens gegen die oder den *lu* ab. Die Ladakhi, die an *lu* glauben, wissen, dass die ‚Rache‘ eines *lu* nie ungesühnt bleibt. Dabei ist es unerheblich, ob der Übeltäter die Verletzung oder Beleidigung mit oder ohne Absicht beging. *Lama*, *amchi* und *önpo* erzählten mir, dass die Verärgerung eines *lu* neun Generationen anhalten kann, wenn dessen Gesundheit bzw. die allgemeine Verfassung rituell nicht wieder hergestellt wurde. Der *amchi* Rigzin Wangtak sprach in diesem Zusammenhang davon, dass jemand, der einem *lu* Schaden zugefügt hat, neun weitere Leben lang von diesem bestraft wird. Immer wenn diese Person wiedergeboren wird, würde sich der *lu* erneut rächen, da er sich an denjenigen erinnern könne, der ihm Schaden zugefügt habe.¹¹⁷ Deshalb ist es für eine betroffene Person auf den ersten Blick nicht immer ersichtlich, warum sie von einer *lu* – Krankheit betroffen ist, denn der Tabubruch kann in einem vorherigen Leben begangen worden sein. Hier zeigt sich eine deutliche Verbindung zwischen einem menschlichen Fehlverhalten, *lu* und Karma.

Lu – Krankheiten werden als Folge eines inadäquaten Verhaltens gegenüber den *lu* und ihren Lebensräumen angesehen.

„*Lu* haben zwei Möglichkeiten sich zu rächen, wenn sie nicht zufrieden sind oder Menschen ihnen Schaden zugefügt haben: sie können Krankheit bringen oder das Wetter mit negativen Folgen für den Menschen beeinflussen.“¹¹⁸

Nach den Vorstellungen der Bewohner von Hemis handelt es sich bei den Folgeerscheinungen hauptsächlich um Krankheiten, aber auch Missernten auf Grund von Dürren oder Unwettern werden auf die *lu* zurückgeführt.

„In alten Zeiten hatten die Menschen nicht so viele Dinge zu tun und es gab keinen Straßenbau, bei dem Berge gesprengt wurden, keine Zigaretten oder andere Dinge, mit denen die Luft verschmutzt wurde. Heutzutage gibt es viele verschiedene Arten wie wir die Luft und das Wasser verschmutzen oder die Erde zerstören. Die *lu* verursachen Krankheiten, weil wir alles verschmutzen.“

¹¹⁷ Interview mit *amchi* Rigzin Wangtak am 3.9.2006 in Leh.

¹¹⁸ Interview mit *amchi* Kunzes am 30.8.2006 in Leh.

Normalerweise leben die *lu* nur in sehr sauberer Umgebung. Die Krankheit, die sie haben, geben sie auch zu uns, auf diesem Weg sind wir diejenigen, die unsere eigenen Krankheiten verursachen.“¹¹⁹

Vorab erkläre ich kurz einige wichtige ladakhische Begriffe, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind und immer wieder von meinen Informanten in unterschiedlicher Weise benutzt wurden. *Ludön* sind *lu*, die einem oder mehreren Menschen aus Rache Schaden zugefügt haben. Mit *luskyön* oder *lui nodpa* wird jeglicher Schaden, mit *lunad* nur Krankheiten, die durch *lu* verursacht wurden, bezeichnet. *Lunad* und *luskyön* oder *lui nodpa* sind Resultate von *ludön*.¹²⁰ Hinzugefügt werden sollte, dass der Begriff *luskyön* hauptsächlich von Laien und *lui nodpa* mehrheitlich von Spezialisten, wie *amchi* und *önpo* verwendet wird, wobei beide Begriffe das Gleiche meinen.

4.1 Verschiedene Arten von Krankheiten

Amchi Smanla erzählte mir, dass es Anzeichen gebe, die einem Menschen zeigen, dass die *lu* sich über bestimmte Handlungen einer Person ärgern und unzufrieden sind. Wenn die betroffene Person in der Nacht träumt, dass sie von einer Schlange oder einer Eidechse gebissen wird, kann man davon ausgehen, dass es sich um ein Zeichen der *lu* handelt. Daraufhin muss die Person etwas unternehmen, wie zum Beispiel ein bestimmtes Ritual (*lustor*) durchführen. Wenn dies nicht getan wird, werden die *lu* sich nach Ansicht der Ladakhis an dem Verursacher rächen. Den *lu* wird nachgesagt, dass sie zuerst versuchen werden der jeweiligen Person Schaden in Form von Krankheit zuzufügen. Wenn dies nicht gelingt, weil die individuelle ‚spirituelle Energie‘ (*sparka/ lungta*; vgl. Kapitel 2.2) desjenigen zu hoch und stark ist, wird versucht werden dessen Vater anzugreifen. Falls auch dies nicht gelingt, ist die Mutter an der Reihe, wenn alle Familienmitglieder ein hohes *sparka* haben, werden die *lu* die Tiere der Familie attackieren und zum Schluss ihre Ernte. Ihnen stehen viele Möglichkeiten offen den Menschen und ihrer Umgebung, auf die sie angewiesen sind Schaden zuzufügen. Dies verdeutlicht, dass die körperlichen Auswirkungen eines sozialen, moralischen oder örtlichen Fehlverhaltens im direkten Zusammenhang mit der persönlichen Lebensenergie (*lungta*) der betroffenen Person stehen. Ist diese Energie durch gewisse Umstände schwach, ist die Gefahr sehr viel größer von einer Krankheit heimgesucht zu werden, die den *lu* zugeschrieben wird. Auf meine Frage was *lu* – Krankheiten sind, antwortete mir *amchi* Padma Gurmet aus Leh:

„In modernen wissenschaftlichen Parametern kann man nicht exakt sagen, was *lu* – Krankheiten (*luskyön*) sind, aber die Leute glauben an diesen Schaden, der von den *lu* verursacht wird.“

¹¹⁹ Interview mit *amchi* Smanla am 30.9.2006 in Hemis.

¹²⁰ Auch Das (1995: 46-47) setzt *klu'i skyön* (Wylie) und *lu'i nod pa* (Wylie) gleich und übersetzt es zum einen mit „a disease of unknown origin“ und zum anderen mit „maladies supposed to be originated from the malignity of the serpent demi-gods“.

Gleichzeitig kann es sich aber auch um eine rein psychologische Angelegenheit handeln: der Baum wurde abgesägt, jemand sagt der erkrankten Person, es habe ein *lu* darin gelebt und er habe nun eine *lu* – Krankheit. In der Himalaya Region glauben die Menschen daran, dass es viele andere Seelen und Kreaturen neben ihrer eigenen Spezies gibt. Die *lu* ist eine Gruppe von diesen anderen Wesen. Krankheiten, die von den *lu* verursacht werden, gehen immer einher mit einem Ungleichgewicht der Gewebsflüssigkeit, der „Lymph“ (*chuser*). Hierbei handelt es sich um eine Flüssigkeit in unserem Körper, die Probleme verursacht, zum Beispiel Hautkrankheiten, sobald sie ansteigt oder absinkt. [...] Das Ungleichgewicht von *chuser* kann durch falsche Essgewohnheiten hervorgerufen werden, hauptsächlich werden aber übelwollende Wesenheiten (*dön*) als Ursache benannt. Es gibt verschiedene Arten von *dön*, *lu* sind nur eine Gruppe, es gibt noch andere. In der *dön* – Kategorie sind *lu* – Krankheiten sehr bedeutend.“¹²¹

Es gibt viele verschiedene Arten von Krankheiten, die die Dorfbewohner den *lu* zuschreiben. Am Ausführlichsten konnten mir dazu *amchis* Auskunft geben, aber auch *önpo* und *lama* hatten ein breitgefächertes Wissen. Laien, die ich nach *lu* – Krankheiten, deren Erscheinungsbild und ihren Ursachen befragte, antworteten mir stets mit Fallbeispielen (vgl. Abschnitt 4.4). Nie gaben sie mir allgemein gültige Antworten, sondern bezogen es immer auf eine ihnen bekannte oder vom Hörensagen bekannte Person. Daraus lässt sich folgern, dass es für Laien nicht *die lu* – Krankheit gibt, sondern nur die *lu* – Krankheit der Frau X oder des Herrn Y. Folgende Krankheiten fanden bei den Laien Erwähnung:

- Ausschlag (*shoa*), der mit wässrigen und eitrigen Pusteln am gesamten Körper einhergeht.
- Hautkrankheiten im allgemeinen (*pagnad*).
- Lähmungen (*zaphog*).
- Eine bestimmte Art von Blasen (*buru*), die mit gelbem Wasser (*chuser*) oder Eiter (*nak*) gefüllt sind.
- Lepra (*dzenad*).

Amchi Smanla erweiterte die Liste, der durch *lu* verursachten Krankheiten um:

- Verschiedene Hautkrankheiten (*shadra*, *langshu*, *bädag*, *zakong*), jedoch niemals Pocken.
- Augenprobleme und Blindheit (*sharwa*).

¹²¹ Interview mit *amchi* Padma Gurmet am 15.9.2006 in Leh.

- Krankheiten, die im Zusammenhang mit dem Lymphgefäßsystem stehen (*chuser nad*), zum Beispiel Arthritis (*tek dum*), diese Krankheit wird in der *amchi* Medizin mit lymphatischen Störungen assoziiert.
- Ohrenschmerzen mit Eiterabfluss (*yanak*).
- „Schrumpfung“ der großen Gelenke (*kanglak kongshes*), bzw. alle Arten von Gelenkschmerzen (*drumbu*, auch als ‚Arthritis‘ übersetzt).
- Sowie alle Formen von Verletzungen, die auch den *lu* zugefügt wurden.

Der Schuldirektor Tsering Dorje beschrieb *lu* – Krankheiten folgendermaßen:

„In früheren Zeiten haben die Menschen gesagt, dass einige der Krankheiten, die unheilbar sind, wie zum Beispiel Lepra mit den *lu* zusammen hängen. Die Erklärung der Ursachen für Lepra ist ganz und gar den *lu* zuzuschreiben. Manchmal bekommen Menschen Probleme mit den Beinen, zum einen Lähmungen zum anderen auch Infektionen, wenn diese Probleme unheilbar sind, sagen die Bewohner Ladakhs sie wurden durch *lu* verursacht. Aber es gibt immer zwei Perspektiven, wenn wir zu einem Hautspezialisten gehen, wird er uns die Krankheit vom wissenschaftlichen Standpunkt her erklären, gehen wir zu einem *lama*, *önpo*, *amchi* oder einer *lhamo* werden sie die Erkrankung auf der Basis ihrer spirituellen Einstellung interpretieren.“¹²²

Amchi Smanla erklärte mir, dass Lähmungen meist sehr plötzlich erscheinen und alle Krankheiten akut auftreten und chronisch werden können. Der Verlauf ist stets unberechenbar, da er von dem Einfluss der *lu* abhängig ist.¹²³ Nach dem Motto: „Wie du mir, so ich dir“¹²⁴ wird in dem Maße, wie ein *lu* verletzt wird, auch der Verursacher mit einem körperlichen Problem konfrontiert. Ist zum Beispiel beim Absägen eines Astes der Arm eines *lu* verletzt worden, dann wird die verantwortliche Person ebenfalls Probleme mit ihrem Arm bekommen. Diese können sich in verschiedener Weise ausdrücken zum Beispiel in Form von Ausschlag oder Lähmung.

Wie deutlich zu erkennen ist, handelt es sich bei den den *lu* zugeschriebenen Problemen hauptsächlich um Krankheiten, die äußerlich sichtbar sind. Sie beeinträchtigen also das äußere Erscheinungsbild eines Menschen und damit verbunden „one’s presentation of self“, ein wichtiger sozialer Statusaspekt in der tibetisch-buddhistischen Gesellschaft (vgl. Calkowski 1970: 78). Wodurch zu erklären wäre, warum betroffene Menschen sich einer solchen Krankheit schämen und auch nicht darüber sprechen wollen (vgl. Abschnitt 3.3).

Viele meiner Informanten behaupten, dass es sich immer dann um eine *lu* – Krankheit handelt, wenn Komplikationen auftreten, das heißt sich der Zustand des Kranken trotz

¹²² Interview mit Tsering Dorje am 23.9.2006 in Hemis.

¹²³ Interview mit *amchi* Smanla am 30.9.2006 in Hemis.

¹²⁴ Diese Worte benutzte der Mönch Monlam einige Male in diesem Zusammenhang.

Behandlung verschlechtert oder eine Therapieresistenz besteht. Dann kann man davon ausgehen, dass es sich um ein Problem mit den *lu* handelt. Ein weiteres sicheres Zeichen so erklärte mir *amchi* Rigzin Wangtak, sei, dass Schmerzen meist nur in der Nacht in Erscheinung treten würden. Kniegelenksschmerzen (*drumbu*), eine weitverbreitetes Problem in Ladakh, das oft den *lu* zugeschrieben wird, treten nur nachts auf, tagsüber ist das Knie beschwerdefrei. Nicht jeder Ladakhi glaubt, dass alle diese Krankheiten von den *lu* verursacht werden, aber diejenigen, die an die *lu* glauben, wissen welche Krankheiten hauptsächlich von ihnen verursacht werden. Eine weitverbreitete Einstellung, vor allem der jungen Ladakhis, verdeutlichte mir mein Übersetzer Sandrup:

„Es ist so, wenn man irgendwo Schmerzen hat, denkt man nicht sofort an eine *lu* – Krankheit. Erst geht man zu einem [allopathischen] Doktor, der einem Medizin gibt. Wenn man diese eingenommen hat und sie nicht wirkt, geht man vielleicht zu einem *amchi* oder *önpo*. Diese werden dann sagen, dass es sich um eine *lu* – Krankheit handelt und man damit zu einem *lama* oder *rinpoche* gehen muss.“¹²⁵

Im Zusammenhang mit den *lu* und Lepra gibt es in der allopathisch ausgerichteten Sekundärliteratur Vermutungen, dass die *lu* eventuell das ansteckende Bakterium welches Lepra verursacht, repräsentieren, da beide ihren Ursprung im Boden haben (vgl. Clifford 1984: 249). Auch Gyamtso und Kölliker (2007: 30) schreiben:

Manche Nagas [*lu*] bewohnen Bäume, andere gelten als Auslöser der Lepra, und wieder andere sind für die Wolken- und Regenbildung mitverantwortlich. Auch hier bestehen eindeutige Parallelen zum westlichen Konzept der Bakterien: gewisse Bakterien verursachen Lepra, andere führen als riesige Schwärme zu Kondensation von Luftfeuchtigkeit und damit zur Wolkenbildung. Im tibetischen Weltbild betrachtet man einen solchen Bakterienstamm allerdings als *eine* Wesenheit, die – analog einem aggressiven Bienenschwarm – koordiniert und willentlich handelt bzw. schadet.

Meiner Meinung nach handelt es sich hierbei um zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen bzw. Bezeichnungen ein- und desselben Phänomens: die tibetisch-buddhistische Seite gibt dem Verursacher von Lepra den Namen *lu*, die Wissenschaft spricht von einem Bakterium namens *Mycobacterium leprae*. Der große Unterschied zwischen diesen unterschiedlichen Epistemologien jedoch besteht auf der einen Seite in der bereits viel zitierten und komplexen Beziehung zwischen menschlichem Vergehen, Umwelt und Gesundheit – und der allopathischen Medizin mit ihrer ‚eindeutigen‘ Ursachenerkennung und -behandlung (die auch nicht immer erfolgreich ist) auf der anderen. Weiterer wichtiger Unterschied: in Ladakh werden

¹²⁵ Informelles Gespräch mit Sandrup am 30.9.2006 in Hemis.

unterschiedliche Heiler, darunter auch rituelle Spezialisten, die eine wichtige soziale Rolle übernehmen, miteinbezogen.

4.2 Diagnose der Krankheit durch unterschiedliche Spezialisten

Nach den Aussagen von *önpo* Paljur kommen Dorfbewohner in Hemis unter anderem zu ihm, wenn sie sich unwohl fühlen (*darches*), sie oft müde sind und ihnen ohne Grund kalt ist. Meist treten noch verschiedene andere Symptome in Erscheinung. Die Patienten bitten den *önpo* herauszufinden was geschehen ist. Da es viele verschiedene schädliche Einflüsse gibt, wie zum Beispiel *drimo*, *tsen* und *lu*, kann der *önpo*, ohne seine speziellen Bücher und seinen Kalender zu Rate zu ziehen, die Ursache der Krankheit nicht benennen.

„Ich frage die Person an welchem Tag die Beschwerden zum ersten Mal auftraten und was sie an diesem Tag getan hat. Mit Hilfe meines Kalenders und meiner Bücher kann ich dann herausfinden, dass es sich um eine durch *lu* verursachte Krankheit handelt.“¹²⁶

Önpo Paljur kann der betroffenen Person die Ursache der Krankheit nennen, ob ein *lu* oder ein anderes Wesen dafür verantwortlich ist, Heilung verprechen, nach seinen eigenen Angaben, hauptsächlich die Medizin eines *amchi* und die Gebete/ Rituale eines *lama*. *Önpo* Tubstan Shanfan erklärte, dass ein *önpo* eine *lu* – Krankheit, gleichgültig ob sie in diesem oder einem vorherigen Leben verursacht wurde, diagnostizieren kann. Als erstes rät *önpo* Paljur der Person, dass ein *lama* ein Ritual zu Ehren der *lu* (*lustor*) durchführen soll. Manchmal kommt es vor, dass der Patient die Aufforderung zu einem *lama* zu gehen ignoriert, weil er nicht an die *lu* und mit ihnen verbundene Krankheiten glaubt. Wenn sich die Symptome aber dann verschlimmern wird *önpo* Paljur ein weiteres Mal konsultiert. Dieser wird seine Aufforderung wiederholen einen *lama* aufzusuchen. Erst dann wird die Person seinen Rat befolgen und das *lustor* – Ritual durchführen lassen, woraufhin die Krankheit oft abklingt.

Beide Orakelheilerinnen (*lhamo*),¹²⁷ die ich über *lu* – Krankheiten interviewt habe, erklärten mir, dass hauptsächlich *lama* und *önpo* Personen mit solchen Krankheiten heilen, aber es würden auch manchmal betroffene Personen zu ihnen kommen.¹²⁸ Die Orakel fungieren im Fall einer *lu* – Krankheit weitgehend als Vermittler, um den Patienten zu einem für ihn hilfreichen Spezialisten weiterzuleiten.

Wenn ein *rinpoche* in erreichbarer Nähe ist, stellt er häufig die Diagnose, dass eine *lu* – Krankheit bzw. ein durch die *lu* verursachter Schaden vorliegt. Die Mehrheit der gewöhnlichen

¹²⁶ Interview mit *önpo* Paljur am 7.9.2006 in Hemis.

¹²⁷ Zum Tätigkeitsbereich dieser Gruppe von Spezialisten siehe Kapitel 1.3.1.

¹²⁸ Kuhns (1988: 89) Feldforschung in Ladakh ergab, dass 34,2% der Krankheiten, die die *lhamos* diagnostizierten durch übernatürliche Kräfte verursacht wurden, davon waren 25,7% durch *lu* und Erdgeister verursacht.

Mönche, die nicht über die geistigen Fähigkeiten und Kenntnisse eines *rinpoche* verfügen, werden oft nach einer solchen Diagnose auf seine Anordnung hin in das Haus des Kranken geschickt, um dort aus bestimmten religiösen Texten, zum Beispiel dem *Klu 'bum*, zu lesen oder entsprechende Rituale durchzuführen. Selten werden dabei der Kranke und seine Familie direkt mit eingebunden. Diese haben sich vor allem um das leibliche Wohl des Mönches zu kümmern. Dagegen stellen *rinpoche* und *lama* ihre Diagnose mit Hilfe bestimmter Bücher, zum Beispiel dem *Vaidurya dkar po*¹²⁹ und unterschiedlichen Kriterien, wie zum Beispiel Art und Zeitpunkt der Erkrankung und Geburtsjahr.

Amchi Smanla erklärte mir, dass ein geübter und bewanderter *amchi* Krankheiten alleine anhand des Fühlens des Pulses der Kanäle des Körpers¹³⁰ (*tsa*) erkennen könne. Auf diese Weise würden erfahrene *amchi* auch eine *lu* – Krankheit feststellen, da der menschliche Körper *lu* – Kanäle (*lutsa*) besitzen soll. Im *Rgyud bzhi* wird in einem Kapitel beschrieben, wie man den Puls der unterschiedlichen Kanäle der verschiedenen übelwollenden Wesenheiten (*döntsa*) unterscheiden kann. Doch nicht alle *amchis* besitzen diese Fertigkeit und nicht alle diagnostizieren sofort eine von *lu* verursachte Krankheit (*lunad*). Es gibt allerdings in den Lehrbüchern der *amchis* Hinweise, wie *lu* – Krankheiten aussehen, so können viele traditionelle Ärzte von den Symptomen ausgehend eine solche diagnostizieren.

4.3 Weitere Folgen von Tabubrüchen

Ein alter Mönch aus dem Kloster in Likhir erzählte mir, dass die schweren, tagelang andauernden Regenfälle, die Ende Juli 2006, kurz bevor ich in Ladakh eintraf, viele Brücken, Straßen, Häuser und Felder zerstört haben, von den *lu* verursacht wurden. Sie seien verärgert über die Menschen, die die Lebensräume der *lu* nicht achten und sauber halten und zum Teil sogar zerstören. Andere Informanten, wie *önpo* Paljur, die ich daraufhin befragte, gaben mir die gleiche Antwort. *Amchi* Smanla erzählte mir, dass sich nach dem Unwetter viele *lamas* in Leh versammelten und Gebete für die *lu* sprachen, um sie zu besänftigen.

Die *lu* können aber nicht nur zu viel Regen verursachen, wenn sie verärgert sind, sondern auch zu wenig, so dass Dürren die Bewohner plagen und die Felder vertrocknen lassen. Im Buch von Thubstan Shanfan (2002: 820) ist beschrieben, dass *lu* starken Regen und auch Blitz verursachen können. Ein *lama* in Leh ist dagegen der Meinung, dass zuviel Regen und Überflutungen nicht auf die *lu*, sondern auf die lokalen Erdgottheiten (*sabdag*) zurückzuführen seien. Seinen Aussagen zufolge sind die *lu*, indem sie Krankheiten bringen, hauptsächlich für das

¹²⁹ Auch *önpo* Paljur besitzt dieses astrologische Kompendium und kann mit dessen Hilfe verschiedene Prognosen erstellen. Eine zum großen Teil ins Englische übersetzte Ausgabe ist von Gyurmet Dorje (2001) erschienen.

¹³⁰ Mein Übersetzer Sandrup nennt die *tsa* „nerves“. Das *Tibetan-English Dictionary of Tibetan Medicine and Astrology* (Tsering Thakchoe Drungtso et al. 2005: 359) übersetzt *tsa* mit „Channels. This term refers to the nerves, veins and arteries. There are three types of major channels. [...]“

einzelne Individuum schädlich und nicht für alle Menschen. Dadurch dass sie zu viel oder keinen Regen verursachen, seien die Erdgottheiten diejenigen, die für eine ganze Gruppe von Menschen schädlich sind. Daran wird deutlich, daß unterschiedliche Heiler und professionelle Spezialisten unterschiedliche Meinungen in Bezug auf die von *lu* verursachten Schäden haben. Dies wiederum bezeugt ihre Ambivalenz aber auch ihre Macht im Alltagsleben der Ladakhi.

4.4 Fallbeispiele aus erster und zweiter Hand

Wie ich zu Beginn bereits erläutert habe, war mein ursprüngliches Vorhaben mich hauptsächlich auf Patienten zu beziehen, die an einer *lu* – Krankheit leiden und die Situation aus ihrer Perspektive darzustellen. Aber als ich meinem Übersetzer Sandrup diesen Plan schilderte, erklärte er mir, dass Leute, die ein *lu* – Problem haben, welches ihnen auch von einem *lama* oder *önpo* bestätigt wurde, dieses niemals offen gegenüber fremden Personen erzählen würden. Wenn wir zu ihnen gehen und sie danach fragen würden, wären sie sehr verärgert und würden uns beschimpfen.

Da man mit dem Sprechen über die Krankheit diese noch verschlimmern kann und man damit außerdem zugibt einen sozialen, moralischen oder örtlichen Fehltritt begangen zu haben, konnte ich von den beiden an einer *lu* – Krankheit leidenden Personen, die ich ausfindig gemacht habe, nur wenige Informationen bekommen. Wohingegen mir fast alle meine Informanten einen Fall von *lu* – Schaden, sei es in Form von Krankheit, Tod oder anderem schildern konnten, der nicht sie selber betraf. Im folgenden Abschnitt habe ich daher die Fälle von Erkrankungen durch *lu*, die mir von Dritten erzählt wurden mit aufgenommen, da dies, neben den spärlichen Informationen der beiden direkt betroffenen Personen, der einzige Weg ist, mich dem Thema zu nähern.

4.4.1 *Amchi* Kunzes aus Likhir

Bei unserem ersten Treffen erläutere ich *amchi* Kunzes mein Forschungsvorhaben und erkläre ihr, dass ich auf der Suche nach Personen mit *lu* – Krankheiten bin. Zu meiner Überraschung erzählt Kunzes mir ohne Umschweife, dass sie selbst schon seit vielen Jahren an einer *lu* – Krankheit leidet und deutet dabei auf ihr Gesicht, dass vor allem an den Wangen und auf der Stirn von zahlreichen kleinen, zum Teil vereiterten Pickeln übersät ist. Auf die Frage nach der Ursache der Krankheit antwortet sie: „Vielleicht liegt es daran, dass ich in Likhir geboren bin.“¹³¹ Wie bei dem Dorf Hemis handelt es sich auch bei Likhir um einen *lu* – Ort (*lusa*). Da wir noch am gleichen Tag drei Stunden gemeinsam im Bus in ihr Heimatdorf zu ihren Eltern

¹³¹ Wie in der Einleitung beschrieben, hieß Likhir nach Kunzes Aussagen früher Lu-kyil, was soviel wie ‚umrundet von *lu*‘ heißt.

fahren, habe ich Zeit sie zu beobachten – sie ist viel mit ihren Pickeln beschäftigt, kratzt daran herum, teilweise so lange bis sie bluten. Es handelt sich bei ihr eigentlich nicht um ein gravierendes Problem, doch befasst sie sich ausführlich mit diesem.

An einem anderen Tag besuche ich Kunzes Praxis in Leh, die Amchi Sabha Clinic. Sie sitzt mit einem stark blutenden Pickel an ihrem Schreibtisch und sagt mit einem Lachen: „Schau! Ich habe ein großes Problem, weil wir uns so viel mit den *lu* befassen.“ Durch das Lachen, realisiere ich, dass diese Aussage als Scherz gedacht war und kein Vorwurf mir gegenüber sein sollte, doch gehe ich davon aus, dass sie sich eventuell Gedanken macht, ob die Arbeit mit mir ihr Problem verschlimmern könnte. Nachdem wir uns einige Wochen kennen und uns des Öfteren getroffen haben, stelle ich fest, dass ihre anfängliche Mitteilungsbereitschaft über ihre Krankheit verfliegen ist und es ihr unangenehm ist, wenn ich sie auf ihre *lu* – Krankheit anspreche. Erst dachte ich, sie hätte meine Fragen nicht richtig verstanden, bis ich merkte, dass sie aus anderen Gründen stets auf meine persönlich auf sie und ihre Krankheit bezogene Fragen hin ausweicht.

Ein anderer Punkt, der mich verwunderte, war folgender Sachverhalt: Am 25.9.2006 gibt Kunzes im Radiosender *Radio Leh* ein fünfzehnminütiges Interview zum Thema „Joint pains, causes and cure“. Obwohl sie in vorherigen Gesprächen mit mir betont hat, dass alle Arten von Gelenkschmerzen, sei es in den Zeh-, Knie- oder in den Fingergelenken, von den *lu* verursacht werden, bringt sie in dem Radiointerview die *lu* mit keinem Wort zur Sprache. Mehrmals wird sie nach den Gründen für solche Schmerzen gefragt, sie gibt zum einen Lympe (*chuser*) an, zum anderen zu heiße oder kalte Temperaturen. Jedoch bringt sie ein zu hohes Maß an Gewebsflüssigkeit nicht wie in Gesprächen mit mir mit den *lu* in Verbindung. *Lu* – Krankheiten sind also kein öffentliches Gesprächsthema, eventuell selbst tabuisiert in moderner ladakhischer Gesellschaft. Kunzes weiß dies und verhält sich dem entsprechend.

Nach Kunzes Aussage im persönlichen Gespräch mit ihr, würde allopathische Medizin bei einer *lu* – Krankheit nicht wirken, nur ein tantrischer *lama* oder *rinpoche* können helfen, vor allem diejenigen, die große spirituelle Kraft besitzen. So sei sie auch zu einem *rinpoche* gegangen, der auf ihre Pickel gepustet hat, jedoch erfolgte daraufhin keine Besserung. Auf die Frage, wie sie ihre Pickel im Moment behandelt, antwortet Kunzes mir, dass sie *amchi* Medizin, Zablag Gyadpa, verwendet. Dabei handelt es sich um ein Pulver, welches mit Wasser zu einer Paste angerührt wird. Abends trägt sie diese auf die Pickel im Gesicht auf und lässt sie über Nacht einwirken. Allerdings stellt sich einige Wochen nach unserem ersten Zusammentreffen heraus, dass sie zusätzlich zu dem Pulver der tibetischen Medizin jeden Morgen allopathische Salbe mit dem Namen Eca Care, die in der Apotheke für fünfzig Rupien (86 Eurocent) erhältlich ist, benutzt. Im Folgenden gebe ich einen kurzen Ausschnitt unseres Dialoges wieder:

Ich: Warum benutzt du allopathische Salbe am Morgen und *amchi* Medizin am Abend?

Kunzes: Weil Buddha uns gelehrt hat, dass *lu* – Krankheiten (*luskyön*) eine spezielle Medizin benötigen. Also stellen wir [die *amchis*] Medizin für Menschen her, die Hautkrankheiten haben, diese Medizin ist für Hautprobleme dieser Art sehr hilfreich.

Ich: Ist es effektiver beides zu benutzen – allopathische und *amchi* Medizin?

Kunzes: Ja, die Pickel sind von verschiedener Art. Also gebe ich Medizin für beides.

Nachdem ich erneut versuche auf ihre eigene Krankheit und nicht allgemein auf *lu* – Krankheiten zu sprechen zu kommen, sagt sie:

„Ich weiß nicht, vielleicht ist es keine *lu* - Krankheit, vielleicht ist es Akne. Manche Menschen können Akne bis zu ihrem fünfunddreißigsten Lebensjahr haben. Jetzt bin ich achtundzwanzig, also kann es auch sein, dass ich Akne habe. Ich werde abwarten, bis ich fünfundreißig bin.“¹³²

Daraufhin sucht sie in ihren Unterlagen und reicht mir ein Rezept des tibetischen Krankenhauses (*mentsekhang*) in Leh, wo sie sich am 26.6.2006 wegen ihrer Pickel untersuchen ließ. Die Diagnose lautet Akne. Der behandelnde Arzt erklärte ihr, dass sich die Pickel auf Grund eines zu hohen Verzehrs von süßem Tee, generell süßen, sowie fettigen und scharfen Speisen bilden würden. Die Anweisung des Arztes an Kunzes lautete in Zukunft auf solche Getränke und Speisen zu verzichten bzw. sie enorm einzuschränken. Es kommt einige Male vor, dass sie süßen Tee, den ich bei meinen Besuchen bei ihr in der Klinik aus dem Restaurant von nebenan hole, ablehnt, doch meist kann sie ihn nicht abschlagen, sie sagt mir, dass sie extrem gerne Süßes trinkt und isst.

Ich frage sie, ob sie mal eine *lhamo* konsultiert hat, um ihre *lu* – Krankheit zu behandeln, woraufhin sie lacht und sagt, dass „richtige Buddhisten nicht an die Hilfskraft einer *lhamo* glauben“, und da sie Nonne sei, käme ein solcher Besuch für sie nicht in Frage. Wobei sie einräumt, dass es Personen mit *lu* – Krankheiten gebe, die sich in einem solchen Fall an eine *lhamo* wenden.

Auffallend ist zum Einen, dass Kunzes zwischen einer persönlichen und einer allgemeinen Ebene schwankt: in vielen Gesprächen antwortet sie auf speziell an sie und auf ihre Krankheit gerichtete Fragen sehr allgemein und erklärt mir was die Menschen generell dagegen unternehmen, anstatt über sich zu reden und mir eine direkte Antwort zu geben.¹³³ Zum Anderen fällt auf, dass sich Kunzes in einigen Aussagen widerspricht bzw. ihre Meinung ändert. Zum Beispiel gibt sie an, dass allopathische Medizin bei einer *lu* – Krankheit nicht wirkt, benutzt aber, wie ich später feststellen konnte selbst welche. Mir scheint, dass es bei ihren Antworten sehr davon abhängt, wer die Fragen in welchem Kontext und wie stellt. Bei dem Radiointerview

¹³² Interview mit Kunzes am 23.9.2006 in Leh.

¹³³ Vergleiche Agensausparung in Abschnitt 3.4.

erwähnt sie die *lu* nicht einmal. Wenn ich mit ihr spreche, sind die *lu* für vieles verantwortlich, da sie weiß, dass ich mich ausschließlich mit dem Thema *lu* beschäftige. Diese Tatsache kann mit dem Echoeffekt erklärt werden, der besagt, dass sich die Meinungen oder Vorstellungen des Interviewers durch die Art des Fragestellers auf den Befragten übertragen können. Zu ihrer eigenen Krankheit hat sie ein ambivalentes Verhältnis, einerseits glaubt sie an die *lu* und durch sie verursachte Krankheiten, andererseits kennt sie das Krankheitsbild Akne und behandelt aus diesem Grund ihre Pickel mit allopathischer Medizin. Man kann daraus schlußfolgern, dass, wenn es sich um eine schlecht oder nicht behandelbare Krankheit handelt, die mit *lu* – Krankheitssymptomen übereinstimmt, auch die Krankheitsursache mit den *lu* assoziiert werden kann, aber nicht muss. Dies kann sich je nach Kontext (z.B. privat – öffentlich) oder auch je nach Gemütslage des Betroffenen – und offenbar auch bei Ärzten wie *amchi* Kunzes ändern.

4.4.2 Skarma aus Hemis

Bei meinem zweiten *lu* – Krankheitsfall handelt es sich um einen circa fünfundreißigjährigen Mann, der nach Hemis für einen Tag aus einem Nachbardorf zum Arbeiten gekommen ist. Am Abend des 4.10.2006, als ich in das Gompapa-Haus zum Abendessen komme, sitzt er mit der Familie in der Küche.¹³⁴ Er wird mir von *acho-le* als Skarma vorgestellt. Ich setze mich neben ihn und beginne zu essen. Sofort fallen mir seine Hände auf, die von kleinen, teilweise eitrigen Wunden und Schorf übersät, sehr trocken, ungepflegt und dreckig sind. Es wirkt wie ein Ausschlag, der sich auf der rechten Seite von der Hand über das Handgelenk bis auf den Unterarm ausdehnt. Auf der linken Seite ist nur die Hand betroffen. Ich deute darauf und frage was es sei. *Acho-le* sagt mir, dass es sich um *shoa*, eine bestimmte Art von Hautausschlag handelt. Ich besitze Herbal Himalayan Antiseptic Creme, die ich aus meinem Zimmer hole und ihm schenke, weise ihn aber daraufhin, dass er vor dem eincremen die Hände waschen muss. Skarma bedankt sich sehr für die Creme, redet aber sonst kaum, ihm scheint das Thema unangenehm zu sein. *Acho-le* übernimmt hingegen gerne das reden, er teilt mir ohne Umschweife mit, dass es sich bei dem Ausschlag um eine *lu* – Krankheit (*lunad*) handelt, hervorgerufen von verärgerten *lu*. Diese wurden durch das Verschmutzen einer Quelle auf einer Wiese erzürnt. In welcher Weise dies geschah, konnte oder wollte man mir nicht sagen. Skarma war mit seinem Problem bei einem *amchi* und einem *lama*, aber keiner konnte helfen. Auch die Durchführung eines Rituals zu Ehren der *lu* (*lustor*) konnte keine Besserung der Krankheit bewirken. Er berichtet mir, dass er diesen Ausschlag nun schon seit drei Jahren habe, manchmal

¹³⁴ Da ich schon den ganzen Tag Interviews mit Sandrup im Dorf geführt hatte, ist er nach Hause gegangen und auch ich war müde, wollte essen und schlafen. Ich hatte also keinen Übersetzer, der mir bei der folgenden Konversation mit Skarma und der Familie helfen konnte, weshalb mir viele wichtige Details auf Grund meiner mangelnden Sprachkenntnis verloren gingen. Leider verließ er am nächsten Morgen schon sehr früh das Haus und ich habe ihn nicht wieder gesehen.

werde er besser, manchmal schlimmer. Da Skarma meine allopathische Creme dankend annimmt, gehe ich davon aus, dass hier der Fall ähnlich gelagert ist, wie bei *amchi* Kunzes: auch er schöpft alle Möglichkeiten aus, um eine Heilung herbeizuführen, sei es auf dem rituellen oder dem allopathischen Weg. Aufgefallen ist mir an diesem Abend das Verhalten von *acho-le*. Anscheinend ohne Bedenken gibt er Auskünfte über die Krankheit seines Freundes, obwohl es offensichtlich ist, dass es ihm unangenehm ist, dass über dieses Thema gesprochen wird. *Acho-les* Verhalten führe ich auf sein Pflichtgefühl zurück, mir behilflich sein zu müssen, auch wenn es nicht den üblichen Gepflogenheiten entspricht. Andererseits kann ich mir allerdings auch vorstellen, dass ich schon als ein Mitglied in die Familie integriert war. Ich hatte zu dem Zeitpunkt fast vier Wochen in der Familie verbracht, so dass *acho-le* nicht das Gefühl hatte einer Fremden über die *lu* – Krankheit zu berichten.

4.4.3 Berichte Dritter über Schaden durch *lu*

Fast alle meine Interviewpartner konnten mir von mindestens einem Krankheitsfall oder Schaden berichten, der auf die *lu* zurückgeführt wurde, der entweder in ihrer Familie, ihrem Freundes- bzw. Bekanntenkreis oder im nachbarschaftlichen Umfeld in den letzten Jahren aufgetaucht war. Von einem Fall, der schon länger zurück liegt, wurde mir von mehreren Informanten (*önpo* Paljur, Tsering Dorje, *amchi* Rigzin) in leicht abgewandelter Form berichtet und auch in der Sekundärliteratur findet er Beachtung (vgl. Emmer 2006; Jina und Konchok Namgyal 1995; Binczik und Fischer 2002). Er rankt sich um die Entstehungsgeschichte des Klosters von Phyang in der Nähe Lehs und ist vergleichbar mit einem Mythos, der unter den Bewohnern von Hemis wohl bekannt ist.

Im 16. Jahrhundert regierte König Tashi Namgyal in Ladakh. In Hemis besaß er ein Fort, von dem es heute noch Überreste gibt. Nahe des Klosters ist eine einzelne alte Mauer zu sehen, die einst zu diesem Fort gehört haben soll, wie mir Tsering Dorje berichtete. Damals wollte der König das ewige Wasserproblem lösen und ließ daher einen Kanal von Hemis Shugpachan bis nach Gumsérthang errichten. Als die Dorfbewohner den Bewässerungskanal aushoben, erschien plötzlich eine riesige Eidechse¹³⁵ groß wie ein kleiner Junge, aus dem Erdboden. Einer der Arbeiter erschlug das Tier mit seiner Schaufel. Als die Eidechse starb, wurde der König in seinem Palast sehr krank. Ärzte stellten fest, dass er an Lepra litt, doch obwohl viele *amchis* und *lamas* kamen, konnte ihn keiner heilen.¹³⁶ Er ließ das königliche Orakel befragen, welches ihm mitteilte, dass dies nur Denma Kunga Trakpa, einem Drigung *lama*, der in Tibet in der Region

¹³⁵ Eidechsen werden in Ladakh als tierische Manifestationen der *lu* angesehen. Meine Interviewpartner sprachen von Eidechsen, bei Binczik und Fischer (2002) ist von einer riesigen Schlange die Rede. Emmer (2006: 120) erklärt dies damit, dass typischerweise Schlangen die *lu* verkörpern. „Da in Ladakh auf Grund des Klimas keine Schlangen, aber sehr wohl Eidechsen leben, wird in der einen Version die Schlange durch eine Eidechse ersetzt.“

¹³⁶ Tsering Dorje erklärte mir, dass seitdem Lepra als eine von den *lu* verursachte Krankheit betrachtet wird.

um den Kailash weilte, möglich sei. Der König schickte einen Botschafter, um jenen *lama* zu holen. Der Gesandte traf diesen meditierend in einer Höhle an und erklärte ihm die Lage des Königs. Denma Kunga Trakpa antwortete, er müsse erst den See Manasarowar befragen, bevor er mit ihm nach Ladakh ginge. Er streckte seine Hand in das Wasser und holte einen schwarzen Stein mit der Aufschrift *Om mani padme hum* heraus. Dann fragte er den See, ob er nach Ladakh gehen solle und ob er dem König helfen könne. Daraufhin holte er erneut einen Stein, groß wie ein halber Daumen in Form von Milarepa aus dem Wasser. (Beide Steine sind noch heute im Phyang Kloster zu sehen.) Dies deutete er als gutes Omen und sagte dem Botschafter, er würde mit ihm gehen und den König heilen. Nach einer beschwerlichen Reise in Ladakh angekommen begab er sich im Palast des Königs in Meditation. Tag für Tag verbesserte sich der Gesundheitszustand des Königs bis er völlig geheilt war. Dankbar bat der König den *lama* als sein Lehrer bei ihm zu bleiben, dieser aber lehnte ab. Der König bestand auf einer Belohnung und bat ihn, ein Kloster seiner Linie in Ladakh zu errichten. Der *lama* willigte ein und suchte sich für den Bau einen Platz sechzehn Kilometer entfernt von Leh aus. Der König schenkte ihm dieses Stück Land und Denma Kunga Trakpa baute das erste Drigung Kloster Ladakhs in Phyang, welches bis heute ohne Unterbrechung bewohnt ist.

Aus dieser Anekdote lässt sich schlussfolgern, dass zwei hochrangige Heiler endlich eine Besserung und dann Heilung bringen: zum einen das königliche Orakel und zum anderen ein auswärtiger hochrangiger Meditationsmeister. Nur letzterem gelingt es, den König zu heilen. Gleichzeitig wird dadurch die Begründung der Drigung Linie in Ladakh legitimiert. Die soziale Rolle von Orakel und *lama* wird durch ihre außerordentlichen hellseherischen bzw. heilenden Fähigkeiten betont und reaffirmiert.

Im Folgenden gebe ich einige Fallbeispiele meiner Informanten über Krankheits- bzw. Todesfälle wieder, um zu verdeutlichen, dass dieses Thema unter der Bevölkerung weit verbreitet ist und jeder etwas dazu beizutragen hat. Vor allem Laien konnten immer ein bis zwei Beispiele anführen. *Amchi*, *önpo* und *lama* dagegen waren mit der Preisgabe von solchen Fällen von Aberglauben eher zurückhaltend.

„Es gibt eine Geschichte über einen Mann, der mit seinem Fahrzeug an einer Frau vorbei fuhr, die an der Strasse stand, da sie eine Mitfahrgelegenheit brauchte. Er stoppte und nahm sie mit. Doch nachdem die Frau eingestiegen war, verwandelte sie sich in eine Schlange und biss den Fahrer. Einige Tage später starb der Mann an diesem Biss. Man erzählt sich, dass diese Frau ein *lu* war.“¹³⁷

„1975 gab es in Srinagar eine Lehrerfortbildung. Bei diesem Treffen wurde ein Mann von einer Schlange gebissen, daraufhin kam ein mystischer Vogel (*kyung*, Sanskrit: Garuda) packte die

¹³⁷ Interview mit *amchi* Rigzin Wangtak am 23.9.2006 in Leh.

Schlange und flog mit ihr im Schnabel davon. Aber nach einiger Zeit kam die Schlange wieder und biss den Mann erneut, nach diesem zweiten Mal starb der Mann nach einigen Tagen. Auch bei dieser Geschichte erzählt man sich, dass es sich bei der Schlange um ein *lu* handelte.“¹³⁸

Diese zwei von Rigzin Wangtak erzählten Begebenheiten lassen sich, ebenso wie die oben angeführte Entstehungsgeschichte des Klosters Phyang in die Kategorie der Mythen einordnen. Allerdings ist mir nicht bekannt, ob diese Legenden, wie die Entstehungsgeschichte, in der Bevölkerung weit verbreitet sind.

Folgendes Beispiel wurde mir von einer jungen Frau in Leh erzählt und verdeutlicht die Anschauung vieler jungen Ladakhis, die erst nach einem Vorfall in Verbindung mit den *lu* in der Familie oder im Freundeskreis beginnen an diese zu glauben. Oft wurde mir von Ladakhis im Alter zwischen fünfzig und achtzig Jahren erzählt, dass die junge Generation immer weniger traditionelles Wissen, unter anderem über die *lu*, besitzt. Einerseits, weil Eltern keine Zeit mehr haben, es ihren Kindern zu vermitteln, da sie viel zu sehr damit beschäftigt sind Geld zu verdienen. Andererseits gibt es Fernseher, die die Unterhaltung an langen Winterabenden übernehmen, anstatt sich traditionelle Geschichten zu erzählen. Außerdem schicken viele Eltern ihre Kinder für eine höhere Schulbildung in entfernte Städte, wie Jammu oder Delhi, wo ihnen niemand etwas über ihre Traditionen und Bräuche erzählt. Hinzu kommt, dass ab der zehnten Klasse in Ladakh nur auf Englisch unterrichtet wird und es keine Fächer gibt in denen den Kindern etwas über die ladakhische Kultur vermittelt wird.¹³⁹

„Als meine Mutter jung war, ich war damals noch nicht geboren, wusch sie einmal ihre Wäsche an einem Fluss neben einem großen Stein. Währenddessen plauderte sie mit einer Freundin. Plötzlich kam ein *lu* auf ihren Kopf, aber auf Grund des angeregten Gespräches bemerkte sie dies nicht.¹⁴⁰ Kurze Zeit spürte meine Mutter die Berührung des Schwanzes in ihrem Gesicht. Sie war so überrascht und unter Schock, dass sie aus Reflex das Tier mit einer Handbewegung auf den Boden schleuderte, ohne dass sie realisierte, dass es sich dabei um einen *lu* handelte, dieser wurde dabei schwer verletzt und starb kurze Zeit später. Meine Mutter war sehr erschrocken und zu Hause angekommen erzählte sie ihrem Mann davon. Es wurden Mönche eingeladen, die eine *puja*¹⁴¹ für den toten Lama Galchig abhielten. Dennoch starben nach dieser Tragödie kurz darauf ihre zwei sechs und neun Jahre alten Söhne. Meine Eltern waren sehr traurig und gingen zu vielen verschiedenen Klöstern, um für ihre verstorbenen Kinder zu beten. Ein *lama* sagte zu ihnen: ‚Seid nicht traurig, eure Töchter werden Söhne haben.‘ Nach dieser Tragödie gebar meine Mutter nie

¹³⁸ Interview mit *amchi* Rigzin Wangtak am 23.9.2006 in Leh.

¹³⁹ Interview mit Tsering Dorje am 7.9.2006 in Hemis.

¹⁴⁰ Ich hinterfrage *lu*. Sonam weiß nicht wie sie diese beschreiben soll und zeichnet mir auf ein Blatt Papier eine Eidechse. „Wir nennen sie Lama Galchig, es handelt sich auch um *lu*. Niemals ärgern wie sie, wenn wir es tun wird sich dies negativ auf unser Vermögen und unsere Gesundheit auswirken.“

¹⁴¹ Eine *puja* (Sanskrit) ist eine rituelle Opfer- und Verehrungshandlung bei der bestimmte *mantras* rezitiert und verschiedenen Opfergaben dargebracht werden.

wieder einen Sohn. Nun hat meine ältere Schwester zwei Söhne und meine Eltern stehen ihnen sehr nahe. Als ich sieben oder acht Jahre alt war, habe ich nicht an die *lu* geglaubt, aber nachdem mir dann meine Mutter diese Geschichte erzählte, glaubte ich an sie.”¹⁴²

Tsering berichtete mir während eines langen Gespräches von einem Fall im Zusammenhang mit den *lu*, der ein ganzes Dorf ins Unglück stürzte:

„Es gab in Hemis einmal einen berühmten Künstler (*spon skarma*), der unter anderem die große Maitreya Statue im Kloster von Likhir und viele andere große Statuen angefertigt hat. Er arbeitete zu Hause und stellte Farbe zum Bemalen der Figuren aus natürlichen Rohstoffen wie Stein, Sand, Pflanzen und vielen anderen Materialien her. Oberhalb seines Hauses am Ende des Dorfes, gab es eine besondere Art von schwarzem Sand aus dem man Farbe herstellen konnte. Der Künstler brachte zu dieser Zeit, es war Winter, jenen Sand nach Hause. Zufällig fiel etwas davon in das Herdfeuer und begann zu brennen wie Kohle. Er tat mehr und mehr von dem Sand in das Feuer und es brannte wie eine Gaslampe. Das Gerücht, dass man den schwarzen Sand wie Kohle verwenden könne, verbreitete sich schnell in ganz Hemis. Alle Dorfbewohner kamen mit Eseln und *dzos*, die sie mit Säcken voll des Sandes beluden. Wenn man zu dieser Zeit Hemis erreichte, war das gesamte Dorf mit dem Geruch des verbrennenden Sandes erfüllt. Im nächsten Jahr jedoch, so sagen die Bewohner, gab keine einzige Kuh und kein *dzomo* Milch. Die Menschen fragten *lamas* und *rinpoches*, was passiert sei. Sie gaben zur Antwort: ‚Ihr alle verbrennt diesen schwarzen Sand, das ist schädlich für die *lu*, ihr solltet das in Zukunft unterlassen.‘ Die Bewohner hörten auf diesen Rat und einige Zeit später gaben die Tiere wieder Milch.“¹⁴³

Wie auch der Geruch von verbrennendem Fleisch oder überkochender Milch, verärgerte der Gestank des brennenden Sandes die *lu*. Der folgende Fall ist ebenso wie der vorherige dadurch gekennzeichnet, dass nicht nur eine einzelne Person, sondern eine ganze Gruppe, ein Dorf, von dem Schaden durch die *lu* betroffen ist:

„Mein Großvater erzählte mir früher einmal eine Geschichte: im Dorf wurde eine Brücke gebaut. Hierfür wurden viele große, runde Steine gebracht. Bei dem Bau tauchten plötzlich Schlangen mit zwei, drei und vier Köpfen auf. Nach der Fertigstellung der Brücke erkrankten viele Dorfbewohner an Lepra und Pocken. Die Leute sagen, dass es sich dabei um *luskyön* handelte und dass sie, die in den Steinen lebenden *lu* verletzt und diese sich daraufhin gerächt hätten.“¹⁴⁴

Die nächsten Fälle, veranschaulichen das Prinzip der *lu* sich nicht nur an dem Verursacher, sondern auch an seinen Angehörigen zu rächen und das über mehrere Generationen:

¹⁴² Informelles Gespräch mit Sonam am 3.9.2006 in Leh.

¹⁴³ Interview mit Tsering Dorje am 7.9.2006 in Hemis.

¹⁴⁴ Informelles Gespräch mit Rechtsanwältin Spalzes am 3.9.2006 in Leh.

„In Likhir, nahe unseres Hauses auf der anderen Seite, gibt es zwei große Häuser, Sponspa und Lingtodpa genannt. Zwischen diesen beiden befindet sich ein großer schwarzer Stein. Eines Tages hatte die Mutter im Sponspa-Haus Probleme mit ihren Beinen, sie waren gelähmt. Kurze Zeit später starb sie. Heutzutage gibt es keine Krankheitsfälle in der Sponspa-Familie, aber im Lingtodpa-Haus. Es wird gesagt, das abwechselnd in beiden Haushalten Krankheiten auftreten. Jetzt gibt es in der Lingtodpa-Familie eine Frau, die Augen- und Beinprobleme hat. Im Dorf sagt man, dass der *lu* abwechselnd die Familienmitglieder der beiden Häuser bestraft, da sie die lokale Gottheit nicht respektieren, die Umgebung ihres Lebensraumes nicht sauber halten und sich nicht angemessen um sie kümmern. Es muss in früheren Zeiten ein schwerer Fehler von einer der beiden Familien begangen worden sein, vielleicht haben Kinder Steine gegen den großen schwarzen Stein geworfen, es wurde in unmittelbarer Nähe etwas verbrannt oder dagegen uriniert, etwas in dieser Art muss passiert sein. Wenn man einen *lu* schädigt, dann schadet dieser der Familie.“¹⁴⁵

„In Hemis gab es einen alten Wacholderbaum (*shugpa*), der keine Blätter mehr besaß und seit langem vertrocknet war. Ich habe ihn mit eigenen Augen gesehen. Ein Mann fällte diesen Baum und schnitzte daraus ein Rad (*skuru*), welches in einer Wassermühle zum Mahlen von Getreide benötigt wird. Danach wurde er lahm (*zaphog*), einer seiner Söhne verlor sein Augenlicht (*sharwa*) und sein Enkel bekam Arthritis (*tek dum*). Der Vater und sein Sohn sind inzwischen gestorben, obwohl sie beide noch jung waren. In diesem Fall hat ein *lu* sehr viel Schaden angerichtet.“¹⁴⁶

„Es gab einen Mann, der einen Stein zerbrach, wobei es sich bei diesem um einen *lu* – Stein (*ludo*) handelte. Ich weiß aber nicht, ob der Mann und seine Familie damals schon wussten, dass es sich um einen solchen Stein handelt. Nach einigen Jahren starb die Ehefrau des Mannes, danach heiratete er erneut, aber auch diese Frau starb, ebenso wie seine beiden Kinder. Nur ein Sohn blieb übrig. Nach diesen Todesfällen ging der Mann zu einem *lama*, um ihn nach der Ursache zu fragen und was er tun sollte. Der *lama* sagte ihm, dass in dem Stein, den er im Erdgeschoss seines Hauses zerschlagen hatte, ein *lu* gelebt hätte. ‚Deshalb sind dir alle diese Schicksalsschläge widerfahren.‘ Daraufhin lud der Mann einen sehr hohen *lama* vom Dagdag Kloster ein. Dieses befindet sich in Sakti und meistens rufen wir *lamas* von dort, wenn wir *lu* – Probleme haben, da sie alle erforderlichen Gebete kennen. Dieser *lama* sprach viele Gebete und der Mann verstarb erst im hohen Alter, ebenso wie sein einziger Sohn, der heute noch lebt. Seine Frau und die Kinder starben alle an Lepra (*dze*).“¹⁴⁷

„In Likhir gibt es eine Frau, die zur Familie des Schmiedes gehört und der der linke Unterschenkel fehlt. Ich kenne sie seit meiner Kindheit, nun ist sie alt. Als Kinder haben wir uns immer gefragt, was mit ihrem Bein passiert ist. Im Dorf ging das Gerücht um, dass sie eines Tages zu einer Quelle, die sich unterhalb von Likhir befindet, ging und dort mit einer Schaufel grub. Dabei tötete sie einen

¹⁴⁵ Interview mit Tsering Dorje am 7.9.2006 in Hemis.

¹⁴⁶ Interview mit *amchi* Rigzin Wangtak am 3.9.2006 in Leh.

¹⁴⁷ Interview mit *meme-le* Namgyal am 4.10.2006 in Hemis.

Fisch, einen *lu*. Aus diesem Grund bekam sie so starke Beinprobleme, dass ihr der Unterschenkel abgenommen werden musste.“¹⁴⁸

Eine *lu* – Krankheit ist nicht immer selbst verschuldet wie das folgende Beispiel verdeutlicht:

„Eine entfernte Bekannte von mir bekam eines Tages plötzlich Probleme mit ihren Beinen, sie konnte nicht mehr richtig gehen. Deshalb ging sie zu einem *rinpoche*, der ihr riet zu einem [allopathischen] Arzt zu gehen. Dieser schickte sie in ein Krankenhaus, indem sie viel unterschiedliche Medizin bekam. Die Diagnose des Arztes lautete Knochentuberkulose. Nach zwei Monaten konnte das Mädchen ihre Beine überhaupt nicht mehr bewegen. Da ihr Problem nicht besser, sondern schlimmer wurde ‚floh‘ sie aus dem Krankenhaus zu ihren Eltern nach Dunkhar. Diese luden das Orakel des Dorfes ein, der in Anwesenheit des Mädchens von seinem *lha* in Besitz genommen wurde und der erklärte, dass es sich um eine *lu* – Krankheit handelte. Durch große Mengen an Regen war einige Monate zuvor ein Teil des Grundstücks der Familie weggespült worden. Genau an dieser Stelle lebte im Erdboden ein *lu*, dessen Beine durch das Unwetter und die Folgen abgetrennt wurden. Dies war die Erklärung des *lhapa* für die Erkrankung des Mädchens. Er riet der Familie mehrere *lustor* – und *sabdag döndröl* – Rituale durchzuführen. Da zu jener Zeit Winter war und die *lu* schliefen, musste die Familie noch etwas warten. Aber sobald der Zeitpunkt günstig war, wurden die Rituale durchgeführt und schon kurz darauf wurden die Beine der Frau langsam besser und sie begann wieder zu laufen. Heute ist die Funktionsfähigkeit ihrer Beine wieder vollständig hergestellt, was alle Leute in ihrem Dorf überraschte.“¹⁴⁹

In dem gerade beschriebenen Fall traf das Mädchen keine Schuld. Da der *lu* durch höhere Gewalt, das Unwetter, verletzt wurde und nicht durch ihr eigenes Unvermögen, erzählte sie allen interessierten Personen offen von ihrer Krankheit und den Ursachen, ohne sich zu schämen. Informanten benutzen oft die Worte „ich hab's mit eigenen Augen gesehen“ wenn sie Geschichten über die *lu* erzählen, es erweckt den Eindruck, als müssten sie durch dieses Aussage ihre Glaubwürdigkeit erhöhen, da es teilweise zu fantastisch klingt.

„Zwischen Likhir und Hemis befindet sich das Dorf Sumdo, welches nur aus zwei Familien besteht. Im Winter saßen die beiden Brüder einer dieser Familien am Fluss und angelten, um Fisch für das Abendessen zubereiten zu können. Aber einer der Fische, den sie gefangen hatten, sprang vom Feuer zurück ins Wasser. Die Beiden waren sehr überrascht. Plötzlich konnte der Ältere seine Beine nicht mehr bewegen und der Jüngere musste ihn auf dem Rücken nach Hause tragen. Er hatte ein oder zwei Jahre Ausschlag an Händen und Beinen und starb dann. Der Fisch, der zurück ins Wasser sprang, war durch das Feuer verletzt worden. Fische sind *lu*. Uns ist es hier nicht erlaubt Fische zu fangen.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ Interview mit Tsering Dorje am 7.9.2006 in Hemis.

¹⁴⁹ Informelles Gespräch mit meiner Übersetzerin Thinles am 9.10.2006 in Leh.

¹⁵⁰ Interview mit Ladenbesitzer Lobsang am 2.10.2006 in Hemis.

Die Anzahl der Fallbeispiele, die mir über Dritte erzählt wurden im Vergleich zu den beiden Personen (Kunzes und Skarma), die ich getroffen habe und die selber an einer *lu* – Krankheit leiden, verdeutlicht zum einen meine Probleme, die ich mit dem Auffinden von Betroffenen hatte und zum anderen wie allgemein verbreitet dieses Thema ist. Wenn man die drei mythologischen Erzählungen nicht einbezieht, waren drei Frauen, drei Männer, drei Familien und zwei Mal ein gesamtes Dorf die Leidtragenden in diesen Beispielen. Meist handelt es sich bei den Fällen um Personen, die der Interviewte aus dem Dorf kennt, mit denen er aber nicht enger vertraut ist oder Personen, die nur vom Hörensagen bekannt sind. Fälle, die sich auf Familienmitglieder beziehen, liegen immer mehrere Jahre zurück. Keiner meiner Informanten sprach über eine Person aus der Familie, die akut an einer *lu* – Krankheit litt. Zudem fiel auf, dass vor allem Laien unbefangen von *lu* – Vorfällen berichteten. Keiner der Spezialisten ließ mich an Fällen aus seiner Heilerlaufbahn teilhaben. Was darauf zurückzuführen ist, dass sie Angst hatten, dies könnte negative Konsequenzen für sie haben.

Das betroffene Personen einer *lu* – Krankheit nicht gerne über ihr Leiden sprechen und auch allgemein nicht sehr offen Informationen zum Thema *lu* gegeben werden, kann zwei Ursachen haben: zum einen will man die *lu* nicht provozieren oder ihre Aufmerksamkeit erregen, da dieses mit Problemen einhergehen kann. Zum anderen fühlen sich einige Laien, wie zum Beispiel mein Vermieter Wangyal, nicht autorisiert und kompetent, mir Auskunft zu diesem Thema zu geben. Was ich aus der öfters gehörten Phrase „Du musst zu einem *önpo* oder *lama* gehen“, schließe.

Den mir begegneten und berichteten Fällen in Ladakh möchte ich zum Vergleich einige Beispiele aus anderen tibetisch-buddhistisch geprägten Gemeinschaften gegenüberstellen. Millard (2002: 223) erläutert einen Fall in Nepal, Dolpo, den ihm ein Mönch aus seiner Kindheit schilderte. Beim Spielen mit Freunden an einer Quelle, die als Wohnort der *lu* im Dorf bekannt war, entdeckte Yangdruk im Wasser einen Frosch. Sie spielten mit ihm und töteten ihn anschließend. Am nächsten Tag konnte der Junge seine Beine kaum mehr bewegen. Ein *lama* fand heraus, dass er die *lu* durch das Töten des Frosches erzürnt hatte, da Fröschen eine enge Verbindung zu dieser Klasse von lokalen Gottheiten zugeschrieben wird. Nach der Durchführung des entsprechenden Rituals durch den *lama*, dauerte es nur ein paar Tage bis der Junge wieder laufen konnte.

Von den Sherpa in Nepal berichtet Franke (1969: 27) über einen Soldaten, der an der stärksten Quelle in Namche Bazar eine Ziege tötete, sie ausweidete und anschließend die Eingeweide im Quellwasser wusch. Aus diesem Grund versiegte nach Meinung der Sherpa kurz darauf die Quelle und blieb bis auf weiteres trocken.

Vom osttibetischen Amdo-Gebiet schildert Hermanns (1980: 56) einen Fall einer menstruierenden Frau, die Wasser aus einer Quelle schöpfte, woraufhin sie an Lepra erkrankte. Dharamsala in Nordindien ist nach den Aussagen von Calkowski (1985: 80-81) überhäuft mit Erzählungen über Personen, die eine *lu* – Krankheit ertragen mussten. Ein Junge zerquetschte beim Verschliessen der Tür versehentlich einen Frosch, daraufhin plagte ihn ein zwei Wochen anhaltender Hautausschlag. Im weiteren berichtet sie von einem Architekten, der mehrere Beulen an der Hand besaß. Ein Mönch erklärte ihm, dass sie von den *lu* verursacht wurden. Da er auf Grund seines Berufes oft Kontakt zu Bauunternehmern und Bauhandwerkern hatte, war ein Teil des Verdrusses der *lu* über die Zerstörung des Bodens auf den Architekten übergegangen.

Samuel (2007: 215-16) beschreibt folgenden Fall in einer tibetisch-buddhistischen Gemeinde in Himachal Pradesh, Dalhousie: einer seiner Informanten erzählte ihm, dass er als kleiner Junge eine große Beule im Gesicht hatte, die auf keine Behandlung ansprach bis ein *lama* herausfand, dass ein *lu* an der Krankheit Schuld war. Durch das Aufhängen seiner Unterwäsche an einen Baum, in dem der *lu* lebte, hatte er dessen Umwelt verschmutzt. Daraufhin brachte er diesem Opfergeschenke dar und hängte seine Wäsche an einem anderen Ort auf und die Beule verschwand.

4.5 Fazit

Die aufgeführten Fallbeispiele und das differenzierte Wissen sowohl der Laien als auch der Spezialisten in Hemis über die verschiedenen Krankheiten, die den *lu* zugeschrieben werden, verdeutlichen, dass das Thema Krankheit verursacht durch Tabubruch einen wichtigen Aspekt in der Beziehung Mensch und *lu*, aber auch in der Beziehung zwischen Individuum und Dorfgemeinschaft sowie Dorfgemeinschaft und Umwelt darstellt. Es handelt sich hierbei um eine unausweichliche Konsequenz eines Tabubruches, die allerdings erst retrospektiv von einem Spezialisten als eine solche diagnostiziert wird. Die Rolle der Spezialisten zur Beseitigung der Krankheit, die zunächst den *lu* befällt und von der er geheilt werden muß, damit auch der menschliche Verursacher geheilt werden kann, wird dadurch ebenso in ihrer Bedeutung für Individuum und Gemeinschaft wiederbestärkt. Da der Tabubruch meist in Verbindung mit einer Verunreinigung besteht, leiten die *lu* dem Glauben der Ladakhis nach, diese in Form einer äußerlich auffälligen Krankheit, wie Hautausschlag, Lähmungen oder gar Tod, Überflutungen, Unfruchtbarkeit von Tieren etc. an den Verursacher direkt oder indirekt weiter.

Bei den aufgeführten Fallbeispiele der Literatur aus verschiedenen tibetisch-buddhistisch geprägten Regionen treten auch hauptsächlich Fälle auf, die eine negative Veränderung des äußeren Erscheinungsbildes hervorrufen. Auch bei diesen Beispielen handelt es sich meist um Fälle, die mehrere Jahre zurück liegen, oder man die Herkunft der Geschichte nicht kennt.

Keiner der Autoren hat sich anscheinend mit einem aktuellen Fall, einem Patienten, der akut an einer *lu* – Krankheit leidet, auseinandersetzen können. Dies verdeutlicht zweierlei – zum einen, dass die Retrospektion der *lu* – Diagnose immer einen gewissen Zeitabstand benötigt und, dass das Tabu des Sprechens über eine solche existierende Krankheit auch heute noch große Wirkung hat und die *lu* gefürchtete Wesen sind, die nicht verärgert werden sollten.

Um den Schaden durch die *lu*, den ein Tabubruch hervorruft, abzuwehren, stehen den Dorfbewohnern unterschiedliche Möglichkeiten zur Verfügung. Zunächst stehen die Geschichten – wie die hier zuvor geschilderten –, in denen Menschen zu Schaden kommen, wenn sie die *lu* verärgert haben, dafür, daß diese Tabus der jüngeren Generation weitergegeben werden, um zukünftiges Übel zu vermeiden. Gleichzeitig wird den Jüngeren auch die wichtige soziale Funktion der verschiedenen *lu* – Heiler verdeutlicht. Die Verunreinigung kann moralischer (immaterieller) und/ oder materieller Natur sein, das heißt die Reinigung muss entsprechend auf rituellem und/ oder auf physischem Weg erfolgen. Die unterschiedlichen Möglichkeiten hierfür stelle ich im folgenden Kapitel dar.

5. Heilung und Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu*

Wenn man einer lokalen Gottheit durch Missachtung eines Tabus Schaden zugefügt hat und daraufhin an einer Krankheit, aus Rache von den *lu* verursacht, leidet, wird dies als eine Form von Verunreinigung (*drib*) gesehen und kann nur durch entsprechende Rituale und/ oder Gebete, die es für diese Klasse von lokalen Gottheiten durchzuführen gilt, behoben werden. Wichtig ist zu schauen, wer direkt mit den *lu* in Kontakt tritt, denn dies gibt jenen Menschen eine Art Autorität im Umgang – nicht nur mit den *lu* – sondern auch mit den Menschen, die jene Tabus gebrochen haben. Hauptsächlich sind es die rituellen Spezialisten, die mit den *lu* in Kontakt treten, Selbsthilfemaßnahmen werden nur zusätzlich zu den Methoden der rituellen Spezialisten von den Erkrankten durchgeführt.

Die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen *lu* und Mensch kann in verschiedenen Hinsichten notwendig sein. Sie kann sich auf Menschen, aber auch auf den Wohnort eines *lu* beziehen, wie zum Beispiel Quellen. Auf den Menschen bezogen ist ein ritueller Ausgleich unverzichtbar, wenn eine *lu* – Krankheit diagnostiziert wurde. Damit eine betroffene Person geheilt werden kann, muss auch der *lu* geheilt bzw. im Falle einer Verunreinigung seiner Behausung diese rituell gereinigt werden. Auch der Status der *lu* in Bezug auf die Menschen muss legitimiert oder neu bestätigt werden. Dies geschieht in den meisten Fällen, indem dem *lu* ein Opfer dargebracht wird. Gemäß dem Prinzip eines Austauschs durch Heilung soll die gegenseitige Harmonie wieder hergestellt werden (vgl. Emmer 2006: 121). Mit Hilfe von verschiedenen Spezialisten, die dadurch ihre sozio-kulturelle und professionelle Funktion ebenfalls legitimieren können, haben betroffene Personen die Möglichkeit, das zuvor herrschende Gleichgewicht zwischen sich und den *lu* wiederherzustellen. Zusätzlich zu diesen Maßnahmen verschreiben *amchis* Medizin und es können Selbsthilfepraktiken durchgeführt werden. Am Sinnvollsten ist es jedoch darauf zu achten, keine Tabus zu brechen und präventive Vorbereitungen zu treffen.

In Hemis gibt es keinen ständig anwesenden *lama*, jedoch zwei *önpos*, einen *amchi* und eine *lhamo*. Die Dorfbewohner haben die Wahl zu welchem rituellen Spezialisten sie im Falle einer *lu* – Krankheit bzw. einer nötigen Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* gehen. Fast alle Informanten geben an, dass entweder *lama* oder *önpo* dafür zuständig und am besten geeignet sind. Oft suchen die Patienten sich ihre Heiler auch in Kombination aus. Manche gehen mit ihren Symptomen zuerst zum *amchi*. Wenn seine Medizin allerdings nicht wirkt, wird weiter nach den Ursachen der Krankheit geforscht. Falls sich herausstellt, dass es sich um eine *lu* – Krankheit handelt, ist ein Besuch beim *lama* oder *önpo* obligatorisch. Man kann hier von

einem Synkretismus des Heilens sprechen. Um einen rituellen Ausgleich vornehmen zu können, muss eine *lu* – Krankheit diagnostiziert werden (vgl. Kapitel 4.2), erst dann können entsprechende Maßnahmen ergriffen werden.

5.1 Rituale zur Heilung

Einige der in diesem Abschnitt vorgestellten Methoden zur Wiederherstellung der Gesundheit bzw. der Harmonie zwischen Mensch und *lu* beschränken sich nicht auf eine Art von Heiler, sondern können von unterschiedlichen Spezialisten ausgeführt werden. Zum Beispiel das *lustor* – Ritual, welches vom *lama*, aber auch von einem *önpo* arrangiert werden kann. Eine andere Technik, die *önpo*, *lama* oder *lhamo* durchführen können, fand ich in der Literatur beschrieben: wenn ein Spezialist festgestellt hat, dass die Krankheit durch einen *lu* hervorgerufen wurde, der seine Wohnstätte, zum Beispiel einen Baum in der Nähe des Hauses des Erkrankten hat, dann verbindet man diese Person und den Baum mit einer speziellen magischen Schnur. Der *lu* wird dann aufgefordert, den Kranken zu verlassen und in seine eigene Behausung zurückzukehren (vgl. Nicolazzi 1995: 151). Wobei es sich hier anscheinend um eine Besessenheit durch einen *lu* handelt und nicht um eine Krankheit von der *lu* und Mensch betroffen sind und von der beide geheilt werden müssen. Ob diese Methode der Heilung auch bei *lu* – Krankheiten angewendet wird, bleibt bei Nicolazzi offen.

5.1.1 Herstellung eines Schutzamuletts (*shrunga*)

Eine Möglichkeit, um *lu* – Krankheiten abzuwehren bzw. ihnen präventiv entgegenzuwirken, ist das Erstellen eines Schutzamulettes entweder durch einen *lama* oder einen *önpo*. Aus gegebenem Anlass bat ich *önpo* Paljur mir ein Amulett gegen Schaden der *lu* (*lui nodpa shrunga*) herzustellen. Bei meinem ersten Interview mit ihm fragt er mich nämlich nach meinem Geburtsjahr, schaut in seinen Kalender (*lotho*) und seine astrologische Berechnungstabelle (*kabtse*) und errechnet meine Zukunft. Er teilt mir unter anderem mit, dass ich in der nächsten Zeit Probleme mit den *lu* bekommen könnte.

Das Tragen von Schutzamuletten um den Hals ist in tibetischen Gesellschaften eine sehr verbreitete Methode, um sich vor verschiedensten Gefahren zu schützen.¹⁵¹ Bestenfalls erhält man es präventiv, wie in meinem Fall, es ist aber auch möglich es zur Heilung einer *lu* – oder anderen Krankheit zu bekommen. Man trägt es bis die Krankheit, bzw. das Problem behoben ist

¹⁵¹ Es gibt ungefähr achzig verschiedene Schutzamulette. Mit diesen werden zum einen Angriffe verschiedener böswilliger Wesenheiten (*dön*) abgewehrt, zum anderen bieten sie Schutz vor irdischen Gefahren wie zum Beispiel Hundebissen, Dieben (hier wird das *shrunga* über die Tür gehängt), wilden Tieren oder vor jeglicher Art von Waffen. Auch Tiere können solche Amulette tragen, zum Beispiel habe ich in Hemis desöfteren Kühe gesehen, die eines oder mehrere um den Hals tragen, damit sie vor wilden Tieren geschützt sind und mehr Milch geben.

oder man das Amulett verliert. *Önpo* Paljur besitzt eigens ein Buch, welches sich nur mit der Herstellung der verschiedenen Schutzamulette beschäftigt.¹⁵²

In einem Mörser beginnt *önpo* Paljur schwarzes Pulver und Wasser zu Tinte (*nagtsa*) zu verarbeiten. In einer anderen Schüssel rührt er eine gelbliche Paste aus verschiedenen Zutaten an, unter anderem Safran (*gurkum*), ein bräunliches Pulver aus verschiedenen Kräutern (*sangdrug*), gemahlene Schildkrötenhaut (*rusbalgi shün*) und ein Extrakt des Myrrhebaumes (*gugul*).¹⁵³ Auf ein bedrucktes Papier (*thashog*)¹⁵⁴ malt er in das Zentrum des Kreises mit der schwarzen Tinte und einem Füllfederhalter ein Schriftzeichen,¹⁵⁵ welches gegen Schaden, der von *lu* verursacht wird (*lui nodpa*) wirken soll. In einer im Uhrzeigersinn gedrehten Spirale schreibt er eine magische Formel um das Zeichen herum, beides entnimmt er dem Buch über Schutzamulette.



Abb. 6: Bedrucktes und bemaltes Papier (*thashog*) für ein Schutzamulett gegen *lu* – Schaden. (Hemis, 20.9.2006)

Die Formel lautet: *'chang ba'i lus dag yid gsum la klu'i nod pa las srungs shig. klu'i dug thams cad las skyo ba shig* (Wylie). Übersetzt bedeutet dies soviel wie: ‚Möge der erkenntnisbegrenzte [Mensch] in Geist, Sprache und Körper vor dem Schaden durch *lu* geschützt sein und vor dem Gift der *lu*.‘ Wobei interessant ist, dass hier von einem ‚Gift‘ (*dug*) der *lu* die Rede ist, welches offenbar die Krankheit im Menschen verursacht. Während meiner Feldforschung und auch bei der Auswertung der Sekundärliteratur habe ich keine weiteren Hinweise, die dies bestätigen oder erklären könnten, erhalten.

¹⁵² Der Titel ist: *Bla ma ngongs pa 'dus pa las. Srung 'bum rdo rje'i phred ba bzhugs so.* (Wylie)

¹⁵³ Hierbei handelt es sich um eine teure und besonders duftende Art von Weihrauch in weißer oder schwarzer Form, durch dessen Kraft unter anderem *lu* – Schaden bezwungen werden kann. (URL: http://www.nitartha.org/dictionary_search04.html [30.4.2008]) In der indischen Medizin wird es unter anderem zur Behandlung von Arthritis und Hautkrankheiten benutzt.

¹⁵⁴ Es gibt dieses Papier vorgedruckt in Leh zu kaufen. Früher bedruckte *önpo* Paljur es selber. Er besitzt einen selbst geschnittenen Druckstock (*gyatsa shrungbapa*) dafür und benutzt diesen teilweise auch heute noch, wenn er keine Möglichkeit hat, das schon vorgedruckte Papier zu bekommen.

¹⁵⁵ Hierbei handelt es sich um einen Buchstaben des Lantsa Alphabets (auch Ranjana genannt). Dieses ist abgeleitet von der Brahmi – Schrift und wurde im 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Indien entwickelt.

Jedes der verschiedenen Amulette gegen unterschiedliche Gefahren weist ein anderes Zeichen in der Mitte und eine andere Formel zum Schutz der Person auf. *Önpo* Paljur fertigt all dies in zweifacher Ausführung an, um ein Schutzamulett gegen *lu* – Schaden für den nächsten Kunden auf Vorrat zu haben. Nachdem die Tinte getrocknet ist, übermalt er mit einem Pinsel und der zuvor angerührten gelblichen Farbe, zuerst das Zeichen, den Spruch und dann die vorgedruckten Kreise. Zum Trocknen werden die beiden Papiere in die Sonne auf die Fensterbank gelegt. Hier bleiben sie einige Stunden liegen, da es zu einem Zwischenfall kommt, der den *önpo* von der sofortigen Fertigstellung der Amulette abhält. Am nächsten Morgen wird mein Schutzamulett fertiggestellt. *Önpo* Paljur faltet das beschriebene und bemalte Papier zu einem kleinen Quadrat mit fünf Zentimeter Seitenlänge und wickelt einen roten Faden sieben mal um die eine und sieben mal um die andere Seite, so dass ein Kreuz entsteht. Die Enden werden mit einer Nadel in das Papierquadrat geschoben. Mit dem zweiten Papier verfährt er in der gleichen Weise. Dann nimmt er einen orangefarbenen Faden, diesen wickelt er zwei mal herum, so dass er auf der einen Seite parallel zum roten Faden verläuft. Auf der anderen Seite führt er ihn über die vier Ecken. In der gleichen Weise wickelt er einen grünen und einen blauen Faden, der letzte Faden ist weiß und wird nur einmal in dieser Weise um das Papierquadrat gewickelt. Die Fäden werden *dzampa* genannt, was auch Brücke bedeutet, da sie auf dem *shrunga* eine Art Brücke bilden. Zum Schluss befestigt *önpo* Paljur einen kurzen, roten Faden an dem Amulett, dieser zeigt demjenigen, der es tragen wird an, welche Farbe der Stoff haben soll in den er das Schutzamulett einnähen muss. Je nach Funktion des Amulettes ist die Farbe immer unterschiedlich, für bzw. gegen die *lu* muss ich es in roten Stoff nähen.



Abb. 7: Fertiges Schutzamulett gegen *lu* – Schaden (*lui nodpa shrunga*).
(Hemis, 21.9.2006)

Anschließend geht *önpo* Paljur mit den beiden unwickelten Päckchen auf das Dach in den Altarraum und legt sie in eine Holzschale, die mit Gerste gefüllt ist, wobei er *mantras* spricht.

Über einer Butterlampe (*me*) erhitzt er roten Wachs (*latscha*) und versiegelt damit die vier Ecken des Amuletts. Dabei bittet er die vier Beschützergottheiten (*gyaltsen shi*)¹⁵⁶ dem Amulett die Fähigkeit zu verleihen vor *lu* – Angriffen zu schützen. Durch die Vorgänge im Altarraum erhält das Amulett seine ‚Segnung‘ (*rabnas*) und die Kraft einer Person zu helfen. Damit ist die Herstellung des Schutzamulettes, die insgesamt ungefähr anderthalb Stunden gedauert hat, abgeschlossen. Das Einnähen in den Stoff mit der jeweils richtigen Farbe übernimmt der Empfänger selber. Auf die Frage nach dem Preis des Amuletts erhalte ich die Antwort zehn Rupien (17 Euro-Cent), aber *önpo* Paljur gibt mir zu verstehen, dass er von mir dafür kein Geld möchte.¹⁵⁷

5.1.2 Herstellung einer rituellen Vase (*bumpa*)

Das Herstellen bzw. Befüllen einer rituellen Vase ist bei verschiedenen Angelegenheiten notwendig: zum Einen wird eine solche Vase benötigt, wenn ein neuer *lu* – Schrein errichtet wurde, einige Familien lassen auch heute noch eine Vase in einen neugebauten Herd einarbeiten. Zum Anderen wird eine rituelle Vase neben einer Quelle geopfert, die zu versiegen droht.

Vier Stunden Fußmarsch von Hemis entfernt, befindet sich das Kloster Rizong, welches 1833 von *lama* Trulthim Nyima erbaut wurde. Hauptsächlich finanziert sich dieses Kloster durch Spendengelder von Ausländern. Daneben besitzt es eine beträchtliche Fläche an Land, welches die Bewohner von Hemis bewirtschaften.¹⁵⁸ Das Kloster erhält dafür im Gegenzug einen Teil der Ernte. Angeschlossen an das Kloster ist eine Schule für junge Mönche, wobei jeder von ihnen einen Sponsor aus dem Ausland hat. *Amchi* Rigzin Wangtak erzählte mir, dass:

„...zum Bau des Klosters viel Holz benötigt wurde. Einige Arbeiter und Mönche kamen hinunter nach Hemis zum Nonnenkloster und fingen an, die dort wachsenden Bäume zu fällen. Daraufhin wurden die *lu* ärgerlich und es begann ununterbrochen zu regnen. Der *lama* sprach Gebete für die *lu* und sagte zu ihnen: ‚Bitte schadet uns nicht, ich werde ein Kloster aus dem Holz bauen, dies wird segensreich für Menschen und alle anderen Wesenheiten auch euch *lu* sein. Ihr könnt als Menschen wiedergeboren werden und Mönche werden und somit Erleuchtung erlangen.‘ Nach diesen Worten stoppte der Regen und der Bau des Klosters konnte fortgeführt werden.“¹⁵⁹

Den circa vierzig Mönchen dieses strengen Gelugpa Klosters ist es das ganze Jahr über verboten, als unrein geltende Dinge wie Fleisch, Zwiebeln, Knoblauch und Alkohol zu sich zu nehmen.

¹⁵⁶ Die Namen der vier Gottheiten sind laut *önpo* Paljur: Bansartitarataya, Birubakaya, Becharmanaya und Sapariwarihumpad.

¹⁵⁷ Für die meisten Leistungen, die *önpo* Paljur erbringt gibt es keinen fixen Preis, dieser richtet sich nach der jeweiligen Person und ihren finanziellen Möglichkeiten, wie er mir erklärt.

¹⁵⁸ In Ladakh ist es üblich, dass Klöster von benachbarten Dörfern unterstützt werden. Die Anzahl der Dörfer, die ein Kloster unterstützt hängt im Wesentlichen von der Größe des Klosters ab.

¹⁵⁹ Interview mit Rigzin Wangtak am 5.10.2006 in Leh.

Das bedeutet, die Mönche können zu jedem Zeitpunkt im Jahr rituelle Vasen für einen *lu* – Schrein herstellen, da es hierfür notwendig ist, eine Woche vor und nach dem Befüllen rein zu sein, das heißt keine unreinen Speisen und Getränke zu sich nehmen. Der daraus resultierende Zustand (*karchos*) ist mit einer inneren Reinheit vergleichbar. Aus diesem Grund ist das Rizong Kloster in vielen Nachbar- und auch entfernteren Dörfern wie zum Beispiel Hanu Gongma, im Westen Ladakhs gelegen und von der indo-europäischen Minderheit der buddhistischen Darden bewohnt, bekannt. Sogar von dort kommen die Menschen, um sich in Rizong eine Vase befüllen zu lassen. Wobei angemerkt werden sollte, dass die Vasen an sich nicht von den Mönchen hergestellt werden, sondern von professionellen Töpfern in Likhir. Von diesen kaufen die Mönche in Rizong sie und befüllen sie anschließend. Wie mir ein Mönch in Rizong erklärte, muss man drei verschiedene Arten von *bumpas* unterscheiden:

1. *Sachud* ist die Art, die man verwendet, um sie in einen *lu* – Schrein einzumauern und damit entweder, wenn sich dieser an einer Quelle befindet, für Wasser bittet, auf einem Feld für Fruchtbarkeit oder wenn er sich im Haus befindet für das Wohlergehen der Familie des Hauses.¹⁶⁰
2. *Norbum* nennt man die Vase, mit der man für Reichtum bittet.
3. *Terbum* wird meist verwendet, wenn ein Reliquienschrein (*chörten*) neu errichtet wird.¹⁶¹

Entsprechend des tibetischen Kalenders gibt es einen Tag in jedem Monat, der sich Tag der *lus* (*lui jag*) nennt. An diesem werden die Vasen im Rizong Kloster befüllt. In jede kommt eine Reihe von kleinen Motivbildern. Wobei der Aufdruck von dem Zweck abhängig ist, je nach dem ob es sich um eine *satschud*, *norbum* oder *terbum* handelt befindet sich ein anderer *rinpoche* auf dem Bild. Zudem werden circa fünfundzwanzig weitere Zutaten beigefügt. Dies können die verschiedensten Dinge sein. Wichtig ist, dass sie ‚rein‘ sind und zum Beispiel gut riechen, schmackhaft sind oder schöne Farben besitzen, da diese Eigenschaften Wohlgefallen bei den *lu* auslösen. Der Mönch mit dem ich im Kloster sprach, nannte mir Dinge wie: Safran, Kardamom, Früchte, Gerste, Erbsen, Reis, aber auch Gold und Silber. Nach Days (1989: 164) Aussagen enthält eine solche Vase niemals Eisen aus Angst damit die *lu* zu verletzen. Meistens bringen diejenigen, die eine *bumpa* erwerben möchten, die Zutaten selber mit (außer den kleinen Motivbildern) und ein *lama* befüllt die Ritualvase und spricht dabei Gebete aus einem speziellen

¹⁶⁰ Diese Vasen werden heutzutage weltweit vermarktet. In einer amerikanischen Anzeige werden sie folgendermaßen angepriesen: „The Earth Treasure Vase (*sa-bcumd* [sic] *bumpa*) is meant to bless and empower the earth where it is placed. It is a way of putting positive mind energy into the natural environment. [...]“ (Huber 1997: 115).

¹⁶¹ Bevor der erste Grundstein gelegt wird, wird ein Loch in das Zentrum der zu bebauenden Fläche gegraben, in dieses wird eine befüllte Vase (*terbum*) gestellt und darüber legt man ein weißes Tuch mit dem aufgemalten „Wheel-turning King“ (Mumford 1989: 96).

Buch, die er drei Mal wiederholen muss. Erst dann besitzt die Vase Kraft. Zu einem bestimmten Zeitpunkt, der mit Hilfe des tibetischen Kalenders berechnet wird, wird die *bumpa* zu dem ihr angedachten Platz, entweder einem *lu* – Schrein oder einer Quelle, gebracht.¹⁶² Auch hier muss ein *lama* bestimmte Gebete rezitieren und Rituale durchführen. Die Vase an sich ist nicht teuer, doch mit ihrem Inhalt und der ritualisierten Übergabe durch einen Mönch an die *lu* belaufen sich die Kosten auf circa 500 Rupien (8,60 Euro).

5.1.3 Durchführung einer Heilungszeremonie eines Orakels (*lhamo*)

Zum Schutz und zur Behandlung von Krankheiten, die den *lu* zugeschrieben werden, gibt das Orakel *lhamo* Drölkar bzw. die zum Zeitpunkt der Besessenheit in ihrem Körper fungierende Gottheit (*lha*), Butter und Senfsamen, die mit bestimmten *mantras* besprochen wurden. Diese Senfsamen (*sngags yung dru*) muss der Patient mahlen und mit der Butter (*sngags mar*) mischen und auf die erkrankten Hautpartien auftragen – eine direkte Applizierung eines *mantra* sozusagen unter Zuhilfenahme von Senfsamen als Übertragungssubstanz bzw. Heilmittel.¹⁶³ Eine andere Möglichkeit ist die Verabreichung von Papier, welches mit *mantras* beschrieben wurde und entweder in Pillenform (*zayik*) oder in Wasser aufgelöst (*shokgu chu*) oral eingenommen wird (vgl. Kuhn 1988: 68). Zusätzlich gibt *lhamo* Drölkar den Betroffenen Anweisungen, bestimmte Gebete und/ oder Opferungen für die *lu* von speziell hinzugezogenen Mönchen oder *önpos* verrichten zu lassen. Einige *lhamos* geben zur Heilung, vor allem bei Hauterkrankungen durch die *lu*, auch das Feuer – *mantra* (*me sngags*), dazu wird ein spatelähnliches Instrument im Ofen rotglühend erhitzt. Nachdem es etwas abgekühlt ist, fährt sich die *lhamo* damit über die ausgestreckte Zunge, was laute, zischende Geräusche hervorbringt. Anschliessend haucht sie auf die erkrankte Körperpartie und spricht oder singt bestimmte rituelle Texte (vgl. Kuhn 1988: 83).

Da ich selber keine *lu* – Krankheit habe und auch keine Person kenne, die bereit ist mit mir für eine Behandlung zur *lhamo* zu gehen, frage ich Tsering Dorje, ob er als Übersetzer fungierend mit mir kommt, um der *lhamo* eine Frage von mir zu stellen, da ich an einer exemplarischen Besessenheitszeremonie teilnehmen möchte.¹⁶⁴ Meine Idee ist *lhamo* Drölkar zu fragen, ob meine Forschungen, die ich über die *lu* durchführe, diese eventuell verärgern. Da ich mich die ganze Zeit mit den *lu* beschäftige und über sie rede könnte es sein, dass sie sich dadurch gestört fühlen. Aus diesem Grund möchte ich die *lhamo* bzw. die Gottheit, die in den Körper dieser Frau eindringt, konsultieren.

¹⁶² Falls es an der Quelle, die zu versiegen droht keinen *lu* – Schrein gibt, wird die *bumpa* im Erdboden dicht neben der Quelle vergraben.

¹⁶³ Interview mit *lhamo* Drölkar am 3.10.2006 in Hemis.

¹⁶⁴ Nachdem ich die *lhamo* bei meinem ersten Besuch aus zuvor beschriebenen Gründen (Abschnitt 1.3.1) nur im nichtbesessenen Zustand interviewen konnte.

Während wir in der Küche von der ältesten Tochter mit Tee bewirtet werden und uns mit dem Vater von *lhamo* Drölkar unterhalten, bereitet diese sich auf die Zeremonie vor. Sie wäscht sich Gesicht und Hände, spült sich mehrmals den Mund aus und zieht saubere Kleidung (eine *goncha*, das traditionelle Kleid der ladakhischen Frauen) an. Ihr Sohn säubert die Butterlampen. Dann bittet uns ihr Vater in den Nebenraum, indem seine Tochter weitere Vorbereitungen trifft.¹⁶⁵ *Lhamo* Drölkar kniet vor einem kleinen provisorischen Altar auf dem sich Räucherstäbchen, Butterlampen, sieben Schälchen mit Reis und Wasser befinden und rezitiert *mantras*, damit ruft sie Tseb Lhamo an. Ihr Vater schwenkt dabei einen stark qualmenden Behälter mit brennendem Wacholder durch den Raum. Nach Schenks Auffassung reinigt der Weihrauch nicht nur symbolisch die Person, sondern kann, wenn er tiefer eingeatmet wird zu Bewusstseinsveränderungen führen (vgl. Schenk 1990: 235).

Lhamo Drölkar bindet sich ein rotes Tuch (*karas*) um den Kopf und eines vor Mund und Nase. Dabei atmet sie schwer und muss zwischendurch niesen, auch um den Hals bindet sie sich ein Stück roten Stoff (*stodle*) und um die Taille eine blaue Schürze (*pangkyeb*), ihr Vater pustet den Qualm in ihre Richtung. Daraufhin nimmt sie eine fünfblättrige Krone (*ringa*), hält sie kurz vor ihr Gesicht, setzt sie auf und bindet sie fest, daran befestigt sie links und rechts zwei bunte Bänder. Sie hat sich nun vollständig mit ihrem speziellen Gewand (*lhabches*) für die Besessenheitszeremonie angekleidet, wobei dies alles kniend vor dem kleinen als Altar dienenden Tisch geschieht. Ihr Atmen wird schwerer und ihr Oberkörper wiegt sich vor und zurück, manchmal schreit sie laut auf und stöhnt.

In einem Gespräch vor dieser Sitzung erklärte sie mir, dass sie in dieser Phase einen enormen Druck im Rücken verspüre (*rustod nyenshes*), an den weiteren Verlauf kann sie sich im Nachhinein nicht erinnern. Zu diesem Zeitpunkt der Sitzung halten sich die zwei kleinen Töchter in der Küche versteckt. Sie kommen erst ins Zimmer des Geschehens, als die *lhamo* mit ruhiger Stimme zu uns spricht. Ihr Sohn hingegen ist die gesamte Zeit anwesend. Doch bevor dies geschieht, wird ihr Verhalten wilder, sie schüttelt den Kopf, dabei sind ihre Augen meistens geschlossen und die Schreie werden heftiger. Zwischendurch ist sie ruhig und atmet tief ein und aus. Mit einem Löffel verspritzt sie mindestens dreißig Mal Wasser aus den kleinen Schälchen über dem Altar. Dabei rezitiert sie Hunderte von Gottheiten. Zwischendurch trommelt sie mit einer kleinen Handtrommel (*damaru*) und läutet eine Glocke (*trilbu*). Es folgt ein hohes Aufschreien, fünf mal kurz einmal lang. Tsering Dorje flüstert mir zu, dass der *lha* nun in ihren Körper eingedrungen sei. Ihr Vater deutet uns an, näher zu kommen. Während der zuvor beschriebenen halben Stunde saßen Tsering und ich beide circa drei Meter von der *lhamo* entfernt. Wir knien nun vor ihr und Tsering übersetzt meine Frage: Ist es in Ordnung, dass ich

¹⁶⁵ Während dieser Zeremonie war es mir nicht erlaubt zu fotografieren.

die *lu* erforsche und ist es gut, wenn ich damit weitermache?¹⁶⁶ Sie trommelt und läutet weiter. Dann ist es still und sie wirft Gerstenkörner auf die Trommelfläche, die sie nun waagrecht vor ihrem Körper hält. Aus der Position der Körner auf der Trommel, die sie manchmal nachträglich verändert, weissagt sie bzw. die durch sie agierende Gottheit, die Antwort auf meine Frage. Sie bekommt einen starken Schluckauf und antwortet mit einer hohen Stimme, die sich nach dem Eintritt des *lhas* verändert hat. Der Schluckauf ist ebenso ein Zeichen des *lha*, wie mir Tsering erklärte.

„Du musst den Buddhismus und alle Details über *lha* und *lu* gründlich studieren. Du sollst dich an die buddhistischen Texte halten und an die Lehren des Buddha glauben, das wird dir von Vorteil sein. Auch sollst du die *nāga* im Hinduismus studieren, aber passe auf, dass du die beiden Religionen nicht vermischst. Akzeptiere, dass es *lha* und *lu* gibt. Du musst einen *önpo* konsultieren und versuchen ein Schutzamulett gegen *lu* zu bekommen.¹⁶⁷ Wann immer du zu einem *lu* – Ort (*lusa*) kommst, musst du dieses Amulett tragen. Zudem benötigst du das Amulett gegen *drimo* (*dri shrung*), weil *drimo*, *lha* und *lu* Seite an Seite gehen. Es ist sehr schwierig, Wissen über sie zu erlangen und du solltest stets vorsichtig sein, vergiss das nicht. In gleicher Weise wie Schwarz und Weiß Seite an Seite existieren, existiert der Buddhismus neben den *lha* und *lu*. Du solltest sehr vorsichtig sein, dass es nicht zu falschen Vorstellungen und Verwirrungen kommt. Lass dich nicht verwirren, versuche alles zu verstehen, sonst bekommst du Probleme. Wenn du in dein Land zurückkehrst, werden deine Freunde und Studienkollegen nicht an die *lu* und *lha* glauben, aber lass dich von ihnen nicht verwirren, sondern folge deinem Weg.“¹⁶⁸

Erneut wirft sie Körner auf ihre Trommel. Teilweise schiebt sie diese hin und her oder wirft sie erneut in die Luft und fängt sie auf der Trommeloberfläche wieder auf. Manchmal bleiben nur zwei Körner liegen manchmal mehr. Mindestens sieben Mal nimmt sie neue Körner aus einer der Schalen und verfährt wie zuvor beschrieben. Einmal zeigt sie uns, dass ein kleines schmales Korn und ein großes auf der Trommel liegen geblieben sind, wobei das kleine für kranke und das große für gesunde Menschen steht.

„Krankheiten können durch *lha* und *lu* verursacht werden, weil die Menschen ihre Umwelt zum Beispiel durch den Straßenbau oder die Verschmutzung von Gewässern zerstören. Keiner sollte vergessen, dass es viele verschiedene Geistwesen auf der Erde gibt, sollte den Instruktionen des Buddhas folgen und den *lu* und *lha* Rauchopfer darbringen (*lu/ lha sangs*).“¹⁶⁹

¹⁶⁶ Ich habe dabei auch schon an weitere Forschungen für meine Doktorarbeit gedacht.

¹⁶⁷ Was der *lha* anscheinend nicht wusste: zu diesem Zeitpunkt besaß ich schon ein Amulett gegen *lu* – Schaden und trug es auch an diesem Tag verborgen unter meiner Kleidung um den Hals.

¹⁶⁸ Übersetzung der Antwort der *lhamo* während der Besessenheitszeremonie am 15.10.2006 in Hemis durch Tsering Dorje. Die *lhamo* gab die Antwort nicht, wie hier abgedruckt in einem zusammenhängenden Text, sondern warf zwischendurch immer wieder Körner in die Luft und sprach dann weiter. Tsering hat mir im nachhinein aus der Erinnerung alles übersetzt, da meine Aufnahme nach der Hälfte der Zeremonie leider abbricht.

¹⁶⁹ *Lhamo* während der Besessenheitszeremonie am 15.10.2006 in Hemis.

Auch Tsering stellt dem Orakel im Anschluss eine Frage, die ich aber hier nicht weiter erläutern möchte. Danach legen wir jeder einen zeremoniellen Schal (*katag*) vor ihr nieder, den sie uns umlegt. Dabei lege ich auch unauffällig 150 Rupien (2,60 Euro) neben sie. Dies ist die Summe, die Tsering für angemessen hielt und mir vor unserem Besuch bei der *lhamo* genannt hat. Daraufhin gehen wir wieder auf unsere alten Plätze. Erneut beginnt sie zu trommeln. Statt der Glocke nimmt sie kurz einen Diamantzepter (*dorje*) in die linke Hand, legt ihn wieder auf den Tisch und drückt Daumen und Ringfinger zusammen. Nun nimmt sie sich die Krone vom Kopf, wickelt sie in einen zeremoniellen Schal und legt sie mit der Trommel vor sich auf die Matte. Danach schreit sie laut auf und pustet stoßartig Luft aus. Nacheinander nimmt *lhamo* Drölkar Schürze, Kopf- und Mundtuch ab und fällt knieend auf den Bauch und schlägt sich mit der rechten Hand kräftig auf den Rücken. Dies ist das Zeichen, dass der *lha* sie nun verlässt. Ihre Hand zittert dabei stark und sie stöhnt. Dann ertönt ein leises Schluchzen aus ihrem Mund, sie faltet ihre Hände vor der Brust – der *lha* hat sie nun endgültig verlassen. Für circa eine Minute legt sie sich flach auf den Boden. Es scheint als wäre sie ohnmächtig. Doch dann steht sie unvermittelt auf, macht drei Verbeugungen (*chag tsal*) vor dem kleinen Altar, wobei sie *mantras* murmelt. Tsering und ich gehen mit ihrem Vater zurück in die Küche. Nach kurzer Zeit kommt sie nach, sie sieht müde aus, reibt sich mehrmals die Augen und redet kaum.

Leider ist die Beschreibung der für mich und meine Frage durchgeführten Besessenheitszeremonie der *lhamo* nur bedingt exemplarisch für Zeremonien zur Behandlung von *lu* – Krankheiten. Solche Behandlungen werden sonst meist vor einem größeren Kreis von Menschen, die auf Grund von unterschiedlichen Problemen zum Orakel kommen, abgehalten. Es gleicht also einer Art Gruppentherapie, an welcher ich nicht beobachtend teilnehmen konnte. Aber die Methode der *lhamo*, Gerstenkörner zur Beantwortung der Frage zu Rate zu ziehen, wendet sie auch bei Personen an, die Krankheitssymptome mit unbekannter Ursache haben und die dann eventuell zur Diagnose einer *lu* – Krankheit führt. Um weitere Informationen zu solch einer Behandlung zu erhalten, zog ich das Buch von Day (1989: 237) hinzu. Orakel können durch Aussaugen (*jib shes*) eine *lu* – Krankheit beheben, wie folgender Fall belegt. Ein männliches Orakel saugt im Zustand der Besessenheit eine schwarze Substanz aus dem Körper eines kleinen Jungen, der ständig wässrige, tiefende Augen hat. Das Orakel erklärt, dass es sich bei der Substanz um eine Verunreinigung (*drib*), verursacht durch einen *lu* handelt. Nach der Befragung der Mutter kommt heraus, dass sich neben einer Quelle auf ihrem Grundstück ein schwarzer Stein befindet, in dem ein *lu* haust. Diesem muss nach der Aussage des Orakels ein *lu* – Schrein gebaut werden, um ihn wieder zu besänftigen. Wenn eine *lhamo* festgestellt hat, dass die Probleme, die eine Person quälen, auf *lu* zurückzuführen sind, weil ein bestimmter Ort, der

von *lu* bewohnt ist, nicht sauber gehalten wurde, kommt es nach Aussagen meiner Informanten vor, dass sie bzw. der *lha* dieser Person befiehlt an jener Stelle einen *lu* – Schrein zu errichten.

5.1.4 Durchführung eines Opferkuchen – Rituals (*lustor*)

Bei dem *lustor* – Ritual handelt es sich um die Darbringung von Opferkuchen (*storma*) und anderen Geschenken zu Ehren der *lu*.¹⁷⁰ Es kann von einem Mönch oder *lama* wie auch vom *önpo* durchgeführt werden, wobei eine Bedingung ist, dass die ausführende Person wie beim Befüllen einer rituellen Vase mindestens eine Woche vor der Ausführung ‚rein‘ (*karchos*) ist.¹⁷¹ Jeder Haushalt, der einen *lu* – Schrein im Haus oder auf seinem Grundstück besitzt, sollte sich einmal im Jahr einen der beiden religiösen Spezialisten einladen und ein solches Ritual durchführen lassen, um die *lu* friedvoll zu stimmen. Hier kann man auch von einem alljährlichen Reinigungsritual des Hauses und der darin wohnenden Familie sprechen. Wenn jedoch eine *lu* – Krankheit vorliegt, muss zur Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und lokaler Gottheit ein *lustor* – Ritual ausgeführt werden. Indem man dem verletzten oder verärgerten *lu* spezielle Heilmittel zukommen lässt, kann der Sponsor eines solchen Rituals eine Heilung der gleichen Krankheit, die ihn befallen hat erwarten. Wobei die Durchführung eines *lustor* nicht nur dem Sponsor, sondern der ganzen Welt zugute kommt wodurch zusätzlich religiöses Verdienst erworben werden kann (vgl. Mumford 1989: 103).

Entweder ist ein Mitglied der Familie Mönch bzw. *önpo* und kann dieses Ritual durchführen oder es muss einer eingeladen werden. Dieser erhält im Anschluss dafür eine Bezahlung. Nach Aussagen von *önpo* Paljur kommt es nicht darauf an, wo man das Ritual durchführt, es könnte auch in seiner Küche stattfinden, da durch die Geschenke, die den *lu* dargebracht werden sie automatisch angezogen werden (*lu gushes*). Am geeignetsten für die Durchführung sind die Sommermonate, da es zu dieser Zeit an bestimmten Tagen (*lutheb*) sehr viele *lu* gibt. In den Wintermonaten schlafen die *lu*, weshalb es nicht viel Sinn macht, ihnen Opfergeschenke darzubringen. Es kann jedoch, falls zum Beispiel eine Krankheit vorliegt, auch zu anderen Zeiten auf diese Weise ein ritueller Ausgleich vorgenommen werden. Wobei es stets wichtig ist auf die *lutheb* Tage zu achten, wie mir *lama* Dorje in Leh aus dem Samo Kloster erklärte.

¹⁷⁰ Laut Lhamo Pemba (1996: 212) führte Lobsang Chökyi Gyaltzen (1570-1662), der erste [nach Funke (1969: 206) der vierte] Panchen Lama, die Praxis des *lustor* – und des *chasum* – Rituals (zur Versöhnung der Hausgötter) wieder ein, indem er sie in die Gelugpa Tradition inkorporierte. Aus diesem Grund gibt es folgendes Sprichwort: *slob bzang chos rgyal med na dge lugs pa stogs rid shi* (Wylie). Die deutsche Übersetzung lautet in etwa: ‚Ohne Lobsang Chogyal würden die Gelugpa-Tradition verhungern.‘ Dies verweist auf die Tatsache, dass die Mönche ihren Lebensunterhalt durch die Ausführung dieser Rituale für die Bevölkerung verdienen können (vgl. Ibid.: 139). Funke (1969: 206ff) beschreibt in seinem Buch einen Ritualtext namens ‚Lu Tor (Ernährung der Lu)‘, Verfasser ist der vierte Panchen Lama von Shigatse. Hierbei handelt es sich um ‚Anweisungen für die Yoga-Praxis, zur meditativen Realisierung des Lu-Dienstes‘.

¹⁷¹ Da *önpo* Paljur jeden Abend mehrere Gläser Gerstenbier (*chang*) trinkt, um besser Schlafen zu können, ist ihm die Durchführung dieses Rituals nicht gestattet. Würde er es trotzdem tun, könnte er nach eigenen Angaben selber Probleme mit den *lu* bekommen.

Da ich in den Sommermonaten dieses Ritual in Hemis um einige Tage verpasst hatte, bat ich meine Gastfamilie in Leh, die einen *lu* – Schrein in ihrem Garten besitzt, ein *lustor* – Ritual auf meine Kosten durchführen zu lassen. Sie waren mit dem Vorschlag sofort einverstanden, weil es sich nur positiv auf sie auswirken kann. Ich ging zum Samo Kloster in Leh und erklärte dem *lama* mein Anliegen. Er schaute in seinen Kalender und nannte mir den 21.10.06 als einen geeigneten Tag. Im Vorfeld besorgt er mir wichtige Utensilien, die für dieses Ritual notwendig sind.



1. Räucherstäbchen (*spos*)
2. Weihrauch (*sposkar*)
3. Muskatnuss (*dzati*)
4. *Lu* – Medizin (*lusman*)
5. Safran (*kurkum*)
6. Sechs-Kräuter Mischung (*sangdrug*)
7. *Lu* – Medizin (*lusman*)¹⁷²

Kosten: 140 Rupien (2,40 Euro)

Abb. 8: Zutaten für das *lustor* – Ritual. (Leh, 21.10.2006)

Eine Zutat, die der *lama* erst später hervorholt, ist nicht auf dem Foto zu sehen: ein rötliches Pulver (*karsum marsum*). Weitere Zutaten bzw. Gegenstände, die benötigt werden, stellt meine Gastfamilie zur Verfügung: circa 100 Gramm Butter, einen Liter Milch und circa anderthalb Kilogramm Gerstenmehl.¹⁷³ Ebenso einige Schüsseln, eine rituelle Vase (*bumpa*) mit einer Pfauenfeder¹⁷⁴ und einen Mörser. *Lama* Stanzin Dorje hat ebenfalls einige Utensilien, die er benötigt mitgebracht: einen Spiegel (*melong*); eine Kupferkanne; eine kleine buddhistische Statue, die Zhambhala, den Gott des Wohlstandes darstellt; ein Paar Zimbeln (*silnyen*); eine Handglocke (*trilbu*); einen Diamantzepter (*dorje*); eine Gebetskette (*trenga*) und einen tibetischen Ritualtext. Der Name des Textes lautet: *Chen gung thang rin po ches mdzad pa'i klu bsang gtong tshul mdor bsdus bzhugs so* (Wylie), und bedeutet übersetzt: ‚Kurze Einleitung zur Darbringung von *sangs* (Räucherwerk) an die *lu* von Khri chen gung thang *rinpoche*.‘

¹⁷² Der *lama* benennt beides, Pulver und Kugeln, mit *lu* – Medizin, hergestellt wurden sie von einem *amchi*.

¹⁷³ Wobei die Mengen nicht entscheidend sind, jede Familie gibt dem ausführenden Mönch ihres *lustor* – Rituals ein unterschiedliches Quantum.

¹⁷⁴ Clark (1998: 244) schreibt, dass die Kronenschmuckfeder des Pfauen Vergiftungen, Ansammlungen von Eiter in den Lungen sowie Krankheiten der Ohren und *nāgas* bezwingt.

Um elf Uhr sind alle Vorbereitungen getroffen, das heißt alle erforderlichen Zutaten befinden sich in einem Raum im ersten Stock des Hauses, der einen kleinen Altar besitzt.¹⁷⁵ Aus dem Gerstenmehl, der sechs-Kräuter Mischung (*sangdrug*), Wasser und circa zwei Esslöffeln der Butter knetet *lama* Stanzin einen Teig (*tidza*). Daraus formt er zehn Kugeln mit einem Durchmesser von ungefähr sechs Zentimetern, von diesen modelliert er eine zu einem Kegel, den er vorerst beiseite stellt. Dann rollt er aus einem Teil des übrigen Teiges eine Wurst, die er kreisförmig in eine mitgebrachte Kupferschüssel legt.

Aus den verbliebenen neun Teigkugeln formt er Tropfen, die er in eine mitgebrachte mit Butter eingefettete Holzform mit dem Aussehen eines *lu* drückt. Mit Hilfe der Holzform (*lupar*) fertigt er neun *lu* – Figuren an und stellt sie in die Kupferschale auf den Teigring.



Abb. 9: Holzform (*lupar*) und sieben fertige *lu* – Figuren aus Teig. (Leh, 21.10.2006)

Dabei bilden acht Figuren einen Kreis und die neunte Figur steht in der Mitte, sie symbolisieren die *lu* – Könige. Danach formt *lama* Stanzin kleinere Kugeln mit circa drei Zentimeter Durchmesser, drückt eine Vertiefung hinein und plaziert acht in einem äußeren Kreis zwischen die Teigfiguren und dann nochmals acht in einem inneren Kreis um die Mittelfigur. Aus dem gesamten restlichen Teig rollt er Würste, von denen er immer ungefähr einen Zentimeter abnimmt und ihn zu einer Kugel formt. Am Ende entstehen so weit mehr als 100 kleine Teigkugelchen (*storil*).

Lama Stanzin schickt mich in den auf dem Dach befindlichen Altarraum, um sieben kleine Schüsseln zu holen. *Ama-le*¹⁷⁶ bringt einen Teller mit Gerstenkörnern (*nas*). *Aba-le* zerstößt währenddessen fünf Muskatnüsse (*dzati*) und die kugelförmige *lu* – Medizin im Altarraum in einem Mörser zu feinem Pulver. In einer Plastikkanne mischt *lama* Stanzin Wasser, Milch und

¹⁷⁵ Touristen oder Forscher, die in dem Haus ein Zimmer gemietet haben, können hier ihre Mahlzeiten zu sich nehmen, weshalb der Raum mit kleinen Tischen und Polstern zum Sitzen ausgestattet ist.

¹⁷⁶ *Ama-le* ist die ladakhische Bezeichnung für Mutter, *aba-le* für Vater.

Safran wovon er einen Teil in die Vase mit der Pfauenfeder füllt. Von dieser Mischung giesst er ungefähr einen halben Liter erst in den inneren Ring der *lu* – Figuren, dann in den äußeren. Darüber verstreut er etwas *lu* – Medizin (*lusman*) und rötliches Pulver (*karsum marsum*). Die *lu* – Medizin dient der Heilung von kranken bzw. verletzten *lu*, denn nur wenn ihre Gesundheit wiederhergestellt ist, kann auch ein Mensch, der an einer *lu* – Krankheit leidet, gesunden. Die Hälfte der Butter mischt *lama* Stanzin mit der geriebenen Muskatnuss, etwas *lu* – Medizin und der sechs-Kräuter Mischung. Zwei der kleinen Schüsseln, die ich geholt habe, füllt er mit Gerstenkörnern, und weist mich an, drei verschiedenfarbige Blumen aus dem Garten zu holen. Den Kegel, den er zu Beginn aus Teig geformt hat, streicht er mit Butter ein und setzt auf die Spitze zwei Kreise aus Butter. Daraufhin stellt er alle Utensilien vor das Dalai Lama Bild auf den kleinen Altar. All diese Dinge stellen Geschenke für die *lu* dar, denn wenn die *lu* arm sind, dann sind es auch die Menschen. Wenn sie reich sind, so werden auch die Menschen reich, das ist der Zweck der vielen unterschiedlichen Opfergaben.

In die Mitte plaziert *lama* Stanzin zwei Papierdrucke mit *mandalas* und verschiedenen *mantras*, die er mitgebracht hat. Sie sind vergleichbar mit denen des *önpo*, welche er bei *lu* – Krankheiten oder wie in meinem Falle zur Vorbeugung gegen *lu* – Attacken verwendet. Auch der *lama* fertigt aus diesen, wenn es sich um ein *lustor* – Ritual für einen an einer *lu* – Krankheit Leidenden handelt, nach Beendigung des Rituals ein Schutzamulett (*shrunga*) an, das der Erkrankte um den Hals tragen muss.

In einer Reihe vor den Papierdrucken befinden sich zwei Schüsseln mit Gerstenkörnern in die er die Blumen steckt, drei Schüsseln mit Wasser, eine brennende Butterlampe, eine Schüssel mit dem Kegel und die Kupferschüssel mit den *lu* – Teigfiguren. Daraufhin schickt der *lama* mich und *ama-le* in den Garten, in dem es eine Feuerstelle gibt, um von dort drei Tongefäße mit glühenden Kohlen zu holen. In der Zwischenzeit hat *lama* Stanzin angefangen einen Text zu rezitieren, womit er die *lu* zu sich ruft, um ihnen die Geschenke zu überbringen. *Ama-le* stellt eine Schüssel auf einen kleinen Tisch vor den *lama* und daneben die Kohlebehälter. In die Schüssel positioniert er eine leere Butterlampe mit einem kleinen flachen Teller darauf. Erneut mischt er Wasser, Milch und Safran in der Plastikkanne, von der er dann etwas in eine Kupferkanne und die rituelle Vase füllt. In den flachen Teller giesst er etwas von dem Wassergemisch; mit der Pfauenfeder, die man aus der *bumpa* heraus nehmen kann, träufelt er einen Tropfen auf die Mischung aus Butter, *lu* – Medizin und der sechs-Kräuter Mischung.

Nun beginnt er erneut aus seinem Text zu lesen und macht dabei verschiedene Handbewegungen (*chaggya*, Sanskrit: *mudra*), wobei er in der rechten Hand einen Diamantzepter und in der linken eine Glocke hält, die er zwischendurch läutet. Dann nimmt er die Butter, die er zuvor mit den anderen Zutaten vermischt hat und verteilt sie auf die drei

Kohlebehälter. Sofort fängt es an zu qualmen und ein angenehmer Geruch verbreitet sich im Raum. Ebenso wie die Blumen und die anderen Zutaten stellt dieser Geruch ein Geschenk für die *lu* dar, der sie einladen soll in dem Raum, in dem das *lustor* – Ritual durchgeführt wird, zu verweilen. *Lama* Stanzin fährt fort aus dem Text zu lesen, Handgesten zu machen und die Glocke zu läuten. Ich erhalte die Anweisung einen der Kohlebehälter zum *lu* – Schrein in den Garten zu bringen. *Ama-le* bringt einen in die Küche und einer verbleibt bei *lama* Stanzin, der mit seiner Rezitation fortfährt.

Mumford (1989: 99-100) berichtet, dass sich der *lama* in diesem Stadium vorstellt er sei Buddha Chenresig, aus dessen Herz ein Licht auf alle ankommenden *lu* und *sabdag* scheint. Der „Lu Tor“ Text, den Funke (1969: 207) zitiert, besagt: „Meditiert, dass Chenresig selbst in euch eintritt und dass ihr Chenresig seid. Dann seid ihr Chenresig gleich und habt die gleiche Macht.“

Als ich vom *lu* – Schrein im Garten zurück komme, füllt *lama* Stanzin einige von den kleinen Teigkugelchen auf den Teller, der in der Schüssel steht. Darüber gießt er aus der Kupferkanne etwas von der Safran-Wasser-Milch Mischung. Der „Lu Tor“ Text erklärt hierzu:

Man meditiert, dass durch die Milch für den Körper, die Hände, die Beine, für alle Körperteile die Gefahren möglicher Verletzungen und auch alle seelischen Sorgen und sonstigen Schwierigkeiten beseitigt sind und dass für immer Frieden herrscht. Mit der rechten Hand gießt man Wasser auf das Torma und mit der linken erzeugt man einen Ton, indem man mit dem Daumen und Mittelfinger zusammenschlägt. Dabei spricht man einhundertmal laut folgendes Mantra: ‚om bā su ki mam svā hā‘ (= ‚gib mir Reichtum‘). Dieses ist das wichtigste Mantra der Lu. (Funke 1969: 208)

Aus seinem Beutel holt *lama* Stanzin eine lilafarbene ‚Fransenkrone‘ (*domral*), die er sich wie ein Stirnband auf den Kopf zieht. Sie besteht aus einem Gummiband, an dem an einer Hälfte circa fünf Zentimeter lange Stofffransen befestigt sind. Diese wird zur Abwehr von *lu* – Attacken getragen. Nun holt er zusätzlich Zimbeln und eine Gebetskette aus seiner Tasche hervor. Nochmals streut er Safran in die Plastikkanne, reibt seine Gebetskette in den Händen, schlägt die Zimbeln und macht Handgesten über den Teigkugeln, die in der Wasser-Milch Mischung liegen. Er legt alles aus der Hand und nimmt einen kleinen goldfarbenen Löffel aus seiner Tasche und lässt aus der Kupferkanne Flüssigkeit über diesen auf die Teigkugelchen fließen. Dadurch geht etwas von dem Gold über auf die Kugeln, was wiederum ein Geschenk für die *lu* darstellt. Dann schnippt er mit seinen Fingern über der Schüssel und schlägt erneut die Zimbeln. Er schüttet den Teller mit Kugeln und der Wasser-Milch in die große Schüssel, füllt diesen erneut mit zwei mal neun Teigkugeln und übergießt diese mit drei Löffeln Flüssigkeit. *Lama* Stanzin spricht daraufhin das *mantra* Om mani padme hum und zählt die Perlen seiner Gebetskette ab. Erneut kippt er den kleinen Teller in die große Schüssel aus und stellt einen kleinen Teigkegel, den er zu Beginn geformt hat hinein, füllt Kugeln ringsherum und gießt drei mal mit dem goldenen Löffel

Wasser-Milch darüber. Wieder rezitiert und führt er *mudras* aus und stellt den Kegel anschließend in die große Schüssel und entleert auch die Kugeln und die Flüssigkeit in diese. Das erneute Befüllen und Entleeren der Schüssel bedeutet, dass die Speisen den *lu* im Überfluss gereicht werden.



Abb. 10: Lama Stanzin gießt die Wasser-Milch-Safran Mischung auf die Teigkugeln (*storil*). (Leh, 21.10.2006)

Der *lama* nimmt einen kleinen rituellen Spiegel (*melong*) zur Hand, hält ihn über den Teller und lässt über diesen Wasser-Milch aus der Kupferkanne auf den Teller laufen. Die *lu* werden nach Aussagen des Mönches in dem Spiegel reflektiert und man stellt sich vor, dass sie in der Safran-Wasser-Milch baden und damit ihre Reinigung symbolisiert wird. Anschließend wischt *lama* Stanzin den Spiegel mit einem Tuch trocken. Nun entleert *lama* Stanzin erneut den Teller in die große Schüssel und stellt anschließend eine kleine Bronzestatue, Zhambhala, den Gott des Wohlstandes, darauf.¹⁷⁷ Auch auf sie gießt er aus der Kupferkanne etwas von dem Wasser-Milch-Safran Gemisch. Diese Gottheit erfährt somit, ebenso wie die *lu*, in dem Spiegel eine Reinigung. Viermal taucht er seinen rechten Ringfinger neben der Statue in die Flüssigkeit,

¹⁷⁷ Zhambhala (Sanskrit: Kubera) ist der König der *yakshas* (eine Klasse von Gottheiten, die über natürliche Schätze wachen). Er wird mit Großzügigkeit, Reichtum und Überfluss assoziiert, Meditation über ihn soll Armut auf psychologischer wie auch materieller Ebene auslöschen.

einmal steckt er ihn danach kurz in den Mund. Daraufhin nimmt er sie heraus und entleert den Teller erneut in die Schüssel.

Lama Stanzin füllt Teigkugeln auf den Teller und gießt aus der Kupferkanne längere Zeit Wasser-Milch darüber, so dass der Teller überläuft. Er entleert ihn und fährt mit dem Gießen fort bis die Kanne leer ist. Wieder wird das Milchgemisch in die große Schüssel gekippt und der Teller danach mit Teigkugeln befüllt. Wieder folgen Gesten und das Schlagen der Zimbeln über dem Teller. Nochmals füllt er Kugeln auf die schon vorhandenen und fügt drei Löffel Safran-Wasser-Milch hinzu. Er holt einen zweiten Teller hervor, der etwas größer ist als der, der in der Schüssel steht und füllt diesen ebenfalls mit Teigkugeln und stellt ihn vorerst beiseite. Im weiteren kippt *Lama Stanzin* noch zwei mal die Kugeln wieder aus, nachdem er sie mit der Flüssigkeit mit Hilfe des Löffels begossen hat. Zwischendurch lässt er die Zimbeln erklingen, führt *mudras* aus, faltet seine Hände und rezitiert aus seinem Text. Dabei bittet er um Verzeihung für eventuelle Verstöße der Menschen gegen die Regeln der *lu*.

Daraufhin tauscht er die Teller aus und stellt den etwas größeren mit vielen kleinen Teigkugeln in die Schüssel, nimmt den Text zur Hand, spritzt mit der Pfauenfeder der *bumpa* einen Tropfen auf die Kugeln und beginnt aus dem Text zu lesen. Erneut führt er *mudras* über den Teigkugeln aus und benutzt danach Glocke und Diamantzepter. Dann gießt er mit der rechten Hand aus der Kupferkanne Wasser-Milch über die Kugeln, während er mit der linken die Perlen seiner Gebetskette abzählt. Die Zimbeln werden geschlagen und der Text rezitiert.

Lama Stanzin nimmt einige der Kugeln aus dem Teller und ersetzt sie durch die letzten, die noch vorhanden sind. Wieder fügt er einen Löffel Wasser-Milch hinzu und vollzieht *mudras* über diesen. Dann schickt er mich in die Küche, um frisches Wasser zu holen, da der zwei Liter Krug leer ist. Er kippt den letzten Teller mit den Teigkugeln in die große Schüssel, die inzwischen halb voll ist mit Kugeln und dem Wasser-Milch-Safran Gemisch. Das *lustor* – Ritual ist nun fast beendet. Er spült den Teller und die Kupferkanne mit frischem Wasser ab und verstaut darin die Utensilien, die er mitgebracht hat, auch die ‚Fransenkrone‘, die er nun abgenommen hat.

Ama-le hilft beim Aufräumen. Sie bringt einen Eimer. In diesen schüttet der *lama* die vielen Teigkugeln zusammen mit der Wasser-Milch Mischung und die *lu* – Teigfiguren aus der Kupferschale, die auf dem Altar standen. Der *lama* erklärt mir, dass ich den Eimer in eine Quelle (*chumig*) entleeren soll, in der Fische leben, also *lu*, damit diese das Geschenk verspeisen können. Mit dem rituellen Wegwerfen der Teigformen (*storma gyag*) ist das Ritual definitiv beendet. Für die Ausrichtung des Rituals gebe ich *lama Stanzin* 200 Rupien (3,40 Euro). Diesen Betrag hatten mir meine Gasteltern zuvor genannt.



Abb. 11: Ama-le und lama Stanzin schütten die Teigfiguren und die Milch Mischung in einen Eimer. (Leh, 21.10.2006)

Aba-le füllt die Wasser-Milch Mischung aus dem Eimer in ein anderes Behältnis, so dass nur noch die Teigfiguren und Teigkugeln im Eimer verbleiben. Damit schickt er mich zu einem nahe gelegenen Fluss, da es keine Quelle in der Nähe gibt. Nach seiner Aussage sei aber der Fluss mit Quellwasser gemischt, so dass es dort auch *lu* gibt, die die Opferkuchen (*storma*) essen. *Ama-le* sagt mir, dass ich an diesem Tag keine Zwiebeln, kein Fleisch, alkoholische Getränke oder sonstige ‚unreine‘ Lebensmittel zu mir nehmen darf. Anschließend bringe ich den *lu* mein Geschenk. Währenddessen geht *Aba-le* mit dem Wasser-Milch-Safran Gemisch in den Garten und verteilt es mit einem Pflanzenbüschel auf den abgeernteten Gemüsebeeten. Dieses soll die Fruchtbarkeit des Bodens erhöhen.

Für viele Handlungen, die *lama* Stanzin durchführte, kann er mir auf meine Fragen hin keine Erklärung geben. Sie werden auf diese Weise durchgeführt, weil sie schon immer so durchgeführt wurden und weil es in den Texten so geschrieben steht. Auch andere Forscher stellen in diesem Zusammenhang häufig fest, dass es gar nicht so einfach ist, die Bedeutung oder den symbolischen Gehalt eines Rituals, denen in der Theorie ein zentraler Stellenwert zugeschrieben wird, in der Praxis wiederzufinden (vgl. Prohl 2003: 202). Wenn man Teilnehmer an Ritualen nach dem Sinn oder dem Symbolgehalt des durchgeführten Rituals befragt, erntet man in den meisten Fällen Unverständnis, Antworten mit dem Verweis auf Tradition oder Brauch oder „we do it because it makes such-and-such positive thing happen.“ (Bell 1997: 167) Diese typischen Antworten implizieren den Teilnehmern der Rituale das Gefühl, dass ihre Handlungen keine großen Erklärungen und Begründungen benötigen. Sie sehen nicht, dass sie Tradition und Bedeutung selber hervorbringen, sondern nach ihrer Aussage reagieren sie auf äußere Umstände oder übermitteln tradiertes Wissen.

Nach Sax (2004: 377) bedarf es zum Verständnis der Dynamik rituellen Handelns der „Berücksichtigung sowohl der Texte als auch der Kontexte, der expressiven sowohl als auch der instrumentellen Praxis, kurz: der Vermittlung zwischen Denken und Handeln.“ Dieser Tatsache wurde ich mir während der Durchführung und der späteren Niederschrift des *lustor* – Rituals bewusst: ich kannte die Texte, die der *lama* rezitierte, nicht, so dass ich zwar das Ritual ausführlich beschreiben konnte, mir jedoch der Sinn und die Bedeutung einzelner Handlungen entging. Im Nachhinein halfen mir die Ritualtexte bei Funke (1969) und Mumford (1985).¹⁷⁸

Sa(b)dag döndröl – Ritual

Neben dem *lustor* gibt es noch das *sabdag döndröl* – Ritual, welches wie der Name schon sagt zu Ehren der *sabdag*, der lokalen Erdgottheiten, durchgeführt wird. Da jedoch viele meiner Informanten, vor allem Laien, *lu* und *sabdag* gleichsetzen oder zumindest sie als nahe Verwandte ausgeben, wurde dieses Ritual des öfteren zur Wiederherstellung des harmonischen Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* erwähnt. Leider hatte ich keine Möglichkeit an einem solchen teilzunehmen und kann hier nur eine kurze Darstellung von dem Schuldirektor Tsering Dorje wiedergeben:

„Entsprechend dem tibetischen Kalender gibt es einige Tage im Sommer, an denen Mönche, es müssen mindestens vier oder fünf sein, eingeladen werden, um das *sabdag döndröl* – Ritual durchzuführen. Dabei handelt es sich um ein bestimmtes Opfergebet welches von Mönchen der Gelugpa Tradition für alle *lu* und *sabdag* ausgeführt wird. Es ist ausführlicher, länger und größer als das *lustor* – Ritual. Man muss die Mönche mindestens eine Woche vor dem besagten Termin einladen, damit sie die erforderliche Zeit keinen Knoblauch, keine Eier, keinen Fisch und viele andere Dinge zu sich nehmen, die schlecht sind für die *lu*. Sie dürfen dann nur einfache und reine Speisen zu sich nehmen, wie zum Beispiel puren Reis. Wenn die Mönche diese Regeln nicht einhalten, dürfen sie an dem Gebet nicht teilnehmen. Gleichzeitig müssen wir in der Zeit vor dem Ritual große Mengen eines bestimmten Grases (*spang*) schneiden. Und man benötigt einige Äste oder Früchte von Aprikosen- oder Apfelbäumen. Am besten sind die Äste mit den Früchten, aber es gehen auch Blüten oder nur Blätter. Zudem müssen von den Mönchen Teigfiguren (*chodpa*) aus Gerstenmehl (*ngamphe*) angefertigt werden. Außerdem wird eine große Menge an Milch für die Zeremonie benötigt. Die Sponsoren dieses Rituals, meist mehrere Dorfbewohner, müssen einige Liter Milch zur Verfügung stellen. Wie bei dem *lustor* – Ritual werden der Milch verschiedene Zutaten wie Safran und Kräutermischungen (*lusman*) zugefügt. Die Mönche sprechen viele Gebete. Nach der Durchführung von *sabdag döndröl* verbinden die Mönche ihre Münder mit weißen

¹⁷⁸ Mumford (1989: 98ff) beschreibt in seinem Buch ein *lustor* – Ritual in einer tibetischen Gemeinschaft (Gurung) in Nepal.

zeremoniellen Schals (*katag*) und bringen die Milch und die Teigfiguren zu einer Quelle oder einem Fluss und gießen bzw. werfen diese unter ständigen Rezitationen in das Wasser.“¹⁷⁹

Wie mir *önpo* Paljur erzählte, findet das beschriebene Ritual in Hemis einmal im Jahr im großen Umfang mit bis zu zwanzig Mönchen vom Rizong Kloster auf dem Hügel mit den Wacholderbäumen unter Anwesenheit vieler Dorfbewohner statt. Jeder bringt Milch und Butter zur Opferung mit und es wird vor Ort gekocht, um die *lamas* anschließend zu bewirten. Zum Abschluss bringen Mönche und Dorfbewohner gemeinsam die Milch und weitere Zutaten zu der zentralen Quelle im Dorfmittelpunkt und opfern sie dort den *lu*.

Sowohl beim *lustor* – als auch bei dem *sabdag döndröl* – Ritual ist es üblich, dass der Sponsor die benötigten Utensilien und Zutaten zur Verfügung stellt. Als Dank erhalten die durchführenden Mönche zudem Geld, wobei dies kein Muss, aber sehr ratsam ist. Dabei entscheidet jede Familie selber wie viel sie im Stande ist zu zahlen. Werden die Rituale zur Heilung einer *lu* – Krankheit abgehalten, wird selten die betroffene Person oder deren Familie direkt mit einbezogen. Wie mir berichtet wurde, werden die meisten *lustor* – Rituale heutzutage außerhalb des Hauses ausgeführt. Wahrscheinlich hängt dies mit der Tatsache zusammen, dass nur noch wenige Familien einen *lu* – Schrein im Haus besitzen.

5.1.5 Heilung mit Hilfe tibetischer Medizin

Wenn ein Patient mit starken Knieschmerzen zu *amchi* Smanla kommt und er diesem Medizin gegen die Schmerzen gibt, ohne dass beide davon ausgehen es handelt sich um eine *lu* – Krankheit, kann es passieren, dass keine Linderung erfolgt. Entweder geht der Patient dann erneut zu *amchi* Smanla und lässt sich nochmals untersuchen, woraufhin dieser nach einer genaueren Untersuchung eine den *lu* zugeschriebene Krankheit diagnostiziert. Oder der Patient geht direkt zu einem *lama* oder *önpo*, weil er selber den Verdacht hegt, seine Schmerzen könnten eine übernatürliche Ursache haben.

„Wenn wir eine *lu* – Krankheit haben und mit dieser nicht zu einem *lama* gehen und Gebete verrichten, kann die Medizin des *amchi* nicht helfen die Krankheit zu heilen. Die *lu* lassen es nicht zu, dass die Medizin wirkt, bevor die Person Gebete gesprochen hat. Denn sie sind nicht zufrieden mit uns, weil wir etwas falsch gemacht haben. Wenn man keine Gebete spricht, ist es egal wieviel Medizin der Arzt gibt, sie wird den Menschen nicht heilen. Wenn der Patient jedoch die Medizin mit einem bestimmten Gebet einnimmt, wird er schnell wieder gesunden. So ist der Glaube. Gibt es ein *lu* – Problem, muss man sich beiden Behandlungen unterziehen, der *mantra* – Behandlung, die durch Gebete und andere Dinge repräsentiert wird und der Behandlung durch Medizin.“¹⁸⁰

¹⁷⁹ Interview mit Tsering Dorje am 7.9.2006 in Hemis.

¹⁸⁰ Interview mit *amchi* Smanla am 30.9.2006 in Hemis.

Ein Patient mit einer diagnostizierten *lu* – Krankheit wird vom *amchi* direkt zum *lama* oder *önpo* geschickt, damit dieser die nötigen Rituale und Gebete durchführt.

„*Rinpoches* mit großer spiritueller Kraft wissen, wie *lu* – Krankheiten geheilt werden können. Sie brauchen bloß auf die betroffene Stelle am Körper des Patienten pusten (*phu dangshes*) und die Krankheit wird ohne Medizin heilen. Aber manchmal kommen *lamas* auch zum *amchi*, um Medizin gegen *lu* – Krankheiten zu holen.“¹⁸¹

Im Folgenden führe ich wirksame Pflanzen gegen *lu* – Krankheiten auf, die eine Person von ihrem Leiden befreien, nachdem die notwendigen Gebete und Rituale verrichtet wurden.

- *Codonopsis climatidea* (Ludü dorje chog) wird gegen geschwollene Gelenke auf Grund von Arthritis verwendet und soll laut Das (1995: 45) alle Arten von Krankheiten, die durch *lu* verursacht wurden, heilen.
- Der Wacholderbaum wird in der tibetischen Medizin innerlich zur Heilung von Nierenleiden und als Bad mit vier anderen Pflanzen und Gerstenbier (*chang*) zur Linderung von Gelenkschmerzen, einer *lu* – Krankheit verwendet.¹⁸²

Zusätzlich zu diesen Pflanzen gibt es eine Vielzahl von Kräutermischungen, die dem *amchi* zur Verfügung stehen (entweder stellt dieser sie selber her oder kauft sie von einem anderen *amchi* oder im Mentsekhang) und die gegen die verschiedenen *lu* – Krankheiten helfen. Diese können in äußerlich angewendeter Form, mit Wasser vermischt, als Paste zum Auftragen auf die Haut oder innerlich in Pillenform angewendet werden.

5.2 Selbsthilfe und präventive Maßnahmen

In diesem Abschnitt stelle ich zu Beginn drei Praktiken dar, mit deren Hilfe Betroffene einer diagnostizierten *lu* – Krankheit, selber zur ihrer Genesung beitragen können. Meist werden diese Praktiken aber nur als zusätzliches Hilfsmittel neben der professionellen Hilfe eines *önpos* oder *lamas* zu Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen *lu* und Mensch angesehen. Anschließend komme ich auf verschiedene, regional unterschiedliche präventive Maßnahmen zu sprechen, um einem *lu* – Schaden vorzubeugen.

Wenn man Hemis in nördlicher Richtung auf dem Weg nach Temisgam verlässt und dann nach circa einem Kilometer einem kleinen Trampelpfad hinauf in die Berge folgt, gelangt man nach einer anderthalbstündigen Wanderung zu einer teilweise in den Felsen gehauenen zweigeschossigen Höhle (*tsams khang*), die von den Bewohnern in Hemis auch Drag Mar

¹⁸¹ Interview mit *amchi* Kunzes am 23.9.2006 in Leh.

¹⁸² URL: http://www.yuthog.org/?Tibetan_Medicine/Medicinal_Plants&ID=12 [8.3.2008].

Gompa¹⁸³ genannt wird. Mönche, aber auch Laien, kommen teilweise für mehrere Wochen oder Tage zur Meditation hierher. Es gibt eine Quelle und einen Wacholderbaum, in denen laut Aussagen der Dorfbewohner verschiedene *lu* leben. In der Quelle darf man sich nicht direkt die Hände waschen, sondern muss mit einem Behälter Wasser heraus schöpfen und sich über die Hände gießen, so dass das benutzte Wasser nicht zurück in die Quelle gelangt. Im oberen Stockwerk der Höhle befindet sich der Altarraum. Hier gibt es zwei Statuen, die mit zeremoniellen Schals bedeckt sind: bei der einen handelt es sich um Guru Rinpoche (Padmasambhava), bei der anderen um Kasal Kosal (über diese Gottheit Näheres zu erfahren war mir leider nicht möglich). *Önpo* Paljur erklärte mir, dass Personen, die von einer *lu* – Krankheit betroffen sind, zu dieser Höhle wandern, um für Heilung zu bitten. Dies sei effektiver als nur im Kloster von Hemis für Gesundheit zu bitten. Dazu werden Butterlampen geopfert, wenn vorhanden Räucherstäbchen entzündet, den Statuen ein zeremonieller Schal umgehängt und ein wenig Geld hinterlassen.

Eine weitere Methode zur Heilung einer *lu* – Krankheit durch das Aufsuchen besonderer Orte, die vor allem Personen mit Hautkrankheiten in Anspruch nehmen, ist folgende: in Leh gibt es einen Reliquienschrein (*chörten*), Mani Sermo¹⁸⁴ genannt. Zu diesem pilgern Menschen mit einer *lu* – Hautkrankheit und reiben sich die gelbe Farbe des Schreins auf die betroffenen Hautpartien. Danach verlassen sie den Schrein. Wichtig ist, wie mir mehrere Informanten berichteten, sich beim Weggehen nicht umzudrehen. Als ich den *chörten* besuchte, kam mir der Umstand zu Gute, dass mein ganzer Körper mit Bettwanzenbissen übersät war, die einer Hautkrankheit sehr ähnlich sahen, man also ebenso annehmen konnte, dass ich ein *lu* – Problem hatte. Ich zeigte meinen Unterarm zwei circa fünfzehnjährigen Mädchen. Diese brachten mich direkt zur Vorderseite des Mani Sermo *chörten*, an der sich in einer kleinen Nische ein Gefäß für Räucherstäbchen befindet und in der zeremonielle Schals niedergelegt sind. Dort demonstrieren sie mir, wie ich meinen Arm an der gelben Mauer reiben soll, so dass etwas von der Farbe an ihm haften bleibt. Indem sie sich die Augen zuhalten und sich umdrehen, deuten die beiden Mädchen an, dass ich mich nicht umschauen soll.

Zu den selbstdurchführbaren und den präventiven Maßnahmen kann man das Lesen aus dem Buch *Rin chen rgyun klog*, herausgegeben von dem *önpo* Thubstan Shanfan, zählen. Dieses fiel mir immer wieder in die Hände, sei es bei *amchi* Smanla, *önpo* Paljur, aber auch bei vielen Dorfbewohnern habe ich es im Altarraum gesehen. Es enthält neunundsiebzig verschiedene Gebete zu verschiedenen Anlässen. Ein Kapitel beschäftigt sich mit den *lu*, es gibt ihren Wohnort an, enthält Gebete zu ihren Ehren und zwölf Tabellen mit den Tagen für jeden Monat in

¹⁸³ *Drag mar* bedeutet rötliches Gesteinsmassiv und *gompa* Kloster bzw. Einsiedelei.

¹⁸⁴ *Mani* ist die umgangssprachliche Bezeichnung für *chörten* in Ladakh und *sermo* ist von dem Wort für die Farbe Gelb (*ser*) abgeleitet. Die Entstehung des Schreins geht auf das 11. Jahrhundert zurück.

denen eingezeichnet ist, wann viele *lu* vorhanden sind (*lutheb*), es also die beste Zeit ist, um ein Ritual oder Gebet zu Ehren der *lu* durchzuführen. Wie mir verschiedene Informanten, Laien und Spezialisten erzählten, kann jeder, der der tibetischen Schriftsprache mächtig ist, die Gebete für die *lu* aus diesem Buch lesen.

Von einer rein präventiven Maßnahme, um die *lu* gütig und wohlgesonnen zu stimmen, wurde mir in Shey, einem Dorf circa zehn Kilometer von Leh entfernt, von dem Mönch Monlam berichtet. Dort befindet sich vor dem alten Palast ein eingezäunter See mit einem Schild in englischer Sprache:

The lake in front of Shey Palace is a sacred historical lake and abode of the Nagas and it fishes [...] avoid fishing and doing harm to the birds of this area. If anyone found doing so will be punished. Please keep the lake and its area clean.

Monlam erzählte mir, dass bis vor einigen Jahren indische Soldaten in dem See Fische zum Verzehr gefangen hätten. Daraufhin ließ das Kloster von Shey mit Hilfe von Spenden jenen Zaun errichten, um die *lu* zu schützen. Einmal im Jahr gibt es nach seinen Aussagen eine Zeremonie zu Ehren der *lu* in dem See. An einer Weide (*lhalchang*), die auf einer kleinen Halbinsel des Sees steht, neben der sich ein *lu* – Schrein, befindet wird ein zeremonieller Schal in das Wasser geworfen, welcher von einem weißen Fisch geholt wird. Wobei Monlam diesen nach eigenen Aussagen noch nie zu Gesicht bekommen hat.

Es gibt in Ladakh regionale Unterschiede der präventiven Maßnahmen: die Nomaden auf dem Hochplateau des Changthang zum Beispiel betrachten ihre Tiere als ein äußerst wichtiges Bindeglied zwischen den Menschen und der Götterwelt. Schafe bilden hierbei den Mittelpunkt zur Besänftigung der Götter, *tsen* und *lu*, die das ladakhische Pantheon bewohnen. Eine Methode ist, jedem der drei Wesenheiten ein Schaf zu widmen. Im Falle der *lu* werden diese Schafe ‚blaue Schafe der *lu*‘ (*lulug ngönpo*) genannt und sollten möglichst männlich sein. Jede Herde sollte solche Schafe enthalten. Klöster widmen sogar einmal jährlich Yaks und Pferde jenen drei Wesenheiten. Den Schafen werden regelmäßig Opfergaben dargebracht und sie werden niemals getötet oder an einen Schlachter verkauft, sondern dürfen eines natürlichen Todes sterben. Danach übernehmen dann jüngere Schafe ihre ‚Aufgabe‘, welche gekennzeichnet sind durch das Anbringen eines Woll- oder Ziegenhaarbüschels vom alten an das neue Schaf. Zudem wird beim Scheren Fell am Rücken und zwischen den Vorderbeinen stehen gelassen (*dönbal*), welches die Darbringung eines zeremoniellen Schals an das Schaf repräsentiert¹⁸⁵ (vgl. Ahmed 2002: 49-62).

Ebenso wie das Tragen eines Schutzamulettes, welches ich im vorherigen Abschnitt beschrieben habe, gehört das Darbringen einer rituellen Vase (*bumpa*) unter anderem zu den

¹⁸⁵ Eine andere Kategorie des Widmens von Tieren an die Götter ist das ‚Befreien von Leben‘ (*tsethar*). Die Fellbüschel, die beim Scheren dieser Tiere stehen bleiben sind kleiner.

präventiven Maßnahmen, um sich vor einem *lu* – Schaden zu schützen. Falls sich andeutet, dass eine Quelle zu versiegen droht, da das austretende Wasser schwächer wird, ist es hilfreich dem dort lebenden *lu* eine befüllte Vase als Geschenk zu opfern. In Hemis gibt es nach Aussagen von *önpo* Paljur nie Probleme mit Wassermangel, da die Bewohner sich ausreichend um die *lu* kümmern.

Day (1989: 137-38) schreibt, dass jeden Morgen ein bestimmte Art von Räucherung zu Ehren der *lu* (*sur*) durchgeführt wird, dabei wird die qualmende Mixtur aus Mehl und anderen reinen Substanzen zum *lu* – Schrein gebracht. Ihre Informanten gaben an, dass *sur* ein Geschenk für die *lu* und *sangs* ein Geschenk für die Götter (*lha*, insbesondere Berggottheiten) darstellt. Auch hierbei handelt es sich um eine präventive Form des Schutzes vor *lu* – Schaden.¹⁸⁶

Der Besuch bei einem *önpo*, zum Beispiel vor dem Pflügen, um einen günstigen Termin zu erfragen, kann als präventive Maßnahme angesehen werden. In seinem Kalender (*lotho*) kann der *önpo* nachschauen, wann der richtige Zeitpunkt zum Aufreißen des Bodens ist, damit keine *lu* oder lokalen Erdgottheiten (*sabdag*) verletzt werden. Zudem wird, bevor die Saat in den Boden gebracht wird ein Fest zu Ehren der *lu* und *sabdag* abgehalten: für einen ganzen Tag rezitiert eine Gruppe von Mönchen Gebete, keiner trinkt Gerstenbier oder isst Fleisch und man opfert Milch am *lu* – Schrein. Bei Sonnenuntergang werden weitere Opfergaben in die Wasserläufe geworfen (vgl. Norberg-Hodge 1992: 43). Nur zwei meiner Informanten erwähnten diesen Brauch, er scheint heutzutage nur im kleinen Umfang und nicht von allen ausgeführt zu werden.¹⁸⁷

Einmal im Jahr, bevor die Feldarbeit beginnt, werden die Bewässerungskanäle (*yurba*) jedes Dorfes gesäubert. An dieser Arbeit muss je ein Familienmitglied teilnehmen. Einer der Dorfbewohner muss während der gesamten Zeit Gebete lesen, um die lokalen Gottheiten zufrieden zu stellen (vgl. Labbal 2000: 172). Auch vor dem Bau eines Hauses ist es ratsam zur Verhinderung von Problemen mit den *lu* einen *lama* einzuladen. Da hier, ebenso wie beim Pflügen, der Boden aufgerissen wird, sollten die Bewohner des Erdbodens, *lu* und *sabdag*, um Erlaubnis gebeten und Opfergaben dargebracht werden. Der richtige Tag zum Start des Baues wird von einem *önpo* oder *lama* in einem astrologischen Kalender ausfindig gemacht. Ist dies geschehen, können die Zimmerleute mit ihrer Arbeit beginnen, ohne Schaden durch *lu* fürchten zu müssen.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Während meiner Forschung habe ich diese Art von täglicher, morgendlicher Rauchopfergabe nicht beobachten können und denke, dass es nur noch in sehr wenigen Haushalten durchgeführt wird. In Amdo und anderen tibetisch besiedelten Gebieten Chinas dagegen wird es täglich in den Haushalten durchgeführt. Dies mag damit zusammenhängen, daß hier die Berggottheiten wichtigere soziale und andere Funktionen wie Fruchtbarkeit etc. ausüben als die *lu*. Berggottheiten-Tempel sind dort fast ebenso häufig wie die *lu* – Schreine in Ladakh.

¹⁸⁷ Das minimale Ausmaß dieses Rituals in Ladakh ist in keiner Weise vergleichbar mit dem vier Tage andauernden *kluröl* – Fest in Amdo (vgl. Dpal ldan bkra shis und Kevin Stuart 1998: 31-53).

¹⁸⁸ Interview mit Tsewang am 13.9.2006 in Leh.

5.3 Analyse von Heilritualen mit Bezug auf die *lu*

Zu Beginn dieses Kapitels gehe ich allgemein auf Rituale¹⁸⁹ und ihre Struktur in tibetischen Gemeinschaften ein (Samuel 1993). Darauf folgend ordne ich die von mir untersuchten Rituale zur Heilung der Menschen und zugleich der *lu* mit Hilfe von sechs Grundtypen ritueller Handlungskomplexe (Bell 1997) ein. Im weiteren Verlauf befasse ich mich mit einer Typologisierung von Heilritualen (Sered und Barnes 2007), um zu einem besseren Verständnis dieser Rituale zu gelangen, wobei ich die Performance Theorie (Tambiah 2002; Sax 2004) hinzuziehe. Hierbei gehe ich von meinen Beobachtungen bei der Durchführung von Ritualen aus und von den Aussagen der Spezialisten (*önpo*, *lama* und Orakel) und Laien in Hemis.

Historische Aufzeichnungen und aktuelle Forschungen lassen erkennen, dass es in tibetischen Gemeinschaften eine große Bandbreite an Praktiken gibt, die man unter dem Begriff Ritual oder Ritus einordnen kann, auch wenn es im tibetischen Sprachgebrauch dafür keine entsprechende Kategorie gibt (vgl. Huber 1999: 10, 232). Als „ritual cosmos“ oder „sacred geography“ bezeichnet Samuel (1993: 157) das Universum der Tibeter (vgl. Kapitel 2.1). Die Bedeutungen, die der Umwelt von den Tibetern angeheftet wurden, beinhalten buddhistische und vorbuddhistische Elemente.¹⁹⁰ Die Ausführung von Ritualen (durch religiöse Spezialisten) trägt dazu bei, das Gesamtgebilde an Bedeutungen in der tibetisch-buddhistischen Kultur aufrechtzuerhalten. Symbolische ‚Bausteine‘, wie Tempel, *chörten*, *lhatos*, *lu* – Schreine, etc. werden durch Rituale ständig in ihrer symbolischen Bedeutung reaktiviert. Eine wichtige Aufgabe von Ritualen im Buddhismus und der „Volksreligion“ ist es, nichtmenschliche Wesenheiten und Götter zu besänftigen und sie zu veranlassen hilfreich für den Menschen zu sein und Unglück zu verhindern. Es gibt Rituale, die täglich (u.a. Rauchopfer), monatlich (u.a. *tsetshu*)¹⁹¹ und jährlich (u.a. Neujahr) zu verschiedenen Anlässen und mit unterschiedlichen Absichten entweder von der Laienbevölkerung, den religiösen Spezialisten oder beiden zusammen durchgeführt werden.

Nach der Theorie von Bell (1997: 93-137) lassen sich sechs Grundtypen ritueller Handlungskomplexe unterscheiden: 1. Übergangsriten („Rites of Passage“), 2. kalendarische Riten („Calendrical Rites“), 3. Opferrituale („Rites of Communion and Exchange“), 4. Heilungsrituale („Rites of Affliction“), 5. rituelle Feste („Feasting, Fasting and Festivals“), 6. politische Rituale („Political Rites“).

¹⁸⁹ Für einen nicht auf den tibetischen Kulturkreis bezogenen Überblick unterschiedlicher Ritualtheorien empfehle ich Bell (1992), Belliger und Krieger (2006), Hödl (2003) und Köpping und Rao (2000).

¹⁹⁰ Wie zum Beispiel: belebte Berge, Flüsse und Seen; Höhlen, in denen berühmte *lamas* meditiert haben; Abdrücke, die von Guru Rinpoche hinterlassen wurden; verborgene Täler, etc.

¹⁹¹ Die Übersetzung lautet ‚Zehnter Tag‘. An diesem Tag werden in Ladakh, meist von der Laienbevölkerung, Opfergaben für Guru Rinpoche dargebracht und Gebete gesprochen.

Rituale, die bei der Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen *lu* und Mensch und bei präventiven Maßnahmen von Bedeutung sind, können den kalendarischen Riten, den Opferritualen und den Heilungsriten zugerechnet werden. Zu den kalendarischen Riten kann man das *lustor* und das *sabdag döndröl* – Ritual, das Fest vor dem ersten Auswerfen der Saat, welches Norberg-Hodge (1992: 43; vgl. Kapitel 5.2) beschreibt, sowie das Lesen von Gebeten bei der Reinigung der Bewässerungskanäle rechnen. Wobei man die drei Erstgenannten auch zu den Opferritualen zählen kann, da bei diesen den *lu* Geschenke dargebracht werden. Laut Hödl (2003: 681) können die kalendarischen Riten auch als eine Form von Übergangsriten betrachtet werden:

[Sie] ordnen den biologischen Ablauf des Menschenlebens und geben ihm Form und Struktur; ebenso werden dadurch die sozialen Beziehungen und Realitäten geordnet und strukturiert; die kalendarischen Riten ordnen den Ablauf der Zeit.

In Gesellschaften, die von der Landwirtschaft abhängig sind, so wie es der Fall in Hemis ist, beziehen sich kalendarische Riten häufig auf den Vegetationszyklus.¹⁹² Die Menschen bitten für Fruchtbarkeit, danken für eine reiche Ernte oder entschuldigen sich für Unannehmlichkeiten, die sie den im Boden und Wasser lebenden Wesenheiten bereiten.

Das Darbringen einer rituellen Vase an die *lu*, sei es an einer Quelle, die zu versiegen droht oder eingemauert in einem *lu* – Schrein, sowie die von Monlam beschriebene Zeremonie am See von Shey zu Ehren der *lu* und alle Arten von Rauchopfern gehören zu dem Grundtypus der Opferrituale. Im umfassenden Sinn kann man unter Opfer jede Art von Ritual verstehen, in der einer Gottheit oder auch einem Ahnen eine Gabe dargebracht wird. Allgemein wird hier von Riten des Austauschs, der Kommunikation und der Gemeinschaft gesprochen. Menschen in Ladakh, die den *lu* präventiv etwas opfern, erwarten im Gegenzug von diesen, dass sie den Menschen wohlgesonnen sind und sie vor Unglück bewahren. Im Falle der Darbringung einer rituellen Vase oder der Durchführung eines *lustor* – Rituals erhoffen sich die Gebenden, dass zum Beispiel eine bestimmte Quelle nicht versiegt oder ihre *lu* – Krankheit verschwindet. Der Anlass und die Intention für das Opfer stehen hier also im Zusammenhang mit einer Bitte. Über die Opfergabe kommuniziert man mit den *lu*, wobei dies individuell durch einen Laien oder exemplarisch für eine Gruppe, eine Familie oder ein Dorf durch einen rituellen Spezialisten geschehen kann. Wichtig ist bei der Opfergabe nach Aussagen meiner Informanten, dass es sich stets um Dinge handelt, die den *lu* gefallen, wie Milch, Blumen und Wohlgerüche. Ihnen wird eine Abneigung gegen Alkohol zugeschrieben und dieser würde deshalb niemals als Geschenk

¹⁹² Zusätzlich zu den von mir beschriebenen Ritualen, die den Vegetationszyklus betreffen, gibt es noch weitere kalendarische Riten, die jedoch nicht mit den *lu* in Verbindung stehen und deshalb in dieser Arbeit keine Erwähnung finden.

dargebracht werden. Die Art eines Opfers im Allgemeinen kann davon abhängen, ob man annimmt, dass die Gottheit die dargebrachten Speisen selbst isst (vgl. Hödl 2003: 683). Der Ort, an dem geopfert wird, spielt im Zusammenhang mit den *lu* nicht so eine große Rolle, da sie von den Opfergaben automatisch angezogen werden, wie *önpo* Paljur berichtete. Trotzdem werden hauptsächlich an ihren Aufenthaltsorten, wie *lu* – Schreinen, Flüssen oder Quellen Gaben überreicht.

Opferrituale begleiten oft die zuvor ausgeführten anderen Ritualtypen oder sind Teil von diesen, finden also zu den gleichen Zeiten statt. Zum Beispiel das *lustor* – Ritual, welches als Sühneopfer angesehen werden kann, das von einer Übertretung, der Verletzung der Ordnung des Kosmos durch einen Tabubruch reinigen soll. Wobei nach Hödls (2003: 684) Worten, ein Sühneopfer meist im größeren Kontext von Bells aufgestelltem Grundtypus „Rites of Affliction“ steht, die er mit „Riten zur Wende einer Not, Bedrängnis oder Wiederherstellung der kosmischen Ordnung“ übersetzt. Hierzu gehören vor allem Heilungs-, Schutz-, Reinigungszeremonien und Austreibungen von Geistern. Aber auch divinatorische Praktiken sind generell dazuzurechnen, wenn es in ihnen darum geht, die Ursache einer Krankheit oder andere Störungen des sozialen Lebens ausfindig zu machen und zu beseitigen, wie es der Fall bei dem in Besessenheitszuständen agierenden Orakel in Hemis ist.

„Rites of Affliction“ stellen die beständigen Bemühungen der Menschen dar, Unrecht zu beseitigen, Leiden zu lindern und Wohlergehen zu sichern (vgl. Bell 1997: 119). Die Art des Rituals und des rituellen Spezialisten hängt von der Interpretation des problematischen Zustands der betroffenen Person einer jeweiligen Kultur ab. Diese Rituale veranschaulichen komplexe kulturelle Interpretationen des Menschen und seine Beziehung zum Kosmos der gutartigen und übelwollenden Kräfte. Sered und Barnes (2007: 195-208) haben eine Typologisierung von Heilritualen entworfen, die ich zum besseren Verständnis der von mir untersuchten Rituale zur Heilung der Menschen und zugleich der *lu*, hinzuziehen möchte.

Ritual und Heilung ist gemeinsam, dass beide eine Veränderung hervorbringen: Rituale verändern Menschen, Dinge und Situationen (bewahren sie aber auch) und Heilung stellt entweder den alten Status in Bezug auf die Erfahrung von Krankheit oder Leiden wieder her oder transformiert zu einem neuen (vgl. Sered und Barnes 2007: 195). Die Transformation, die sich während des Heilungsprozesses ereignet, impliziert eine Entwicklung von einem weniger wünschenswerten zu einem wünschenswerten Zustand. Obwohl Wissenschaftler vielleicht nicht das Wort ‚heilen‘ benutzen, stellen sie doch meist Rituale dar, die soziale Beziehungen (mit Menschen, nichtmenschlichen Wesenheiten, Göttern; von Unterdrückung, Gewalt, falschen Bündnissen), individuelle und gesellschaftliche Identitäten und Unglück verschiedener Art heilen. Der Vorteil, solch eine große Bandbreite an Ritualen als Heilrituale anzuerkennen, liegt

darin, dass es die Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie universell und facettenreich Heilrituale sind. Diese Darstellung von Heilritualen macht deutlich, dass alle von mir im Bezug auf die *lu* untersuchten Rituale den Heilritualen zugerechnet werden können, da es bei allen darum geht, das Gleichgewicht zwischen Mensch und lokaler Gottheit, also die soziale Beziehung, wiederherzustellen oder zu bewahren.

Sered und Barnes (2007: 195 – 207) haben entlang der Struktur von Diagnose – Therapie – Heilung (Prozess und Wirksamkeit) folgende vier Typologien oder Rahmenbedingungen entworfen, um Heilrituale als solche definieren und erkennen zu können:

1. die ursächlichen quälenden Kräfte („Afflicting Forces“)
2. die Techniken/ Methoden zur Heilung („A Typology of Ritual Healing Procedures – Techniques and Methods“)¹⁹³
3. der Prozess ritueller Heilung („The Process of Ritual Healing“)
4. die Wirksamkeit/ das Resultat der Heilung („The Outcome of Ritual Healing – The Question of Efficacy“)

Diese Rahmenbedingungen sind in keiner Weise vollständig, aber sie bieten eine Methode sich der außergewöhnlichen Komplexität des Themas Heilung zu nähern und ermöglichen einen Vergleich der unterschiedlichen Heilrituale. Diese Typologisierung wende ich im folgenden auf die von mir untersuchten Rituale im Bezug auf die *lu* an.

1. Quälende bzw. *lu* – Krankheiten verursachende Kräfte

Allen Heilungsritualen in verschiedenen Kulturen liegen Vorstellungen bezüglich des Krankseins und der Ursachen für dieses zu Grunde: die natürlichen, übernatürlichen, kosmischen oder persönlichen Wirkungskräfte. Die Ätiologie kann ganz verschiedene Formen haben. Eine weitverbreitete Kategorie führt Krankheit auf persönliche Fehler in diesem oder einem vorherigen Leben zurück. Im Fall der *lu* handelt es sich dabei um moralisches, soziales oder örtliches Fehlverhalten (häufig Verunreinigung) der erkrankten Person gegenüber den *lu*, das der Krankheit vorrausgegangen¹⁹⁴ ist und retrospektiv als Ursache und Diagnose analysiert wird. Die Krankheit kann hier als eine Manifestation von Bestrafung oder als Ergebnis eines gestörten Gleichgewichts zwischen Mensch und wesenhafter Umwelt, die in den *lu* verkörpert ist als Bewohner von Quellen, Bäumen, etc., interpretiert werden. Wobei es hier nicht nur individuelle, sondern auch kollektive Verfehlungen gibt, die in einer kollektiven Bestrafung münden, wie zum

¹⁹³ Die Typologie der Techniken und Methoden nach Sered und Barnes (2007) ist wiederum unterteilt in acht verschiedene Gruppen.

¹⁹⁴ Das Fehlverhalten kann unmittelbar vorrausgegangen sein oder auch in einem vorherigen Leben begangen worden sein.

Beispiel der Vorfall in Hemis verdeutlicht, bei dem schwarzer Sand verbrannt wurde, dessen Gestank die *lu* verunreinigt und erzürnt hat, woraufhin alle Kühe im Dorf keine Milch mehr gaben (vgl. Abschnitt 4.4.3). *Lu* – Krankheit kann auch durch die Übergabe von Schuld, in Folge eines fehlerhaften Verhaltens gegenüber den *lu*, vom Vater an den Sohn/ Tochter oder Ehefrau ausgelöst werden, wenn die eigene ‚spirituelle Kraft‘ (*lungta/ sparka*) des Verursachers zu stark ist. Es gibt noch andere Wirkungskräfte, die Krankheit verursachen, wie etwa die ‚Dämonen‘ Verstorbenen (*dre*). Ätiologische Erklärungen können auch verschiedene Faktoren kombinieren. Interessant ist es zu fragen: Welcher Aspekt des Individuums oder der Gemeinschaft ist bei einer Krankheit betroffen? Wie wird dieser geheilt? Wie wird eine Krankheit dargestellt? Wie reflektiert die Krankheit ein Problem?

Wie im Kapitel 4 ausführlicher erläutert, handelt es sich bei den Krankheiten, die den *lu* zugeschrieben werden hauptsächlich um äußerlich sichtbare Leiden (oftmals Hautkrankheiten, aber auch Lähmungen, etc.), die von den Mitmenschen ohne nähere Erklärungen des Betroffenen als *lu* – Krankheiten identifiziert werden können. Krankheit reflektiert hier das Problem einer schlechten, aus den Fugen geratenen Beziehung zwischen Mensch und *lu*. Die Bewohner von Hemis sind der Meinung, dass die Krankheit verursachenden Kräfte, die *lu*, ‚wollen‘, dass eine Person, die einen Fehltritt begangen hat, wie zum Beispiel eine Quelle verschmutzt, dafür nicht nur persönlich, sondern auch öffentlich bestraft wird, indem jeder sieht und weiß, dass die Person eine *lu* – Krankheit hat. Man könnte sagen, es wird ein ein warnendes Exempel statuiert, damit die Dorfbewohner solche Fehlritte in Zukunft unterlassen und das Gleichgewicht zwischen Mensch und *lu* gewahrt bleibt. Das heißt, die Gemeinschaft sanktioniert Verhalten, welches das Gleichgewicht zwischen Mensch und Umwelt stört, denn sobald dieses gestört ist, ist auch die soziale Ordnung innerhalb der Dorfgemeinschaft gestört.

2. Techniken der Heilung

Das Ziel von Heilritualen ist es Krankheiten zu heilen und zwar so effektiv wie nur möglich. Aus diesem Grund bedienen Heiler sich oft verschiedener Rituale in Kombination, um die Wirksamkeit zu maximieren. Erkrankte Personen verbessern ihre Chancen noch, indem sie verschiedene Heiler mit unterschiedlichen Heilungstechniken, welche unter Umständen sogar eine andere religiöse Identität aufweisen, aufsuchen. Auch in Ladakh ist dies der Fall: Muslime, die an einer Hauterkrankung (*lu* – Krankheit) leiden, lassen von einem *lama* Gebete für die *lu* sprechen und gehen daraufhin zum *amchi*, um sich Medizin gegen ihre *lu* – Krankheit geben zu lassen.

Oft beginnt das Streben nach Heilung mit einfachen, weniger komplizierten Ritualen, die von den Laien selber durchgeführt werden können, wie zum Beispiel das Lesen von Gebeten aus

dem *Rin chen rgyun klog* (Thubstan Shanfan 2002), wenn sie der tibetischen Schriftsprache mächtig sind, oder Weihräucherungen. Erst bei nicht eintretendem Heilungserfolg werden die speziellen Heiler (*önpo*, *lama*, Orakel oder *amchi*) aufgesucht und erfordern die komplexeren Rituale, wie zum Beispiel die Durchführung des *lustor* – Rituals, professionelles Heilwissen.

Sered und Barnes (2007: 198-201) fassen die große Anzahl von unterschiedlichen Heilungstechniken in acht verschiedenen Gruppen zusammen, die in der einen oder anderen Form in vielen kulturell unterschiedlichen Lebensräumen („settings“) aufgezeigt werden können in die ich im Folgenden die Rituale zur Heilung bzw. Besänftigung der *lu* einordne. Die erste Gruppe umfasst das Verwenden von geweihten/ ermächtigten Objekten mit symbolischem Wert zum prophylaktischen Schutz vor Krankheiten. Hierzu gehört unter anderem das Tragen von Schutzamuletten (*shrunga*), die von religiösen Spezialisten (*lama* oder *önpo*) hergestellt und mit heilenden/ reinigenden *mantras* besprochen werden und dadurch ihre ‚Segnung‘ (*rabnas*) erhalten. Sie werden den Betroffenen als präventive Maßnahme, wie in meinem Fall (vgl. Kapitel 5.1.1) oder zur Heilung einer *lu* – Krankheit (*lui nodpa shrunga*) übergeben.

Die zweite Gruppe von Heilungstechniken konzentriert sich auf Gebete (*monlam*) und Meditation (*gom*), die in vielfältiger Form angewendet werden. Sie werden von den Erkrankten selber oder von den Spezialisten durchgeführt. Im Fall der *lu* – Krankheiten betrifft die eigene Durchführung das Rezitieren von Gebeten, die aus bestimmten Büchern abgelesen werden (*Klu ’bum*, *Rin chen rgyun klog*). Um das Gleichgewicht von Mensch und *lu* wiederherzustellen wird ausschließlich festgelegten Schemata von Gebeten gefolgt und keine spontanen Gebete gesprochen.

Die dritte Heilungstechnik nach Sered und Barnes (2007) besteht darin, das verursachende Objekt, bzw. die Erfahrung, das Gefühl, die Kraft, den Geist oder die Person, welche(s) die Krankheit verursacht hat, zu entfernen (hierfür gibt es im ladakhischen/ tibetischen keinen einheitlichen Begriff). Dies beinhaltet Exorzismus bzw. Austreibung und Reinigung verschiedener Art, die in der Öffentlichkeit oder im Privaten durchgeführt werden. Hierunter fällt zum Beispiel das Aussaugen (*jib shes*) einer Krankheit durch einen Orakelheiler. Die Verunreinigung (*drib*), welche die Krankheit ausgelöst hat und einem *lu* zugeschrieben werden kann manifestiert sich in Form einer schwarzen Masse, die von dem Orakel nach dem Aussaugen für alle sichtbar ausgespuckt wird (vgl. Kapitel 5.1.3). Es kann sich aber auch um eine mündliche oder metaphorische Entfernung der Ursache durch einen Spezialisten handeln. Reinigungen (*digpa dagches*) können spiritueller bzw. geistiger oder physischer Natur sein – oft sind sie beides – zum Beispiel durch Visualisierung von Wasser, das reinigt, oder ritualisiertes (geweihtes) Wasser, dass in Ritualen zur äußeren und inneren Anwendung kommt (vgl. Huber 1999: 17). Zum Einsatz dieser Methode kommt es bei dem von einem *lama* oder *önpo*

durchgeführten *lustor* – Ritual, wobei sich beide in einem gereinigten Zustand (*karchos*) befinden müssen, um das Ritual ohne negative Konsequenzen für sich selber ausrichten zu können. Mit einer Mischung aus Wasser und den reinigenden Substanzen Milch und Safran, werden die *lu* – Figuren, die die *lu* – Könige symbolisieren, ebenso wie die Teigkugeln (*storil*), die ein Geschenk an die *lu* darstellen und die Statue Zhambala gereinigt.¹⁹⁵ Hierzu wird ein ritueller Spiegel (*melong*) und eine rituelle Vase (*bumpa*) verwendet. Im Spiegel werden die zu reinigenden lokalen Gottheiten visualisiert und anschließend mit dem ritualisierten Wasser gereinigt. Auch das Orakel Drölkar in Hemis verspritzt zu Beginn der Séance ritualisiertes Wasser, um den Raum, sich selber und den Altar mit den Ritualgegenständen zu reinigen. Eine ‚heilende‘ Reinigung des Hauses und der Personen in Form von Weihräucherung (*sangs*) ist zum Einen vor einer Orakelzeremonie zur Heilung einer *lu* – Krankheit notwendig und zum Anderen nach der Geburt eines Kindes. Denn wie bereits erläutert (vgl. Kapitel 2.2 und 3.2) wird Geburt als etwas verunreinigendes (*drib*) angesehen. Durch diesen Vorgang kann der *lu*,¹⁹⁶ der im Herd oder *lu* – Schrein lebt, verunreinigt werden und erkranken. Diese Erkrankung kann sich dann wiederum auf Mutter und Kind übertragen, die in den Wochen nach der Geburt sehr empfindlich gegenüber schädlichen äußerlichen Einflüssen sind.

Die vierte Gruppe beinhaltet das Einbringen von etwas Substantiellem und zur Heilung Benötigtem in die erkrankte Person, wobei es sich meist um die Einnahme von Medizin (*sman*) handelt. Der rituelle Aspekt besteht hier in den Techniken der Verschreibung und Einnahme, sowie in den Techniken des Sammelns oder der Herstellung der Medizin, etc. Zur Heilung von *lu* – Krankheiten werden vom Orakel oder *lama* mit *mantras* beschriebenes Papier in Pillenform (*zayik*) oder in Wasser aufgelöst (*shokgu chu*) oral verabreicht. Die vom Orakel mit *mantras* besprochenen Senfsamen und Butter, werden zwar nicht innerlich vom Patienten verwendet, jedoch äußerlich auf die erkrankten Hautpartien, verursacht durch eine *lu* – Krankheit, gerieben. Im weitesten Sinne könnte man hier auch das Pusten bzw. Hauchen (*phu dangshes*) eines *lama* auf betroffene Stellen einbeziehen, durch welches heilende Kraft vom Heiler auf den Patienten übertragen wird. Auch das von einigen Orakeln in Ladakh durchgeführte Feuer – *mantra* (*me sngags*) kann entfernt zu dieser Gruppe von Heilungstechniken gerechnet werden (vgl. Kapitel 5.1.3). Der *amchi* sammelt seine Kräuter zur Herstellung von *lu* – Medizin an bestimmten Tagen und rezitiert bei der Herstellung der Medizin im Idealfall entsprechende Gebete und *mantras*, die dieser zusätzliche heilende Kräfte verleihen.

Eine der größten Gruppen von Heilungstechniken nach Sered und Barnes (2007) basiert auf einer veränderten Sensibilisierung und Wahrnehmung des Körpers und seiner Umgebung, auch

¹⁹⁵ Vergleiche hierzu auch den „*Lu Tor*“ Ritualtext von Funke (1969: 208; in dieser Arbeit in Kapitel 5.1.4 zitiert).

¹⁹⁶ Auch Herd- und Hausgottheit (*thabla/ palha*) können von solch einer Verunreinigung betroffen sein.

veränderten Bewusstseinszuständen, die in vielen Kulturen entweder von der erkrankten Person selber oder vom Heiler durch verschiedene Methoden, wie Trommeln, Singen, das Einnehmen von Substanzen wie Pilze, Schlafentzug, hypnotische Bewegungen oder Meditation erreicht werden. In diesem Zustand, den das Orakel in Hemis durch Trommeln, das Rezitieren und rhythmische Bewegungen erlangt, entwickelt jene Frau besondere Fähigkeiten zur Heilung von (*lu* –) Krankheiten, die ihr im nichtbesessenen Zustand nicht zur Verfügung stehen.

Die folgende sechste Gruppe von rituellen Praktiken ist eng mit der Heilungstechnik veränderter Bewusstseinszustände verbunden und kann durch die Performanztheorie interpretiert werden, die im rituellen Handeln eine aktive Kraft der Weltgestaltung und nicht eine bloß passive Reaktion anerkennt. Sax (2004: 365) bedient sich der Performance Theorie, um zu zeigen, wie Handlungen im Prozess ritueller Heilung Ordnungen „schaffen“. Wobei er Tambiah (2002) hinzuzieht, „denn er [Tambiah] verknüpft die kulturspezifische Aufzeichnung mit der Sensibilität für die performativen und kontextuell relevanten Eigenschaften ritueller Praktiken.“ (Sax 2004: 366) Der große Wert rituelle Handlungen mit der Performanztheorie¹⁹⁷ Tambiahs zu analysieren liegt darin, dass nicht nach den Urteilskriterien wahr oder falsch, sondern nach dem Gelingen der Handlung gefragt wird. Dadurch ergibt sich, dass die rituelle Praxis als Medium gesellschaftlicher Ordnungstiftung gilt. Ist die Gesundheit des Menschen und des *lu* nach einem Heilritual wieder hergestellt, oftmals verbunden mit der Reinigung beider, ist auch die soziale Ordnung wieder hergestellt. Der Betroffene wird wieder in die Gesellschaft integriert und es wird nicht mehr hinter seinem Rücken über seine Krankheit und das damit verbundene Fehlverhalten ‚gemunkelt‘.

Während meiner ethnographischen Forschung konnte ich zwei Ritualen beiwohnen, die mit einer Aufführung („performance“) vergleichbar sind: die Durchführung des *lustor* – Rituals (vgl. Kapitel 5.1.4) und die Séance der Orakelheilerin Drölkar (vgl. Kapitel 5.1.3). Über mehrere Sinnesebenen teilt sich eine solche Performance mit: optische Bilder, dramatische Geräusche, die vor allem bei Orakel Drölkar durch Schreien und ähnliches zur Geltung kamen, manchmal auch fühlbare, geruchliche (starke Weihräucherung bei beiden Ritualen) und geschmackliche Stimulierung. Hierin liegt die große Kraft der Performance: den Teilnehmern oder Zuschauern wird nicht nur etwas erzählt und/ oder gezeigt, sondern sie erfahren etwas mit unterschiedlichen Sinnen. Die Erfahrungsintensität der Beteiligten wird gesteigert und die rituelle Aufführung zeigt an und legitimiert zugleich, unter Verweis auf kosmologische Paradigmen, die Ordnung sozialer Beziehungen, wenn sie diese nicht sogar verändern. Eine rituelle Performance entwirft eine

¹⁹⁷ Tambiah (2002) beruft sich in einigen Punkten auf das sprachtheoretische Konzept der „Performativität“ des Philosophen John L. Austin. Performative Äußerungen sind bestimmte Arten sprachlicher Äußerungen, mit denen, sobald sie ausgesprochen werden, eine gewisse Handlung vollzogen wird. Sprachliche Äußerung und Handlung sind also identisch.

bestimmte Umgebung, zum Beispiel einen Altar wie im Fall des *lustor* – Rituals und der Orakelzeremonie, üblicherweise als eine Art mikrokosmisches Portrait des Makrokosmos (vgl. Bell 1997: 160). Die in dieser Umgebung durchgeführten Handlungen werden als natürliche und dazugehörige Antworten auf eben diese Umgebung wahrgenommen. Der religiöse Spezialist richtet sich wie selbstverständlich vor einem Altar mit Opfern, Kerzen, etc. an eine Gottheit. Die Wirksamkeit einer Performance hängt von sprachlichen (rezitieren von Texten und *mantras*) und performativen, nonverbalen Praktiken (Trommeln, Schlagen von Zimbeln, Herstellung von Teigfiguren), vom Text wie auch dem Kontext ab. Man kann diese zwei Perspektiven nicht auseinanderreißen. Es bedarf der Vermittlung zwischen Denken und Handeln, um die Dynamik rituellen Handelns zu verstehen (vgl. Sax 2004: 377).

Eine entscheidende Komponente von Heilung ist oft eine bestimmte Art von ritueller sozialer Interaktion, die den Ausgleich, die Versöhnung mit den Göttern, der Gemeinschaft, den Geistern oder Ahnen repräsentiert (vgl. Sered und Barnes 2007: 200). Dies beinhaltet eine Versammlung der betroffenen Personen und Geister, bei der auf zeremonielle Art und Weise versöhnliche Schriften rezitiert werden. Oft werden die Geister auch in Form von Objekten dargestellt. So werden zum Beispiel bei dem *lustor* – Ritual *lu* – Figuren aus Teig geformt und auf den Altar gestellt, um die lokalen Gottheiten dadurch an dem Ritual teilhaben zu lassen. Zudem wird den *lu* nachgesagt, dass sie automatisch von den Opfern und Gebeten angezogen werden. Während des Rituals werden die *lu* manipuliert: ihnen werden verschiedene Dinge geopfert, wie Blumen, Teigkugeln, etc. Sie werden mit Hilfe von Weihrauch und einer Milch-Wasser-Safran Mischung gereinigt. Dies alles stellt eine recht physische und substantielle Ebene dar. Durch die Reinigung wird der alte Status der *lu* wieder hergestellt und somit auch der Status der erkrankten Person, da sich das eine nicht ohne das andere vollzieht.

Nicht nur die unterschiedlichen Heilungstechniken, die ich im vorangegangenen vorgestellt habe spielen bei einem Heilritual eine wichtige Rolle, sondern auch deren Struktur, die soziale Umgebung („setting“) und die unterschiedlichen Funktionen der Teilnehmer (Heiler, erkrankte Person, Gemeinschaft). Jede Durchführung eines Rituals ist an die Statusansprüche der Teilnehmer gebunden und verweist dementsprechend auf Machtbeziehungen und ihre diversen (sozialen, politischen und religiösen) Kontexte (vgl. Sax 2004: 366). Die Bandbreite der Rituale reicht hier von individuellen privaten Heilritualen im häuslichen Umfeld eines Kranken (das Rezitieren von Gebeten und Wehräucherungen) bis hin zu öffentlich in einer Gruppe mit einem rituellen Spezialisten durchgeführten Ritualen (*sadag döndröl* – Ritual, Orakelzeremonie). Oft tun sich bestimmte Gruppen zusammen, um eine Heilung zu erreichen, dies können zum Beispiel Individuen mit dem gleichen Leiden sein („cult of affliction“; Sered und Barnes: 2007: 202) oder auch religiöse Gemeinschaften. Eine gemeinschaftliche Heilung ist im Fall einer *lu* –

Krankheit allerdings nicht die Regel. Es kommt zwar zu Versammlungen bei Orakelheilungen, doch die Teilnehmer kommen hier aus unterschiedlichen individuellen Gründen zusammen und nicht nur, um den Betroffenen der *lu* – Krankheit zu unterstützen. Meist finden *lu* – Rituale unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt, aber im Beisein der Familie. Wobei diese teilnehmenden Familienmitglieder zum Beispiel beim *lustor* – Ritual meist Aufgaben zukommen, die dem organisatorischen Ablauf dienen (u.a auf Anweisung des *lama* Wasser, Blumen oder glühende Kohlen holen).

Der jeweiligen Krankheit entsprechend kommen verschiedene Heiler in Betracht. Je bedeutsamer und bekannter dieser Spezialist ist, es sich zum Beispiel um einen hochangesehenen *rinpoche* in Ladakh handelt, um so mehr gehen die Patienten von einer effektiven und schnellen Heilung ihres Leidens aus. Sered und Barnes (2007: 202) erklären die Rolle des Heilers folgendermaßen:

In some situations, the role of the healer is maximal; that is, the healer carries out specific actions that heal the patient, and the healing would not happen without the work of the healer.¹⁹⁸

Meist weiß eine von einer *lu* – Krankheit betroffene Person zu Beginn nicht, dass sie an einer solchen leidet. Wie mir mehrere Laien im Hemis erklärten, würden sie bei Beschwerden zuerst zum *amchi* oder allopathischen Arzt gehen (in Hemis ist dies ein und die selbe Person). Falls die verschriebene Medizin nicht wirkt, würden sie sich von einem *önpo*, besser noch von einem *lama* oder *rinpoche*, die jedoch in Hemis nicht vertreten sind, beraten lassen. Das heißt dieser Spezialist berechnet mit Hilfe eines Kalenders, verschiedener Tabellen und Bücher die Ursache für die Krankheit: ein durch bestimmte Handlungen (Tabubruch) verunreinigter, erzürnter oder verletzter *lu*.

Eine andere Form von Heilern bilden diejenigen, die eine Kraft oder eine Gottheit zu sich rufen, welche die Fähigkeiten besitzen Patienten zu heilen. In Hemis handelt es sich um das Orakel *lhamo* Drölkar, die als Medium für zwei unterschiedliche Gottheiten agiert und nur im Zustand der Besessenheit heilende Fähigkeiten besitzt. Im weiteren Sinne kann auch ein *rinpoche* als Medium kategorisiert werden, wobei er, im Gegensatz zum Orakel, nicht nur eine bestimmte Zeitspanne von einer Gottheit besessen ist, sondern sein gesamtes Leben (vgl. Aziz 1976: 343ff).

Die Rolle, die die Gemeinschaft bei einem Heilungsritual einnimmt, ist unterschiedlich. Bei Treffen von Anonymen Alkoholikern zum Beispiel ist das Zusammenkommen der Gruppe im Heilungsprozess grundlegend und auch Sax (2004: 370ff) beschreibt Heilungsrituale bei den

¹⁹⁸ Gekennzeichnet ist die höchste Form eines Heilers oft durch eine hierarchische Beziehung zwischen diesem und dem Patienten und einer ausgefeilteren rituellen Performanz.

Dalits im Zentralhimalaya bei denen kollektive Energie erzeugt wird, deren Wirkung die erkrankten Personen transformiert. In diesen Fällen ist die Krankheit des Individuums oft als Spiegelung einer ‚Krankheit‘ innerhalb der Gesellschaft konzeptualisiert und muss aus diesem Grund auf kommunaler Ebene geheilt werden. In anderen Situationen werden Krankheit und Heilung als individuelle Angelegenheiten angesehen, die mit ‚Selbsthilfe Ritualen‘ angegangen werden (vgl. Sered und Barnes 2007: 203). So wie es der Fall zu Beginn einer *lu* – Krankheit ist.

Neben den Heilern und der Gemeinschaft spielen bei der Durchführung von Heilritualen göttliche Kräfte eine Rolle. Je nach Art des Rituals ist eine solche Kraft mehr oder weniger involviert und gestaltet den Charakter des Rituals mit. An dem einen Ende des Spektrums sind Götter oder Geister selbst die Heiler (Orakel Drölkär), die Rituale dienen hier zur Anrufung der jeweiligen Entität. Am anderen Ende des Spektrums stehen Heilungsrituale, die gänzlich frei und unabhängig von solch einer Kraft wirken, wie es zum Beispiel der Fall bei Ritualen in der allopathischen Medizin ist. Im mittleren Bereich befinden sich Heilrituale, in denen die göttliche Kraft Mut, Trost und Führung spendet.

3. Der Prozess ritueller Heilung

Dieser Prozess eröffnet neue umgestaltende Möglichkeiten: der Betroffene kann seine Erfahrungen mit anderen teilen oder neu bestimmen. Diese Neuausrichtung lenkt die Aufmerksamkeit der kranken Person auf neue Aspekte seiner Taten und Erfahrungen oder überzeugt sie, die gewohnte Perspektive auf diese zu wechseln (vgl. Csordas 1983: 346). Im Heilungsritual lässt sich der Betroffene (oder die betroffene Gruppe) auf die Heilung ein und erfährt so die Kraft, die das Potenzial besitzt die Umgestaltung herbeizuführen, die die leidende Person akzeptieren kann. Csordas (1983) unterscheidet zwei Phasen im rituellen Heilungsprozess: die erste Phase bewirkt eine Bereitschaft zu einer rituellen Transformation (Heilung) und die zweite Phase konzentriert sich auf die allgemeine Funktion von psychologischen Mechanismen, wie Suggestion, seelische Reinigung oder den Placebo Effekt. Durch die Einwilligung bzw. das Veranlassen eines *lustor* – Rituals erklärt die von einer *lu* – Krankheit betroffene Person ihre Bereitschaft zur rituellen Transformation. Durch das Reinigen der *lu* – Figuren (Begießen mit Wasser und Milch) und des *lu* – Schreines (Verbrennen von Teig aus Butter, Mehl und *lu* – Medizin nahe des Schreins) und somit der verunreinigten/ erzürnten *lu*, wird die Person, die die Verunreinigung ausgelöst hat, automatisch (seelisch) gereinigt und geheilt.

4. Wirksamkeit des Rituals

Die Frage nach der Wirksamkeit eines Heilrituals ist sinnvoll, um dieses als solches zu identifizieren (vgl. Sered und Barnes 2007: 205). Wobei diese Frage stets davon abhängt, wie die Krankheit von der Gemeinschaft verstanden wird: ist sie von Geistern, Göttern, Ahnen, durch ein physisches oder seelisches Ungleichgewicht, die Psyche, die Gene oder anderes verursacht worden. Die Frage nach der Wirksamkeit ist demnach kulturgebunden. Vorstellungen von Gesundheit konstituieren sich nicht nur aus kulturellen, sondern auch aus politischen und moralischen Werten (vgl. Desjarlais 1992: 224). Je nach dem Definitionsbereich variiert die Wirksamkeit eines Heilrituals und die Transformation des Zustandes der betroffenen Person ist sichtbar oder unfassbar und wird auf andere Weise wahrgenommen. Heilung kann auch nur zum Teil oder zeitlich begrenzt erfolgen oder sich durch das Wiederholen eines Rituals über einen bestimmten Zeitraum vollziehen. Zudem stellt sich die Frage, wer entscheidet über Wirk- oder Unwirksamkeit eines Rituals? Es kann vorkommen, dass der Betroffene selber keine Veränderung seines Zustandes wahrnimmt, jedoch der rituelle Spezialist. Neben den psychotherapeutischen Auswirkungen, die Heilungsrituale besitzen, stellen sie einen Beweis für einen Kosmos mit geordneten und voneinander abhängigen Komponenten dar. Obwohl diese Gruppe von Ritualen besonders wirksam ist, um die kosmische Ordnung beizubehalten bzw. wiederherzustellen, zeigt sie ebenso auf, dass die menschliche Welt der Welt der spirituellen Kräfte nicht völlig untergeordnet ist. „These rites open up opportunities for redefining the cosmological order in response to new challenges and new formulations of human needs.“ (Bell 1997: 120)

Ein weiteres wichtiges heilsames Element bei den unterschiedlichen Heilungszeremonien und Ritualen in Bezug auf die *lu* ist die Tatsache, dass in deren Verlauf der krankmachenden Ursache ein Name zugeschrieben wird: *lu*. Zudem werden Lösungswege in Form von Gebeten, Schutzamuletten, Medikamenten, etc. bereitgestellt, die den Menschen aus der Krankheit herausführen können. Durch das Benennen des unstrukturierten und beunruhigenden Erlebens des Kranken wird es in bestimmte Bahnen gelenkt und gibt dem Betroffenen Halt. Dem Patienten wird durch den Heiler der Glauben ‚eingeflösst‘, dass man etwas gegen seine Krankheit tun kann. Diese Handlungen funktionieren, weil sie auch in der Vergangenheit gewirkt haben und es erwartet wird, dass sie dies auch in der Gegenwart tun. Durch Begrifflichkeiten, die seinem Weltbild und dem seiner Mitmenschen entstammen, kann der Patient seine Krankheitserfahrungen verstehen und damit umgehen, was einen bedeutenden Wirkfaktor zur Genesung darstellt. Ein Heilritual stellt die Verbindung zwischen dem Kranken und der vorhandenen Familien-, Sozial-, Moral- und Kosmologiestruktur wieder her als einer Einheit. Im Ritual wird Krankheit in einem Gegenstand (schwarze Masse beim Aussaugen) oder

durch rituelle Austreibung, etc. verkörpert und re-integriert anschließend den Kranken in die Gemeinschaft.

In Gruppenzeremonien von Orakeln verstärkt der Kontakt mit der nichtalltäglichen Wirklichkeit die Verbindung zwischen dem Einzelnen (dem Patienten), der Gemeinschaft und dem Universum. Dem Heiler geht es darum, eine intensive emotionale Bindung zu sich selbst, zu den anderen und der Welt zu entwickeln. Durch die Eröffnung einer metaphorisch-symbolischen Dimension, die aus den vorgegebenen kulturellen Mythen schöpft, ergeben sich spezifische Sinnbezüge, die den Heilséancen ihre innere Dynamik und Wirksamkeit verleihen. Denn ein Patient benötigt zur Genesung neben der kurativen Betreuung ebenso dringend ein Bedeutungsumfeld für seine Krankheit. Durch die rituelle Heilung stellt das Orakel die alte Ordnung wieder her. Der Kranke erhält seinen Platz in der menschlichen Gesellschaft zurück.

Schon früh ist man auf die Bedeutung von Ritualen für die Konstruktion von Identität und Gesellschaft gestoßen. Hierunter werden kulturelle Reproduktion, die Bildung von Gruppensolidarität und die Konstruktion von sozialer und persönlicher Identität gefasst (vgl. Krieger und Belliger 2006: 32). Auch im Fall der Heilung und Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen *lu* und Mensch ist bei den Ritualen deutlich eine Erneuerung und Wiederholung der ladakhischen Kultur zu erkennen. Durch die im Kapitel 5.1 beschriebenen Handlungen werden die Dorfbewohner an das Vorhandensein der *lu* ‚erinnert‘ und an die Tabus, die in ihrem Zusammenhang bestehen. Durch gemeinsame Rituale, wie das *sadag döndröl* oder kollektive Heilungszeremonien bei einem Orakel, wird das Gemeinschaftsgefühl der Gruppe gestärkt. Dorfbewohner tragen gemeinsam zur Ausführung bei, indem sie benötigte Utensilien (*sadag döndröl*: Gras, Früchte, Milch etc.) beisteuern. Auf diese Weise tragen die Rituale zu Ehren der *lu* bzw. zu ihrer Heilung oder Reinigung/ Besänftigung dazu bei, die ladakhische Identität zu bewahren.

5.4 Fazit

Die in diesem Kapitel dargestellten rituellen Methoden der unterschiedlichen Spezialisten zur Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Mensch und *lu* nach einem Tabubruch, stellen neben Tabu und Krankheit den dritten Aspekt der Beziehung zwischen Mensch und *lu* dar. Der Kreis hat sich nun gewissermaßen geschlossen: beide Parteien sind gereinigt bzw. besänftigt und geheilt. Die Ausgangslage ist erreicht: Mensch und *lu* stehen sich in einem ausgeglichenen Verhältnis gegenüber. Solange die bestehenden Tabus eingehalten werden, bleibt dieser Zustand bestehen. Werden sie gebrochen, kommt es zur Krankheit und einer nötigen Wiederherstellung des Gleichgewichts durch Heilrituale.

Wie in Abschnitt 3.4 beschrieben, ermöglichen Tabubrüche Weiterentwicklung, sie sind förmlich Indikatoren für Identitätsveränderung. Tabubrüche sind in diesem Fall einhergehend mit dem Verschwinden von bestimmten Tabus. Zum Beispiel denke ich, dass sich der beschriebene Tabubruch der Käseherstellung weiter ausbreiten wird, so dass dieses Tabu eines Tages unter den Dorfbewohnern von Hemis nicht mehr existiert, ebenso wie Tabus, die im Zusammenhang mit der Geburt bestehen, aber heute kaum mehr eingehalten werden (vgl. Kapitel 3.2).

Gleichermaßen wie das Schwinden von Tabus, kann auch der Rückgang von Ritualen auf Identitätsveränderungen hinweisen. Dorfbewohner besitzen immer seltener einen eigenen *lu* – Schrein und führen regelmäßig das *lustor* – Ritual durch oder opfern den *lu* allmorgendlich Mehl und andere ‚reine‘ Substanzen, so wie es Day (1989: 137-38) vor fast zwanzig Jahren beschrieben hat. Dies rührt daher, da zum Einen viele junge Dorfbewohner nicht in ihren Heimatdörfern aufwachsen und die alten Traditionen von Eltern oder Großeltern vermittelt bekommen und zum Anderen verdeutlicht es den Sinneswandel der Elterngeneration, dass Geld verdienen und damit verbundener Zeitdruck, das Ausführen von ‚zeitraubenden‘ Ritualen nicht erlauben.

6. Resümee und Ausblick

Die in meiner Arbeit hinsichtlich der Beziehung zwischen Mensch und *lu* behandelten Themenkomplexe Tabu, Krankheit und Heilung verdeutlichen, dass die rituellen Spezialisten (*önpo*, *lama*, *amchi* und Orakel) bei der Wiederherstellung des empfindlichen Gleichgewichts der Einheit – Mensch, Umwelt und lokaler Kosmos – mit Hilfe der in Kapitel 5 beschriebenen Heilrituale die wichtigsten Akteure darstellen. Sie sind diejenigen, die eine *lu* – Krankheit diagnostizieren und heilen können, was ihnen eine Art Autorität im Umgang – nicht nur mit den *lu* – sondern auch mit den Menschen, die jene Tabus gebrochen haben, gibt.

Den *lu* wird von den Bewohnern großer Einfluss auf verschiedene wichtige Aspekte des sozialen und religiösen Lebens in der tibetisch-buddhistischen Dorfgemeinschaft von Hemis zugeschrieben. Doch bei näherer Betrachtung sind es nicht die *lu*, sondern die rituellen Spezialisten, die diesen Einfluss besitzen. Die komplexe Beziehung zwischen Mensch und *lu* wird sowohl durch die bestehenden Tabus als auch die Heilrituale beeinflusst und strukturiert.

Die Tabus markieren gefährliche Dinge, zum Beispiel das Verunreinigen von Quellen, das Fällen von Bäumen, das Töten von Fischen oder das Zerstören von Steinen und fungieren dadurch als ein Instrument der sozialen Kontrolle, die das Funktionieren der Dorfgemeinschaft gewährleistet. Zudem können den Tabus aber auch bestimmte Funktionen zugeschrieben werden: unter anderem bieten sie den Personen, die die Tabus brechen und somit die *lu* verunreinigen, verärgern oder verletzen und dadurch Schaden in Form von Krankheit davon tragen, eine Strategie die Schuld am Geschehen sich selbst zuzuschreiben. Eine andere Funktion ist unter anderem die Reinhaltung von Trinkwasser. Die Dorfgemeinschaft sanktioniert in Form der Tabus Verhalten, welches das Gleichgewicht zwischen Mensch und Umwelt stört, denn sobald dieses gestört ist, ist auch die soziale Ordnung innerhalb der Gemeinschaft gestört (vgl. Kapitel 3.5). Im gewissen Maß sorgen die Tabus für einen aktiven Umweltschutz und für die Erziehung zu diesem bei Kindern. Von klein auf wird der Respekt der gegenseitigen Abhängigkeit von Mensch und Natur gelehrt: wenn die Lebensräume der *lu* nicht sauber gehalten werden, bekommen die Menschen ihren Zorn in Form von Krankheit etc. zu spüren (vgl. Kapitel 2.4 und 3).

Die rituellen Spezialisten führen die Heilrituale durch, um die Ordnung im lokalen Kosmos und in den Beziehungen zwischen Mensch und *lu* zu bewahren bzw. wiederherzustellen. Diese Rituale veranschaulichen komplexe kulturelle Interpretationen der Menschen in Hemis. Mit Hilfe der Performance Theorie (vgl. Kapitel 5.3) offenbarte sich, dass diese Rituale ebenso wie die Tabus zur Wahrung und Konstruktion der ladakhischen individuellen und kollektiven Identität und Gesellschaft beitragen, da sie als eine aktive Kraft der Weltgestaltung und nicht

bloß als eine passive Reaktion anerkannt werden und als Medium gesellschaftlicher Ordnungsstiftung gelten. Durch die Wiederherstellung der Gesundheit von Mensch und *lu* durch die rituellen Spezialisten, welches meist mit einer Reinigung beider einhergeht, ist auch die soziale Ordnung und der Status sowohl des *lu* als auch des Menschen wiederhergestellt. Im Ritual wird die Krankheit verkörpert und re-integriert anschließend den Kranken in die Gemeinschaft. Dies unterstützt meine These, dass die rituellen Spezialisten auf wichtige soziale und religiöse Aspekte des dörflichen Lebens in Ladakh einwirken.

Die Frage nach dem warum Menschen nicht über ihre *lu* – Krankheiten sprechen, kann mit der Tatsache beantwortet werden, dass diese, meist sichtbaren Krankheiten, die immer in Verbindung mit einem Tabubruch stehen, das äußere Erscheinungsbild eines Menschen beeinträchtigen und auf diese Weise das Problem einer aus den Fugen geratenen Beziehung zwischen Mensch und *lu* reflektieren. Diese Tatsache und die Fallbeispiele (vgl. Kapitel 4.4) verdeutlichen, dass mit einer solchen Krankheit die Vorstellung des ‚eigenen Ichs‘ herabgewürdigt wird, so dass Menschen, die an einer *lu* – Krankheit leiden, sich dieser schämen, nicht darüber sprechen und sie unter allen Umständen geheim zuhalten versuchen. Das soziale, moralische oder örtliche Fehlverhalten, welches erkrankte Personen in Bezug auf die *lu* an den Tag gelegt haben, soll der breiten Öffentlichkeit nicht offenbart werden. Andererseits veranschaulichen die Fallbeispiele aus zweiter und dritter Hand, dass es sich oft mehr oder weniger um ein offenes als um ein ‚echtes‘ Geheimnis handelt. Hinter ‚vorgehaltener Hand‘ wird über die erkrankten Personen gesprochen und viele Bewohner in Hemis und darüber hinaus wissen von der *lu* – Krankheit. Eine allgemeine Auffassung in tibetisch-buddhistischen Gemeinschaften ist es allerdings, dass die Verbreitung solcher ‚Klatschgeschichten‘ negative Auswirkungen haben kann. Auf gesellschaftlicher Ebene bedeutet dies, dass es den sozialen Zusammenhalt beeinträchtigen kann. Was wiederum ein Grund für die Behandlung der erkrankten Personen durch die rituellen Spezialisten ist.

Wie in Kapitel 5.4 beschrieben kann das Schwinden von Tabus, wie auch der Rückgang von Ritualen auf Identitätsveränderungen hinweisen. Ladakh befindet sich im sozialen Umbruch der Moderne. Durch die Tourismusbranche sind neue Arbeitsplätze entstanden und das traditionelle Leben der Ladakhis befindet sich im Wandel. Die Menschen haben weniger Zeit sich mit den alten Bräuchen und Ritualen zu befassen und ihr Wissen an die junge Generation weiterzugeben. Deutlich wird dies durch den Umstand, dass immer weniger *lu* – Schreine in neuen Häusern errichtet werden (vgl. Kapitel 2.5), sich Tabus auflösen (vgl. Kapitel 3.2) und allgemein den *lu* weniger Beachtung, unter anderem in Form von Opferungen, geschenkt wird. Dies könnte zusätzlich als Grund für die Verschwiegenheit bezüglich der *lu* – Krankheiten gewertet werden. Eventuell passt der Glaube der *lu* nach den Vorstellungen einiger Ladakhis nicht mehr in die

heutige moderne Zeit. Als Beispiel kann man hier zum Einen die Tatsache anführen, dass *amchi* Kunzes im Radiointerview die *lu* mit keinem Wort zur Sprache bringt (vgl. Kapitel 4.4.1) und zum Anderen, dass einige meiner Informanten erwähnten, dass *lu* – Krankheiten nur diejenigen befallen, die an die *lu* glauben.

Ausblick

Die Vorstellung, dass schlangenähnliche Geistwesen Wasser bewohnen und auch dessen Wächter sind, kann man bei einer Vielzahl von Kulturen überall auf der Welt finden, zum Beispiel in der Mythologie des alten Ägyptens und in mesopotamischen religiösen Vorstellungen. Aber auch in der Mythologie und verschiedenen Ritualen unterschiedlicher Kulturen Afrikas, Australiens und Zentral- und Südamerikas spielen Schlangengeister, die im Wasser leben eine Rolle (vgl. Semeka-Pankratov 1979: 268). In einigen Gesprächen mit ladakhischen Muslimen in Leh fand ich heraus, dass auch sie an die *lu* und ihre krankheitsverursachenden Eigenschaften glauben. Vor allem in dem von Muslimen dominierten Kargil Gebiet, findet man eine große Anzahl von Menschen, die Hautprobleme haben, welche auf den Zorn der *lu* zurückgeführt werden, wie mir Laien, *önpo*, *lama* und *amchi* berichteten. Weitere Forschungen, denen ein Vergleich zwischen dem tibetisch-buddhistischen und dem muslimischen Verständnis des *lu* – Phänomens zu Grunde liegt, könnten eine Basis für meine kommende Doktorarbeit bilden, deren Ergebnisse ich in einen größeren, weltumfassenden Kontext der Schlangenverehrung einbinden würde.

TRANSLITERATION UND ÜBERSETZUNG

Der phonetischen Wiedergabe von ladakhischen und tibetischen Wörtern schließt sich, wenn bekannt, die tibetische oder ladakhische Schreibweise an, die dem Wylie System zur Transliteration folgt (1959). Die dritte Spalte gibt die deutsche Übersetzung des Wortes an, in dem Sinn, wie er im Text benutzt wird.

<i>ama-le</i>	a ma le	Anrede für Mutter
<i>aba-le</i>	a ba/ pha le	Anrede für Vater
<i>abi-le</i>	a bi/ phi le	Anrede für Großmutter
<i>ache-le</i>	a ce le	Anrede für ältere Schwester
<i>acho-le</i>	a jo le	Anrede für älteren Bruder
<i>amchi</i>	am chi	Arzt der tibetischen Medizin
<i>bädag</i>	bas ldags	Hautkrankheit
<i>bön chos</i>	bon chos	Bön – Religion
<i>beda</i>	‘be dha	Kaste der Musiker
<i>bumpa</i>	’bum pa	rituelle Vase
<i>buru</i>	bu ru	bestimmte Art von Blasen (Krankheit)
<i>chaggya</i>	phyag rgya	religiöse Handbewegungen (Sanskrit: <i>mudra</i>)
<i>chag tsal</i>	phyag ’tshal	religiöse Niederwerfungen
<i>changma</i>	lcang ma	Weide
<i>chod khang</i>	mchod khang	Altarraum
<i>chörten</i>	mchod rten	Reliquienschrein (Sanskrit: <i>stūpa</i>)
<i>chumig</i>	chu mig	Quelle
<i>chuschin</i>	chu srin	Krokodil
<i>chuser</i>	chu gser	‚gelbes Wasser‘
<i>chuser nad</i>	chu gser nad	‚gelbes Wasser Krankheit‘ (Krankheit des Lymphgefäßsystems)
<i>damaru</i>	da ma ru	rituelle Handtrommel
<i>darches</i>	dar byes	sich unwohl fühlen
Denma Kunga Trakpa		Drigung <i>lama</i> im 16. Jahrhundert
<i>digpa dagches</i>	sdig pa dag byes	von einer ‚Sünde‘ reinigen
<i>dön</i>	gdon	übelwollende Wesenheiten
<i>dönbal</i>	don bal	Fell, welches beim Scheren eines Schafes stehen gelassen wird
<i>döntsa</i>	gdon rtsa	Energiekanäle der verschiedenen übelwollenden Wesenheiten
<i>dorje</i>	rdo rje	Diamantzepter
<i>dragmar</i>	drag dmar	rötliches Gesteinsmassiv
<i>dre</i>	’dre	übelwollende Wesenheiten
<i>dri srung</i>	gri bsrung	Schutzamulett gegen <i>drimo</i>

<i>drib</i>	<i>grib oder sgrib</i>	‚Schatten‘, physische oder mentale Verunreinigung
<i>dribmag</i>	<i>grib mag</i>	Schatten
<i>Drigungpa</i>	<i>’bri gung pa</i>	eine Tradition des tibetischen Buddhismus
<i>drimo</i>	<i>gri mo</i>	‚Hexe‘, identisch mit <i>gongmo</i>
<i>Drugpa</i>	<i>’brug pa</i>	eine Tradition des tibetischen Buddhismus
<i>dud</i>	<i>bcud</i>	lokale Gottheit
<i>dug</i>	<i>dug</i>	Gift
<i>dung</i>	<i>dung</i>	Muschelhorn
<i>dzampa</i>	<i>rdzam pa</i>	Brücke; Name wird auch für die Fäden benutzt, die um ein Schutzamulett gewickelt werden
<i>dzati</i>	<i>dza ti</i>	Muskatnuss
<i>dze(nad)</i>	<i>mdze (nad)</i>	Lepra
<i>dzod khang</i>	<i>mdzod khang</i>	Lagerraum für Gerste usw. im Haus
<i>dzo</i>	<i>mdzo</i>	männliche Form einer Kreuzung aus Rind und Yak
<i>dzomo</i>	<i>mdzo mo</i>	weibliche Form einer Kreuzung aus Rind und Yak
<i>gara</i>	<i>mgar ba</i>	Kaste der Schmiede
<i>Gelugpa</i>	<i>dge lugs pa</i>	eine Tradition des tibetischen Buddhismus
<i>gom</i>	<i>sgom</i>	Meditation
<i>gompa</i>	<i>dgon pa</i>	Kloster
<i>goncha</i>	<i>gon chas</i>	ladakhisches traditionelles Kleid der Frauen
<i>gongmo</i>	<i>’gong mo</i>	‚Hexe‘, identisch mit <i>drimo</i>
<i>gugul</i>	<i>gu gul</i>	Harz des Myrrhebaumes
<i>gumig</i>	<i>rgu ?</i>	Ritual zur Erhöhung des <i>sparka/ lungta</i>
<i>gurkum</i>	<i>gur kum</i>	Safran
<i>gyalpo</i>	<i>rgyal po</i>	‚spirit kings‘
<i>gyaltsen shi</i>	<i>rgyal brtsan bzhi</i>	Vier Beschützergottheiten
<i>gyatsa shrungbapa</i>	<i>rgya tsa srung ba pa</i>	Druckstock zur Herstellung von Schutzamuletten
<i>gyudpa amchi</i>	<i>rgyud pa am chi</i>	‚Wurzelarzt‘; Familie in der der Beruf des <i>amchi</i> von Generation zu Generation weitergeben wird
<i>Rgyud bzhi</i>	<i>rgyud bzhi</i>	Vier medizinische Tantras
<i>jib shes</i>	<i>? byes</i>	Aussaugen einer Krankheit durch ein Orakel
<i>jigtenle depe lha</i>	<i>’jig rten las ’das pa’i lha</i>	Gottheiten der buddhistischen Himmel
<i>jigtenpe lha</i>	<i>’jig rten pa’i lha</i>	Gottheiten dieser Welt
<i>kabtse</i>	<i>kas rtse?</i>	astrologische Tabelle des <i>önpo</i>
<i>Kadampa</i>	<i>bka’ gdams pa</i>	eine Tradition des tibetischen Buddhismus
<i>kanglak kongshes</i>	<i>rkang lag kongs shes</i>	Hand und Fuß(gelenk) Schrumpfung
<i>karchos</i>	<i>dkar chos</i>	reiner, körperlicher Zustand
<i>karsum marsum</i>	<i>dkar gsum mar gsum</i>	rötliches Pulver, welches beim <i>luster</i> – Ritual

<i>kartsis</i>	dkar rtsis	verwendet wird
<i>katag</i>	kha btags	Weißer Astrologie
<i>khangpa</i>	khang pa	meist weißer zeremonieller Schal
<i>khang chen</i>	khang chen	Haus
<i>khang chung</i>	khan chung	großes Haus
<i>kugul</i>	?	kleines Haus
		Rituelle Kügelchen zur Räucherung
<i>labo</i>	la po	aus gekochter Buttermilch hergestellter frischer Käse
<i>lama</i>	bla ma	(religiöser) Lehrer
Lama Galchig	bla ma gal chig (?)	Eidechse mit einem roten Fleck
<i>langshu</i>	glang shu	Hautkrankheit, die durch <i>lu</i> verursacht wird
<i>latscha</i>	la cha	Siegelwachs
<i>lha chos</i>	lha chos	Religion der Götter
<i>lha jug shes</i>	lha zhugs shes	von einer Gottheit (<i>lha</i>) besessen sein
<i>lhabches</i>	lha rces	Kleidung, die das Orakel während ihrer Besessenheitszeremonie trägt
<i>lhalchangma</i>	lha lchang ma	heilige Weide
<i>lharje</i>	lha rje	„Herr der Götter“, alter tib. Begriff für <i>amchi</i>
<i>lhasin degyad</i>	lha srin sde bryad	acht Kategorien von lokalen Gottheiten
<i>lhato</i>	lha tho	Schrein für lokale Gottheiten (<i>lha</i>)
Longdol Lama		Gelugpa Gelehrter Ende des 18. Jahrhunderts
<i>lotho</i>	lo tho	Astrologischer Kalender
<i>ludo</i>	klu rdo	<i>lu</i> – Stein
<i>ludog</i>	klu ldog	Ruhezeit der <i>lu</i> (10. Monat des tib. Kalenders)
<i>lubang</i>	klu khang/ klu bang	<i>lu</i> - Schrein
<i>Klu'i 'bum</i>	klu'i 'bum	100.000 <i>lu</i> (Ritualtext)
<i>lu dölpa'i rig</i>	lu dol pa'i rigs	<i>lu</i> mit Eidechsenkopf
<i>lu dramze'i rig</i>	klu bram ze'i rigs	<i>lu</i> mit Mausekopf
<i>lu drogshes</i>	klu 'drog shes	verschrecken der <i>lu</i> z.B. durch Sprengarbeiten
<i>lu drub</i>	klu sgrub	Nāgārjuna (<i>lu</i> – Vollendeter)
<i>lu gugshes</i>	klu gug (?) byes	<i>lu</i> werden durch Opfergaben automatisch angezogen
<i>lu gyalrig</i>	klu rgyal rigs	<i>lu</i> mit Pferdekopf
<i>lu jerig</i>	lu rje rigs	<i>lu</i> mit Ganskopf
<i>lu karmo</i>	klu dkar po	Weißer <i>lu</i>
<i>lu mangrig</i>	klu dmangs rigs	<i>lu</i> mit Ochsenkopf
<i>lu nagpo</i>	klu nag po	schwarze <i>lu</i>
<i>lu yogla</i>	klu yog la	Bereich im Nomadenzelt, der den <i>lu</i> zugeschrieben wird
<i>ludön</i>	klu'i gdon	<i>lu</i> , die jemandem aus Rache Schaden zugefügt haben
Ludü Dorje Chog	klu bdud rdo rje mchog	Codonopsis climatidea
<i>lui nodpa</i>	klu'i gnod pa	durch <i>lu</i> verursachter Schaden
<i>lui nodpa shrunga</i>	klu'i gnod pa bsrung ba	Schutzamulett gegen bzw. für durch <i>lu</i> verursachten Schaden

<i>lui jag</i>	klu'i zhag	Tag der <i>lu</i>
<i>lui pumo</i>	klu'i bu mo	<i>lu</i> – Mädchen
<i>lulug ngönpo</i>	klu lug sngon po	‚blaues Schaf der <i>lu</i> ‘
<i>lungta</i>	rlung rta	Lebensenergie, identisch mit <i>sparka</i>
<i>lumo</i>	klu mo	weibliche <i>lu</i>
Lumo Karmo	klu mo dkar mo	Name eines weiblichen <i>lu</i> in Hemis
<i>lunad</i>	klu nad	<i>lu</i> – Krankheit
<i>lusa</i>	klu sa	<i>lu</i> – Ort
<i>luskyön</i>	klu skyon	von <i>lu</i> verursachter Schaden
<i>lusman</i>	klu sman	‚ <i>lu</i> – Medizin‘, wird u.a. beim <i>lustor</i> – Ritual verwendet
<i>lustor</i>	lu gtor	Ritual zu Ehren der <i>lu</i>
<i>lutheb</i>	klu thebs	Zeit der Wiederkehr der <i>lu</i> im Sommer
<i>lutsa</i>	klu rtsa	<i>lu</i> – ‚Kanäle‘
<i>luyül</i>	klu yul	Land der <i>lu</i>
<i>mandala</i> (Sanskrit)	dkyil 'khor (Tibetisch)	Kreisförmiges oder quadratisches Gebilde mit einem Zentrum, welches im religiösen Kontext Verwendung findet
<i>mantra</i> (Sanskrit)	sngags (Tibetisch)	‚Zauberspruch‘
<i>mamo</i>	?	lokale Gottheit
<i>me</i>	me	Butterlampe, Feuer
<i>me ngags</i>	me sngags	Feuer – <i>mantra</i> der Orakel
<i>melong</i>	me long	ritueller Spiegel
<i>meme-le</i>	me me le	Anrede für Großvater
<i>Mentsekhang</i>	sman rtsis khang	Krankenhaus der tibetischen Medizin
<i>monlam</i>	smon lam	Gebet
<i>mu</i>	dmu	lokale Gottheit
<i>ngagpa</i>	sngags pa	Tantriker in Tibet (vgl. mit <i>önpo</i> in Ladakh)
<i>nagtsa</i>	snag tsha	Tinte
<i>nagtsis</i>	nag rtsis	Schwarze Astrologie
<i>nak</i>	rnag	Eiter
<i>Nam</i>	gnam	Oberwelt, Himmel
<i>namgang</i>	rnam khang	letzter Tag jedes Monats (glückverheißender Tag)
<i>nas</i>	nas	Gerste
<i>ngamphe</i>	rngan phye	geröstetes Gerstenmehl
<i>nödjin</i>	gnod sbyin	lokale Gottheit
<i>nodpa</i>	gnod pa	Schaden, Verletzung
<i>norbu</i>	nor bu	Juwel
<i>norbum</i>	nor 'bum	rituelle Vase für Reichtum
Nyingmapa	rnying ma pa	eine Tradition des tibetischen Buddhismus
<i>ogdön</i>	'og gdon	gefährliche Kräfte der unterirdischen Welt
<i>önpo</i>	dbon po	‚Astrologe‘
<i>panga</i>	bang ba	Getreide Lagerungsplatz

<i>pagnad</i>	lpags nad	Hautkrankheiten
<i>pangkyeb</i>	pang khyebs	blaue Schürze des Orakels
<i>pecha</i>	dpe cha	tibetisches Buch
<i>perak</i>	pa drag / pad sprags	traditioneller Kopfschmuck der Frauen
<i>phalha</i>	pha lha	Haus – Schutzgottheit
<i>phaspun</i>	pha spun	kooperative Gruppe von Haushalten
<i>phölmig</i>	phol mig	Beulen, die durch <i>lu</i> verursacht werden
<i>phu dangshes</i>	phu gtang byes	Pusteln (eines <i>lama</i> auf einen Patienten)
<i>puja</i> (Sanskrit)		rituelle Opfer- und Verehrungshandlung
<i>rabnas</i>	rab gnas	zeremonielle ‚Segnung‘
<i>ringa</i>	rigs lnga	fünfblättrige Krone eines Orakels
<i>Rin chen gyun log</i>	rin chen rgyun klog	Buch mit Gebeten von Thubstan Shanfan
<i>Rinchen Zangpo</i>	rin chen bzang po	berühmter Übersetzer (958 – 1055)
<i>rinpoche</i>	rin po che	‘der Wertvolle’, Titel und Name für reinkarnierte hohe <i>lamas</i>
<i>rustod nyenshes</i>	ru stod gnyan shes	Druck im Rücken (Beschreibung des Orakels zum Eindringen des <i>lhas</i> in ihren Körper)
<i>rusbalgishün</i>	rus sbal gi shun	Schildkrötenhaut
<i>sa(b)dag</i>	sa bdag	1. lokale Erdgottheit 2. Eidechse
<i>sachud</i>	sa bcud	bestimmte Art von Vase zur Verehrung der <i>lu</i>
<i>sabdag döndröl</i>	sa bdag don grol	Ritual zu Ehren der <i>lu</i> und <i>sabdag</i>
<i>Sakyapa</i>	sa skya pa	eine Tradition des tibetischen Buddhismus
<i>sangs</i>	bsangs	Rauchopfer
<i>sangdrug</i>	bsangs drug	sechs-Kräuter Mischung
<i>sangwa</i>	gsang ba	Geheimnis
<i>sazhi</i>	sa gzi	Mittelwelt, Erde
<i>sea</i>	se ba	Rosenstrauch
<i>shadra</i>	sha kra	Hautkrankheit, die durch <i>lu</i> verursacht wird
<i>sharwa</i>	zha ba	Blindheit
<i>shelkhang</i>	shel khang	Glashaus, eine Art Wintergarten in ladakhischen Häusern
<i>Shenrab Mibo</i>	<i>gshen rab mi bo</i>	Begründer der Bön – Religion im 11. Jahrhundert
<i>shoa</i>	sho ba	Hautausschlag
<i>shokgu chu</i>	shog bu chu	in Wasser aufgelöstes, mit <i>mantras</i> beschriebenes Papier zur Heilung von Krankheiten
<i>shrunga</i>	srung ba	Schutzamulett
<i>shugpa</i>	shug pa	Wacholder, Weihrauch
<i>silnyen</i>	sil snyan	Zimbelen für religiöse Zwecke
<i>sngags mar</i>	sngags mar	mit <i>mantras</i> besprochene Butter
<i>sngags yung dru</i>	sngags yungs dru	mit <i>mantras</i> besprochene Senfsamen
<i>sinpo</i>	srin po	lokale Gottheit
<i>sowa rigpa</i>	gso ba rig pa	Wissenschaft des Heilens (tibetische Medizin)
<i>sparka</i>	spar kha	Lebensenergie, identisch mit <i>lungta</i>
<i>sparka metkhan</i>	par kha med khan	Mensch, dessen <i>sparka</i> sehr niedrig ist

<i>sponpa</i>	dpon pa	Künstler, Maler
<i>sposkar</i>	spos dkar	Weihrauch-Harz
<i>storma</i>	gtor ma	Opferkuchen
<i>storil</i>	gtor ril	kleine Teigkugeln, die als Opfergabe beim <i>lustor</i> - Ritual verwendet werden
<i>sur</i>	gsur	Rauchopfer für die <i>lu</i>
Tashi Namgyal	bkra shis nam rgyal	König Ladakhs (1500 – 1532)
<i>thabla</i>	thab lha	Herdgottheit
<i>thangka</i>	thang ka	tibetisch-buddhistisches Rollbild
<i>tek dum</i>	?	Arthritis
<i>terbum</i>	gter 'bum	rituelle Vase
<i>thashog</i>	tha shog	bedrucktes Papier, welches zur Herstellung von Schutzamuletten benutzt wird
<i>tidza</i>	ti dza	Teig u.a. zur Herstellung von <i>lu</i> – Figuren während des <i>lustor</i> – Rituals
<i>trenga</i>	'phreng ba	Gebetskette
<i>trilbu</i>	dril bu	Handglocke, die bei buddhistischen Ritualen verwendet wird
<i>tsams kang</i>	mtshams khang	Ort (Höhle), um sich zurückzuziehen (zur Meditation)
<i>tschonga</i>	bco lnga	5. Tag jedes Monats (glückverheißender Tag)
Tselpa Künga Dorje	<i>tshal pa kun dga' rdo rje</i>	Verfasser der Roten Annalen (1309-1364)
<i>tseu</i>	btsan	übelwollende Wesenheiten/ ‚Geister‘
<i>tsetshu</i>	tshes bcu	10. Tag jedes Monats (glückverheißender Tag)
<i>tsergyad</i>	tshes rgyad	8. Tag jedes Monats (glückverheißender Tag)
<i>tsesta lulu</i>	?	Sanddornstrauch
<i>tsethar</i>	tshe thar	‚ein Leben retten‘
<i>tsispa</i>	rtsis pa	Astrologe
<i>tsitu</i>	tshi du	verschmutzt, unrein (religiös)
<i>tsitu yongshes</i>	tshi du yong byes	‚Verunreinigung kommt‘ = Menstruation
<i>tuk</i>	dug	Gift
<i>tulku</i>	sprul sku	Reinkarnation eines <i>lama</i>
<i>Vaidurya dkar po</i>		astrologisches Kompendium
<i>yanak</i>	ya rnag	Ohrinfektion mit eitrigem Ausfluss
<i>yurba</i>	yur ba	Bewässerungskanal
<i>za</i>	gza'	lokale Gottheit
Zablag Gyadpa	?	Pulver der tibetischen Medizin zur äußerlichen Anwendung bei <i>lu</i> – Krankheiten
<i>zakong</i>	za rkong	Hautkrankheit
<i>zaphog</i>	gza' phog	Lahmheit
<i>zayik</i>	za(?) yig	mit <i>mantras</i> beschriebenes Papier (in Pillenform zur Heilung von Krankheiten)

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, V. 2005. Saving Tibet? An Inquiry into Modernity, Lies, Truths, and Beliefs. *Medical Anthropology* 24: 71-110.
- Ahmed, M. & C. Harris (eds.) 2005. *Ladakh. Culture at the Crossroads*. Marg Publications, Mumbai.
- 2005. Introduction. In: M. Ahmed & C. Harris (eds.) *Ladakh. Culture at the Crossroads*. Marg Publications, Mumbai.
- Ahmed, M. 2002. *Living Fabric. Weaving among the Nomads of Ladakh Himalaya*. Weatherhill, USA.
- Aggarwal, R. 2005. The Tourquoise Headdress of Ladakh. In: Ahmed, M. & C. Harris (eds.) *Ladakh. Culture at the Crossroads*. Marg Publications, Mumbai.
- Aziz, B. 1976. Reincarnation Reconsidered – Or the Reincarnate Lama as Shaman. In: R.L. Jones & J.T. Hitchcock (eds.) *Spirit possession in the Nepal Himalayas*. Aris and Phillips Ltd., Warminster, England.
- Balle, C. 1990. *Tabus in der Sprache*. Lang, Frankfurt a.M. et al.
- Bärnreuther, S. 2008. *Nomad Research Unit/ LSTM Preliminary Report – Birth in Kanji*. Unpublished.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory. Ritual Practice*. Oxford University Press, New York, Oxford.
- 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, New York.
- 2006. Ritualkonstruktion. In: A. Belliger & D.J. Krieger (Hrsg.) *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- (ed.) 2007 *Teaching Ritual*. Oxford University Press, Oxford.
- Bellezza, J.V. 2005. *Spirit Mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet. Calling Down the Gods*. Brill, Leiden, Boston.
- Belliger, A. & D.J. Krieger (Hrsg.) 2006. *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Beyer, M. 1988. *Magic and Ritual in Tibet. The Cult of Tara*. Motilal Banarsidass, Varanarsi, Patna, Bangalore, Madras.
- Bhagwan Dash & Daboom Tulku 1991. *Positive Health in Tibetan Medicine*. Sri Satguru Publications, Delhi.
- Binczik, A. & R. Fischer 2002. *Verborgene Schätze aus Ladakh. Hidden Treasures from Ladakh*. Otter Verlag, München.
- Blondeau, A.-M. & E. Steinkellner 1996. *Reflections of the Mountains. Essays on the History of Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Bonnefoy, Y. & W. Doniger (translator) 1991. *Asian Mythologies*. University of Chicago Press, Chicago.
- Brauen, M. 1980. *Feste in Ladakh*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt Graz, Österreich.
- Caduff, C. & J. Pfaff-Czarnecka (Hrsg.) 1999. *Rituale heute: Theorien, Kontroversen, Entwürfe*. Reimer, Berlin.
- Calkowski, M. 1985. *Power, Charisma, and Ritual Curing in a Tibetan Community in India*. Doctoral Thesis, The University of British Columbia.
- Chattopadhyaya, D. 1990. *Tārṇātha's History of Buddhism in India*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Childs, G. 2004. *Tibetan Diary. From Birth to Death and Beyond in a Himalayan Valley of Nepal*. University of California Press, Berkeley et al.
- Choedrak, T. 1999. *Ganzheitlich leben und heilen. Der Leibarzt des Dalai Lama über Vorbeugung und Therapie von Krankheiten*. Herder, Freiburg, Basel, Wien.
- Clark, B. (Hrsg.) 1998. *Die Tibeter-Medizin: die Geheimnisse der Heilkunst aus den Hochtälern des Himalaja*. Barth, Bern.

- Clifford, T. 1984. *Tibetan Buddhist Medicine and Psychiatry. The Diamond Healing*. Samuel Weise Inc., Maine.
- Cornu, P. 1997. *Tibetan Astrology*. Shambala, Boston & London.
- Csordas, T.J. 1983. Rhetoric of Transformation in Ritual Healing. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7(4).
- Dalton, J. & S. van Schaik 2006. *Tibetan Tantric Manuscripts from Dunhuang. A Descriptive Catalogue of the Stein Collection at the British Library*. Brill, Leiden – Boston.
- Dargyay, E.K. & U. Gruber 1980. *Ladakh. Innenansicht eines Landes*. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf.
- Das, C. 1995. *Tibetan-English Dictionary*. Book Faith India, India.
- Day, S. 1989. *Embodying Spirits: Village Oracles and Possession Ritual in Ladakh, North India*. (Dissertation) School of Economics and Political Science, London University.
- Desjarlais, R.R. 1992. *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Descola, P. 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge, London.
- Dodin, T. & H. Räther (eds.) 1997. *Recent Research on Ladakh 7. Proceedings of the 7th Colloquium of the International Association for Ladakh Studies held in Bonn/Sankt Augustin, 12 – 15 Juni 1995*. Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Ulm.
- Dollfus, P. 2003. De quelques Histoires de *klu* et de *btsan*. *Revue d'Etudes Tibétaines* 2: 5-39.
- 1996. No scared mountains in central Ladakh? In: A.-M. Blondeau & E. Steinkeller (eds.) *Reflections of the Mountain. Essays on the history and social meaning of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Douglas, M. 1966. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Dpal Idan bkra shis & K. Stuart 1998. Perilous Novelties. The A-mdo Tibetan *klu-rol* Festival in Gling-rgyal Village. *Anthropos* 93: 31-53.
- Draper, J. 1986. Nāgas. *Contributions to Nepalese Studies. Journal of the Research Centre for Nepal and Asian Studies*. 13 (2), Tribhuvan University, Kirtipur, Nepal.
- Driessen, H. & T. Otto (eds.) 2000. *Perplexities of Identification. Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. Aarhus University Press, Aarhus.
- Drosdowski, G. et al. 1996. *Duden. Deutsches Universal Wörterbuch*. Dudenverlag, Mannheim, et al.
- Emmer, G. 2006. Ladakh als Mitte und als Rand: Zum Wandel kultureller und historischer Kontexte. In: A. Gingrich & G. Hazod (Hrsg.) *Der Rand und die Mitte. Beiträge zur Sozialanthropologie und Kulturgeschichte Tibets und des Himalaya*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- 1997. Ladakh, eine Kultur gerät unter Druck. In: G. Emmer & H. Mückler (Hrsg.) *Alltagskulturen in Indien. Aktuelle Entwicklungen in der indischen Gesellschaft*. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/Main.
- Emmer, G. & H. Mückler (Hrsg.) 1997. *Alltagskulturen in Indien. Aktuelle Entwicklungen in der indischen Gesellschaft*. IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/Main.
- Ferguson, J. 1868. *Tree and Serpent Worship*. India Museums, Allen, London.
- Fiedermutz-Laun, A. et al. (Hrsg.) 2002. *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft*. Lit Verlag, Münster.
- Figl, J. (Hrsg.) 2003. *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Fisher, J. (ed.) 1978. *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. Mouton, The Hague.
- Francke, A.H. 1914. *Antiquities of Indian Tibet. Part I. Personal Narrative*. Superintendent Government Printing, Calcutta.
- Funke, F.W. 1969. *Religiöses Leben der Sherpa*. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, München.

- Gell, A. 1979. Reflections on a cut finger: Taboo in the Umeda conception of the self. In: R.H. Hook (ed.) *Fantasy and symbol: Studies in the anthropological interpretation*. Academic Press, New York.
- Gingrich, A. & G. Hazod (Hrsg.) 2006. *Der Rand und die Mitte. Beiträge zur Sozialanthropologie und Kulturgeschichte Tibets und des Himalaya*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Günther, U. 1992. "und aso das isch gar need es Tabu bi üs, nei, überhaupt need": Sprachliche Strategien bei Phone-in-Sendungen am Radio zu tabuisierten Themen. Lang, Bern et al.
- Gurmet, N. 1990. *Amchi – Pharmaco – Therapeutics*. Dehli.
- Gutschow, K. 1997. A Study of 'Wind Disorder' or Madness in Zangskar, Northwest India. In: T. Dodin & H. Raether (eds.) *Recent Research on Ladakh, Vol. 7*. Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Band 9, Ulm.
- Gyatso, N. 1987. *chos 'byung si t'i gyas*. Jayyed Press, Ballimaran, Delhi.
- Gyurmet Dorje 2001. *Tibetan elemental divination paintings: illuminated manuscripts from the white beryl of Sangs-rgyas rGya-mtsho with the Moonbeams treatise of Lo-chen Dharmasri*. Eskenazi, London.
- Hamid, A. 1998. *Ladakhhi-English-Urdu Dictionary*. Melong Publications, Leh, Ladakh.
- Handa, O.C. 2001. *Buddhist Western Himalaya. Part 1. A Politico-Religious History*. Indus Publishing Company, New Delhi.
- Harth, D. & G.J. Schenk (Hrsg.) 2004. *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Synchron, Heidelberg.
- Hazod, G. 1996. The yul lha gsol of mTsho yul – On the relation between the mountain and the lake in the context of the 'land god ritual' of Phoksumdo (Northwestern Nepal). In: A.-M. Blondeau & E. Steinkellner (eds.) *Reflections of the Mountains. Essays on the History of Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Hermanns, M. 1980. *Mythologie der Tibeter. Magie, Religion, Mysterien*. Phaidon Verlag GmbH, Essen.
- Hödl, H.G. 2003. Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie). In: J. Figl (Hrsg.) *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Hsu, E. 2003. Die drei Körper – oder sind es vier? Medizinethnologische Perspektiven auf den Körper. In: T. Lux (Hrsg.) *Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Huber, T. 1994. Why Can't Women Climb Pure Crystal Mountain? Remarks on Gender, Ritual and Space in Tibet. In: P. Kvaerne (ed.) *Tibetan Studies*. Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo.
- 1999. *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. Oxford University Press, New York.
- Icke-Schwalbe, L. & G. Meier (Hrsg.) 1990. *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*. Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden, Forschungsstelle, Dresden.
- Jamyang Gyaltsen 1993. The Introduction of Buddhism into Ladakh. In: H. Osmaton & Nawang Tsering (eds.) *Recent Research on Ladakh. Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh*. Motil Banarsidass Publishers, Delhi.
- Jina, P.S. & Konchok Namgyal 1995. *Phyang Monastery of Ladakh*. Indus Publishing Company, New Delhi.
- Jones, R.L. & J.T. Hitchcock (eds.) 1976. *Spirit possession in the Nepal Himalayas*. Aris and Phillips Ltd., Warminster, England.
- Kelényi, B. (ed.) 2003. *Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism*. Ferenc Hopp Museum of Eastern and Asiatic Art, Budapest.

- Khan, K.A. 2003. *gna' dus kyi gam dpe. Ancient Wisdom. Sayings and Proverbs of Ladakh*. Zikra Printographers, New Delhi.
- Khenrab Gyamtso & S. Kölliker 2007. *Tibetische Medizin. Eine Einführung in Geschichte, Philosophie, Heilpraxis und Arzneimittellehre*. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart.
- Köpping, K.P. & U. Rao 2000. Einleitung. Die "performative Wende": Leben – Ritual – Theater. In: K.P. Köpping & U. Rao (Hrsg.) *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Lit Verlag, Münster et al.
- (Hrsg.) 2000. *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Lit Verlag, Münster et al.
- Koshal, S. 2001. *Ploughshares of Gods. Ladakh. Land, Agriculture and Folk Traditions. Vol.1*. Om Publications, New Delhi.
- Kraft, H. 2004. *Tabu. Magie und soziale Wirklichkeit*. Walter Verlag, Düsseldorf und Zürich.
- Kressing, F. 2003. Traumatisierung durch „das Fremde“ in Ladakh? Wie ein kleines Volk im Himalaja Außeneinflüsse bewältigt. Über Lebensgeschichten. Trauma und Erzählung. *Psychosozial Sonderheft 91*, Frankfurt a.M.
- Kreutzmann, H. 2000 (ed.) *Sharing Water. Irrigation and Water Management in the Hindukush – Karakoram – Himalaya*. Oxford University Press, New York.
- Krieger, D.J. & A. Belliger 2006. Einführung. In: A. Belliger & D.J. Krieger (Hrsg.) *Ritualtheorien: ein einführendes Handbuch*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Kuhlmei, A., H.P. Rosemeier & M. Rauchfuß (Hrsg.) 2005. *Tabus in Medizin und Pflege*. Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M., Berlin et al.
- Kuhn, A.S. 1988. *Heiler und ihre Patienten auf dem Dach der Welt. Ladakh aus ethnomedizinischer Sicht*. Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M., et al.
- 1994. Ladakh: A pluralistic medical system under acculturation and domination. In: D. Sich & W. Gottschalk (eds.) *Acculturation and Domination in Traditional Asian Medical Systems*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Kuhn, F. 1987. Tabus. *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 60.
- Labbal, V. 2000. Traditional Oases of Ladakh: A Case Study of Equity in Water Management. In: H. Kreutzmann (ed.) *Sharing Water. Irrigation and Water Management in the Hindukush – Karakoram – Himalaya*. Oxford University Press, New York.
- Lhamo Pemba 1996. *Bod kyi gnam dpe. Tibetan Proverbs*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
- Lux, T. (Hrsg.) 2003. *Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Metzner-Nebelsick, C. et al. (Hrsg.) 2003. *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*. VML-Verlag, Rahden.
- Michaels, A. 1999. "Le rituel pur le rituel" oder wie sinnlos sind Rituale? In: C. Caduff & J. Pfaff-Czarnecka (Hrsg.) *Rituale heute: Theorien, Kontroversen, Entwürfe*. Reimer, Berlin.
- Midal, F. 2002. *Tibetische Mythen und Gottheiten. Einblick in eine spirituelle Welt*. Theseus Verlag, Berlin.
- Millard, C. 2002. *Learning Process in a Tibetan Medical School*. Ph.D. Thesis, University of Edinburgh.
- Mills, M.A. 2003. *Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism. The Foundations of Authority in Gelukpa Monasticism*. RoutledgeCurzon, London and New York.
- Mumford, S.R. 1989. *Himalayan Dialogue. Tibetan lamas and Gurung Shamans in Nepal*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Nagarajan, V. 2000. Rituals of embedded ecologies: drawing kolams, marrying trees, and generating auspiciousness. In: C.K. Chapple & M.E. Tucker (eds.) *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Harvard University Press, Cambridge.

- Nebesky-Wojkowitz, R. 1956. *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. SMC Publishing Inc., Taipei.
- Nicolazzi, M.A. 1995. *Mönche, Geister und Schamanen: die Bön-Religion Tibets*. Walter-Verlag, Solothurn, Düsseldorf.
- Niven, C. 2000. *Indien-Handbuch*. Walther, Bremen.
- Norberg-Hodge, H. 1991. *Ancient Futures. Learning from Ladakh*. Sierra Club, San Francisco.
- 1992. May a hundred plants grow from one seed. In: M. Batchelor & K. Brown (eds.) *Buddhism and Ecology*. Cassel Publishers, London.
- Ortner, S.B. 1978a. *Sherpas through their Rituals*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1978b. The White-Black Ones: the Sherpa View of Human Nature. In: J. Fisher (ed.) *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. Mouton, The Hague.
- Osmaton, H. & Nawang Tsering (eds.) 1993. *Recent Research on Ladakh. Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh*. Motil Banarsidass Publishers, Delhi.
- Palmer, M. & V. Finlay 2003. *Faith in Conservation. New Approaches to Religions and the Environment*. The World Bank, Washington, D.C.
- Petech, L. 1977. *The Kingdom of Ladakh. C. 950-1842 A.D.* Instituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, Rom.
- Pfleiderer, B.; K. Greifeld & W. Bichmann 1995. *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Ethnomedizin*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Pirie, F. 2007. *Peace and Conflict in Ladakh. The Construction of a Fragile Web of Order*. Brill, Leiden, Boston.
- Pordié, L. 2003. *The expression of religion in Tibetan Medicine. Ideal conceptions, contemporary practices and political use*. French Institute of Pondicherry, India.
- Prohl, I. 2003. Vom Ritual zur Performance – neuere Forschungen und Perspektiven. In: C. Metzner-Nebelsick et al. (Hrsg.) *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Voderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*. VML-Verlag, Rahden.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1965. *Structure and function in primitive society*. Free Press, New York.
- Rammstedt, O. 1964. Tabus und Massenmedien. *Publizistik* 9.
- Rappaport, R.A. 1993. *Ecology Meaning and Religion*. North Atlantic Books, Berkeley.
- Reimers, A. 2002. Die psychosomatische Medizin im Spannungsfeld zwischen Magie, Religion und Naturwissenschaft – ein Beitrag zum Verständnis schamanischer Heilrituale. In: A. Fiedermutz-Laun et al. (Hrsg.) *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft*. Lit Verlag, Münster.
- Riaboff, I. 1997. Les *lha*, une catégorie zanskari à géométrie variable. Ou, Que sont les dieux devenues ? In : T. Dodin & H. Räther (eds.) *Recent Research on Ladakh 7. Proceedings of the 7th Colloquium of the International Association for Ladakh Studies held in Bonn/Sankt Augustin, 12-15 Juni 1995*. Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Ulm.
- Rigzin, T. 1997. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
- Rösing, I. 1997. The hidden psychology of ritual healing: a bridge to the transcultural transfer of traditional healing methods with special reference to Tibetan medicine. In: J. Aschoff & I. Rösing (eds.) *Tibetan Medicine. East meets West, and West meets East*. Fabri Verlag, Ulm.
- 2003. *Trance, Besessenheit und Amnesie. Bei den Changpa-Nomaden im ladakhischen Changthang*. Weishaupt Verlag, Gnas, Österreich.
- Samuel, G. 1978. Religion in Tibetan Society – a New Approach. Part I: A Structural Model. *Kailash* 6: 45-66. Part II: The Sherpas of Nepal: a case study. *Kailash* 6: 99-114.
- 1993. *Civilized Shamans*. Smithsonian Institution, USA.
- 2007. Spirit Causation and Illness in Tibetan Medicine. In: M. Schrempf (ed.) *Soundings in Tibetan Medicine. Anthropological and Historical Perspectives. Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (PIATS)*, Oxford (6.-12.9.2003), Vol.1, Leiden, Brill Publishers.

- Sax, W. 2004. Heilrituale der Dalits im indischen Zentral-Himalaya. In: D. Harth & G.J. Schenk (Hrsg.) *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Synchron, Heidelberg.
- Schenk, A. 1990. Tranceverhalten der Orakelheiler in Ladakh. In: Icke-Schwalbe, L. & G. Meier (Hrsg.) *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*. Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden, Forschungsstelle, Dresden.
- Schicklgruber, C. 1992. Grib: On the Significance of the Term in a Socio-Religious Context. In: I. Shören & Y. Zuihō (eds.) *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Naritasan Shinshoji, Tokyo.
- Schrempf, M. (ed.) 2007. *Soundings in Tibetan Medicine. Anthropological and Historical Perspectives. Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (PIATS)*, Oxford (6.-12.9.2003), Vol.1, Leiden, Brill Publishers.
- Schröder, H. 1995. Tabuforschung als Aufgabe interkultureller Germanistik. *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies*. Band 21. Iudicium Verlag, München.
- Schütz, P.L. & T. Luckmann 1990. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M.
- Semeka-Pankratov, E. 1979. A Semiotic Approach to the Polysemy of the Symbol *nāga* in Indian Mythology. *Semiotica* 27.
- Sered, S.S. & L. Barnes 2007. Teaching Healing Rituals/ Ritual Healing. In: C. Bell (ed.) *Teaching Ritual*. Oxford University Press, Oxford.
- Sich, D. & W. Gottschalk (eds.) 1994. *Acculturation and Domination in Traditional Asian Medical Systems*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Stein, R.A. 1993. *Die Kultur Tibets*. Edition Weber, Berlin.
- Strickmann, M. 2002. *Chinese Magical Medicine*. Stanford University Press, California.
- Tambiah, S.J. 2002. Eine performative Theorie des Rituals. In: U. Wirth (Hrsg.) *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a.M.
- Thoma, H. & Stanzin Pasang 2006. *Leh Valley Map*. Leh, Ladakh.
- Thubstan Shanfan 2002. *Rin chen rgyun klog sna khag don dgu bzhugs so*. Leh: published by Thubstan Shanfan (Astrologer).
- Tsering Thakchoe Drungtso & Tsering Dolma Drungtso 2005. *Tibetan-English Dictionary of Tibetan Medicine and Astrology*. Drungtso Publications, India.
- Valeri, V. 2000. *The Forest of Taboos. Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- van Beek, M. 1997. The Importance of being Tribal. Or: the possibility of Being Ladhakis. In: T. Dodin & H. Räther (eds.) *Recent Research on Ladhak* 7. UKAS, Band 9, Ulm.
- 2000. Dissimulations: Representing Ladakhi Identity. In: H. Driessen & T. Otto (eds.) *Perplexities of Identification. Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. Aarhus University Press, Aarhus.
- Vargas, I. forthcoming. Klu and Tibetan Medicine. *Proceedings of the International Association of Tibetan Studies*.
- von Fürer-Haimendorf, C. 1964. *The Sherpas of Nepal*. Murray, London.
- Ullman, S. 1962. *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*. Barnes & Noble, Inc., New York.
- Vogel, J. P. 1926. *Indian Serpent-lore, or the Nāgas in Hindu Legend and Art*. Probsthain, London.
- Vohra, R. 2000. Notes on Irrigation and the Legal System in Ladakh: The Buddhist 'Brog-pa. In: H. Kreutzmann (ed.) *Sharing Water. Irrigation and Water Management in the Hindukush – Karakoram – Himalaya*. Oxford University Press, New York.
- Wacker, C. 2003. Wasser verbindet: Ladakh und Wallis. Vortrag auf dem Symposium: *Ohne Wasser keine Nahrung*, Schweizerische Hochschule für Landwirtschaft, Zollikofen.
- Wadell, L.A. 1934. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. W. Heffer & Sons, Cambridge.

- Wylie, T. 1959. A standard system of Tibetan transcription. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 2: 216-67.
- Yangchan Dolma 2006. Traditional system of medicine struggle for recognition. In: *Hindustan Times*. 16.7.2006, p.16.
- Zöllner, N. 1997. *Der Euphemismus im alltäglichen und politischen Sprachgebrauch des Englischen*. Lang, Frankfurt a.M. et al.