

Annette Hornbacher

Machtvolle Zeichen: Schrift als Medium esoterischer Spekulation, ritueller Wirkung und religiöser Kanonisierung in Bali

Als Bali zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Fokus europäischer Wahrnehmung rückte, erschien die Insel und ihre Bewohner westlichen Besuchern als performatives ‚Gesamtkunstwerk‘ aus rituellen Tänzen, Opfertagen und Bildern. Aber auch Ethnologen haben die balinesische Ritualkultur als eine ästhetizistische Orthopraxis gedeutet, die auf philosophische Spekulationen und eine konsistente Lehre ebenso verzichten kann wie auf ethische Reflexionen, da sie die heterogenen Überlieferungen lokaler Ahnen- und Naturkulte und indischer Überlieferungen performativ in standardisierten Ritualen verknüpft.¹

Schriftliche Überlieferungen schienen für diese paradigmatische Ritualkultur irrelevant und wurden in der Forschung weitgehend ignoriert, obwohl im Prinzip bekannt war, dass Bali eine Jahrtausende alte Manuskriptkultur besaß. Diese wurde als kulturfremdes Relikt der javanischen Aristokratie betrachtet, die sich vor dem Einfluss des Islam im 14. Jahrhundert nach Bali zurückgezogen hatte. Dabei wurde allerdings fast systematisch übergangen, dass neben den rituellen Tänzen und farbenprächtigen Opfertagen, die im Zentrum vieler Studien zu Bali stehen, auch Schriftzeichen zentrale Elemente der lokalen Ritualpraxis sind. Tatsächlich werden – als machtvoll geltende – Schriftzeichen in vielen Ritualen auf Stoffe, Holzstreifen, Metalle und selbst auf dem menschlichen Körper geschrieben und so ist Schrift ein ebenso essentieller wie unerforschter Teil der Ritualpraxis selbst.

Im Folgenden möchte ich die esoterische Grundlage dieser rituellen Schriftpraxis – eine spekulative Lehre vom Verhältnis zwischen Schriftzeichen (*aksara*) und Kosmologie – anhand folgender balinesischer Quellen erschließen: esoterischer Texte zur Schriftmystik, mündlicher Überlieferungen und ritueller Praktiken.

¹ Geertz 1966.

1 Vorüberlegungen zum Verhältnis von Religion und Schriftlichkeit im heutigen Bali

Um den theoretischen aber auch politischen Horizont abzustecken, in dem das traditionelle Schriftsystem Balis sich bis heute behauptet, ist vorab ein Blick auf die aktuelle Transformation des Verhältnisses von Schrift und Religion erforderlich.

Die balinesische Schrifttradition hat eine lange Geschichte. Erste Hinweise geben Steininschriften aus dem 9. Jahrhundert, spätestens im 14. Jahrhundert wurde zudem aus Java eine elaborierte literarische Kultur eingeführt, die von einer aristokratischen und besonders brahmanischen Elite getragen wurde und verschiedene Gattungen umfasst: zum umfangreichen literarischen Erbe gehören Chroniken (*babad*), Kalender (*wariga*), Dichtungen (*Kawi*, *Geguritan*, *Kidung*) aber auch Dorfsatzungen (*awig-awig*). Sakrale Bedeutung besitzen vor allem esoterische Schriften (*tutur*, *tattwa*), die spekulatives Wissen über kosmologische Zusammenhänge zwischen Welt und Mensch, Leben und Tod vermitteln und die auch die machtvolle Wirksamkeit jener Schriftzeichen erläutern, die in der Ritualpraxis auftauchen.

Im Gegensatz zu dieser esoterisch-spekulativen Schrifttradition, die eng mit der Ritualpraxis Balis in Verbindung steht, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten eine moderne und staatlich geförderte Form des Hinduismus etabliert, der auf einer durch kanonische Texte vermittelten Lehre beruht. Lokale Rituale werden dabei nur insofern anerkannt als sie der Glaubenslehre des Reformhinduismus entsprechen.

Der indonesische Staat garantiert religiösen Pluralismus also nur um den Preis eines normativen Religionskonzepts, für das eine kohärente monotheistische Lehre und ein kanonischer Text grundlegend sind. Sämtliche lokalen Ritualtraditionen Indonesiens – von Ahnenkult und Animismus bis hin zu islamischer Mystik – wurden demgegenüber gezwungen, sich als lokale Varianten einer Weltreligion ausweisen, deren Glaubenssystem in einem heiligen Buch mit einer universellen Lehre zusammengefasst wird. Der politische Zwang zur Schriftreligion ist also Ausdruck eines Modernisierungsideals, das mit der Marginalisierung von vorgeblich rückständigen lokalen Ritualtraditionen (*adat*) zugunsten einer universellen religiösen Lehre (*agama*) einhergeht. Schrift gewinnt innerhalb dieses religiösen Programms eine besondere und neue Bedeutung: Die lokalen Schriftsysteme wurden dabei marginalisiert, denn das Medium der normativen Schriftreligionen ist das lateinische Schriftsystem, das zugleich als Medium formaler Bildung und Massenkommunikation eingeführt wurde.²

² Diese Verbindung von bestimmten Schriften mit bestimmten kulturellen Inhalten und religiösen Vorstellungen, die sich mit extremen Auswirkungen zeigt, lässt sich als Mechanismus auch in anderen Kulturen beobachten: Vgl. z. B. für die Bindung verschiedener Schriften in einer multilingualen Zeit im Alten Ägypten den Beitrag von J. Moje in diesem Band.

Das Bekenntnis zu einem ‚heiligen Buch‘ wird somit gleichzeitig Ausweis staatsbürgerlicher Normierung und Modernität – auch und gerade im Rahmen der Religion.³

Für Bali erwachsen aus diesem Programm einige Paradoxien: Nicht nur waren Balinesen gezwungen, sich als Hindus zu identifizieren – obwohl sie bis dato keinen Begriff ihrer ‚Religion‘ besaßen, sie mussten darüber hinaus auch ein ‚heiliges Buch‘ nachweisen, das eine universelle kanonische Lehre aufwies. Die in Bali bereits existierende Tradition esoterischer und ritueller Schriftlichkeit wurde dabei völlig ignoriert, da es sich um Geheimentexte und um wirkmächtige Schriftzeichen handelt, die mit diesen Kriterien unvereinbar sind. Stattdessen wurden die bis dato auf Bali völlig unbekanntes Veden und die Bhagavadgita als ‚heilige Bücher‘ aller Hindus identifiziert und seither als moderne Druckerzeugnisse in lateinischer Schrift und in der indonesischen Staatssprache propagiert.

Ethnologen haben daher vermutet, dass sich Balis rituelle Orthopraxie zunehmend in eine schriftlich fixierte Orthodoxie verwandeln würde, doch diese Erwartung lässt sich faktisch nicht bestätigen. Balinesen zelebrieren ihre Rituale heute prachtvoller denn je.⁴ Fraglich ist hingegen, inwiefern das neue Schriftverständnis des kanonischen Reformhinduismus die lokale Schrifttradition und das damit verbundene rituelle Schriftverständnis beeinflusst.

Dieses Problem fand bislang noch keine Beachtung, da der analytische Gegensatz von Orthopraxie und Orthodoxie die – womöglich entscheidendere – Frage nach der Konkurrenz ganz verschiedener religiöser Schriftkulturen überlagert.

Aus der Perspektive balinesischer Religionspraxis erscheint aber nicht der einfache Gegensatz zwischen mündlicher und schriftlicher Kultur und Religionspraxis signifikant, sondern jener zwischen verschiedenen Formen religiöser Schriftlichkeit, die – so meine These – ganz unterschiedliche Wissenskulturen und Handlungsoptionen implizieren.

Das Verhältnis von lateinischem und balinesischem Schriftsystem lässt sich nämlich zugleich als Ausdruck zweier konkurrierender Wissenssysteme und Schriftpraktiken deuten: Die lateinische Schrift bedient sich der Staatssprache und zielt auf ein Religionskonzept am Leitfaden textueller Kohärenz und universeller Prinzipien. Die balinesische Schrift hingegen vermittelt esoterische Spekulationen über die geheimen Zusammenhänge von Makro- und Mikrokosmos, zu denen Schriftzeichen als machtvolle Manifestationen göttlicher Präsenz gehören. Sie impliziert damit ein komplexes Welt- und Wissenskonzept, das durch die lateinische Schrift nicht ersetzt werden

³ Kipp u. Rodgers 1987; Bakker 1993; Picard 1999; Ramstedt 2003.

⁴ Picard 1999; Howe 2006; Hornbacher 2013.

kann, da es nicht allein auf den diskursiven, sondern auch auf den visuell-ästhetischen Aspekten der balinesischen Schriftzeichen beruht.

Im Blick auf das Verhältnis von Schrift und Religion in Bali scheint daher eine Differenzierung zwischen verschiedenen Schriftkulturen weit hilfreicher als der einfache Gegensatz von mündlicher Orthopraxie und schriftlicher Orthodoxie, der sich letztlich am Paradigma der griechischen Antike orientiert.⁵

2 Historische Hintergründe balinesischer Schriftkultur

Wie alle Schriftsysteme im malaiischen Archipel verdankt sich auch die balinesische Schrift indischen Einflüssen: Sumatra, Java und Borneo liegen entlang einer Schifffahrtsroute, über die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten der Seehandel zwischen Indien und China verlief.⁶ Die west- und zentralindonesischen Inseln waren dabei nicht nur Umschlagsplätze für Luxusgüter wie Gold, Porzellan, Seide und Gewürze, es zirkulierten auch politische Systeme, künstlerische Techniken, klassische Dichtungen wie Ramayana und Mahabharata, sowie theologische und philosophische Ideen und nicht zuletzt deren Medium: Schrift.⁷

Erste Zeugnisse von Schrift lassen sich im malaiischen Archipel archäologisch bis ins 4. Jahrhundert und in die Steininschrift von Kutai in Borneo zurückdatieren. Bei diesen frühen Steininschriften handelt es sich um königliche Erlässe, deren Sprache bis ins 7. Jhdt. Sanskrit ist.⁸ Allem Anschein nach hatten aber bereits einige dieser alten Steininschriften rituelle Funktion. So findet sich z. B. ein königlicher Fluch auf einer Steintafel eingeritzt, die mit Wasser überspült werden konnte, was nahe legt, dass das königliche Dekret vom Delinquenten buchstäblich einverleibt werden sollte.⁹

Demgegenüber setzt die Produktion esoterischer Texte leichter handhabbare, pflanzliche Materialien als Schrifträger voraus, die ab dem 9. Jahrhundert zum Medium verschiedener literarischer Genres werden: Poetische Werke, historische Chroniken, Gesetzestexte, aber auch Schriften zur Heilkunde und soteriologisch-kosmologische Schriften werden von den Autoren dieser Texte nun direkt auf speziell dafür bearbeiteten Palmblattleppeln (*lontars*) eingeritzt und tradiert.

An den hinduistischen Höfen Javas geht die Indigenisierung des Schriftsystems und der Schriftsprache mit diesem Materialwechsel einher. Aus heutiger Sicht ist

⁵ Havelock 1990; Ong 1990.

⁶ Coedès 1968

⁷ Kumar Mc Glynn 1996; Kulke/Rothermund 2012, 195ff.

⁸ de Casparis 1975, 2; Supomo 2006, 319.

⁹ Ali 2011.

kaum zu belegen, ob und ab wann sich vergängliche Schreibmaterialien parallel zum Stein durchgesetzt haben, sicher ist nur, dass um 800 n. Chr. ein neuer Schrifttyp zusammen mit einer austronesischen Kunstsprache auftaucht, nach der er benannt wird: die Kawi Schrift. Die abgerundeten Zeichen dieses Schriftsystems entsprechen den weichen pflanzlichen Materialien, die jetzt zum Medium einer ganz eigenständigen, poetischen und zugleich spirituell-religiösen Schriftkultur werden, die ihren Ursprung an den Höfen Javas hat und später in Bali fortgesetzt wird.¹⁰

Im 14. Jahrhundert verlagert sich der Schwerpunkt dieser Schrifttradition von Java nach Bali, wo das literarische Erbe Javas bewahrt aber auch fortgeschrieben wird und bis heute in enger Beziehung zur Ritualpraxis steht

Doch bereits die javanische Dichtung weist rituelle und religiöse Aspekte auf. So beschreibt Zoetmulder die altjavanische Poesie als Ausdruck eines quasi religiösen Schönheitskultes, dessen Basis die inspirierende und überwältigende Erfahrungen der Schönheitserfahrung bildet, die als sinnfällige Vereinigung von Mensch und Gott



Abb. 1: Lontar (© eigenes Foto)

¹⁰ de Casparis 1975.

gedeutet und in der ästhetischen Gestaltung der Poesie bewahrt wird. Nicht nur die Dichtung selbst, auch die dafür erforderlichen Schreibmaterialien werden innerhalb dieser klassischen Literatur als „candi“, als Tempel, einer Vereinigung von Gott und Mensch gedeutet.¹¹

3 Esoterische Schriften und ihr Praxisbezug

Diese inspirative Form des literarischen „Yoga“ wurde auf Bali fortgesetzt, aber auch ergänzt, wichtiger noch als Dichtung wurde hier ein Genre esoterischer Literatur, das allem Anschein nach erst auf Bali zu voller Entfaltung gelangte: sogenannte *tutur* oder *tattwa*, Palmblattmanuskripte mit soteriologischen und kosmologisch-philosophischen Inhalten. *Tutur* enthalten keine religiösen Glaubenslehren und sind insofern keine kanonischen heiligen Schriften, eher kann man von ‚sakralen‘ Texten sprechen, da ihre oft dunklen Spekulationen Kosmogonie und Erlösung beschreiben, sowie makro- und mikrokosmologische Analogien erläutern und dabei ein geheimes, da machtvolles aber auch ambivalentes Wissen von Leben und Tod liefern.¹² Die Einsicht in diese existenziellen Zusammenhänge der Weltentstehung und der Erlösung kann – je nach Zielsetzung des Praktizierenden – Leben sowohl fördern als auch vernichten. Spezialisten dieser esoterischen Schrifttradition sind daher einerseits Brahmanenpriester, die als höchste Autoritäten rituellen Wissens und zugleich als Inkarnationen von Siva gelten, andererseits wird diese esoterische Schrifttradition aber auch von lokalen Heilern (*balian*) und Hexen (*leyak*) genutzt, deren Praktiken im Prinzip auf denselben kosmologischen Zusammenhängen beruhen.¹³ Die Ambivalenz, die sich dadurch mit dieser esoterischen Literatur verbindet, hält viele Balinesen davon ab, sich näher mit *tutur* zu befassen, da sie fürchten, in den Verdacht der Hexerei zu geraten oder durch mangelnde Kontrolle über dieses Wissen selbst Schaden zu nehmen. Der Zugang zu *tutur* unterliegt daher bestimmten Geheimhaltungsvorschriften und ist traditionell nur Initiierten erlaubt: viele der Texte beginnen mit der ausdrücklichen Warnung (*ajawera*), das in ihnen enthaltene Wissen allgemein zugänglich zu machen.

Obwohl die *tutur* demnach spekulatives Wissen um die letzten Zusammenhänge der Welt vermitteln und insofern philosophisch-kosmologische Reflexionen vermitteln, ist ihr Studium durchweg von rituellen Praktiken gerahmt, die ihrer kulturspezifische

¹¹ Zoetmulder 1974.

¹² Aus diesem Grund scheint der Begriff ‚sakral‘ hier – in Abgrenzung zu den kanonischen ‚heiligen‘ Schriften des Hinduismus – angebracht. Zur Ambivalenz oder Doppeldeutigkeit, die sich im Lateinischen mit dem Begriff *sacer* verbindet, vgl. u. a. die Ausführungen von Giorgio Agamben 2002.

¹³ Weck 1989; Hobart 2003.

Bedeutung entsprechen. Anders als die kanonischen Texte des Reformhinduismus vermitteln *tutur* weder eine Glaubenslehre noch eine Anleitung oder Erklärung der balinesischen Ritualpraxis, sie erfordern daher kein primär theoretisches Textverständnis, sondern einen existenziellen und transformativen Vollzug des Geschriebenen im Leben des Praktizierenden.¹⁴ Man könnte auch sagen: das esoterische Wissen der *tutur* zielt auf seine transformative ‚Verkörperung‘ in der jeweils eigenen Lebenspraxis, und dies erklärt, warum Spezialisten das Studium dieser Schriften mit geheimen Körpertechniken wie Meditation, Visualisierung und einer lokalen Form von Yoga verbinden.

Die erfolgreiche Realisierung dieses esoterischen Wissens bemisst sich entsprechend nicht am Textverständnis, sondern an der Lebenswirklichkeit des Praktizierenden: Gelangt er zur Meisterschaft, so ist er etwa in der Lage, durch bloße Konzentration mit seinem feinstofflichen Körper Raum und Zeit zu überwinden, oder *moksa* zu erlangen. Während der Reformhinduismus allerdings *moksa* als die Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten durch ethisch gutes Handeln bestimmt, sieht die esoterische Tradition darin eine Transfiguration von der materiell sichtbaren zur feinstofflich unsichtbaren Daseinsweise zu Lebzeiten. Diese Transfiguration kann durch esoterische Körper-Techniken in Verbindung mit der Visualisierung magischer Schriftzeichen gefördert werden, eine rituelle Schriftpraxis, die auch im Totenritual eine bedeutsame Rolle spielt.

Die Realisierung dieses esoterischen Schriftwissens hängt demnach wesentlich von seiner Verkörperung ab, die ihrerseits mündlich und nur mit Hilfe eines Guru erlernt werden kann, der seinem Schüler das transformative Wissen schrittweise und nach Maßgabe individueller Lebensbedingungen und Fähigkeiten vermittelt – ein Prozess, der sich, wie man mir versicherte, über Jahrzehnte erstrecken kann und eigentlich eine Lebensaufgabe darstellt.

Diese rituellen Rahmenbedingungen zum Studium esoterischer Schriften können als Hinweis auf den spezifischen Erkenntnisanspruch dieser Schrifttradition verstanden werden: *Tutur* vermitteln keine Theorie, die rein intellektuell begriffen, geglaubt oder kritisiert werden kann, sie manifestieren Wissen als transformative Kraft und entfalten ihre Wirkung daher nicht allein diskursiv, sondern durch die von ihnen vermittelte Manifestation göttlicher Kräfte, die sich performativ realisieren und dabei das Leben des Praktizierenden verändern.

Ein Grund für diese inhärente Wirkmacht der *tutur* ergibt sich aus balinesischer Sicht dadurch, dass die Texte und das in ihnen vermittelte Wissen bereits durch ihre Ele-

¹⁴ Zur Form der praktischen Einbettung dieser Schriften liegt bislang keine Forschung vor, ich beziehe mich daher allein auf meine eigene seit 2013 begonnene Zusammenarbeit mit balinesischen Priestern und Heilern.

mente – die Schriftzeichen (*aksara*) – als Manifestation einer Gottheit gelten. *Aksara* werden in manchen *tutur* mit der Göttin des lebenslangen Lernens, *Saraswati*, identifiziert, in anderen gelten sie als Emanationen eines obersten göttlichen Prinzips.¹⁵

Entsprechend gelten auf Bali sämtliche Lontarbücher besonders aber die *tutur* als Wohnsitz der Göttin *Saraswati* und erfordern besondere Behandlung: Sie dürfen nur nach bestimmten rituellen Vorkehrungen geöffnet und gelesen werden und werden in der Regel an einem heiligen Ort – z. B. im Familienschrein – aufbewahrt, wo sie an bestimmten Feiertagen Opfergaben erhalten. Wer sich im Besitz eines *tutur* befindet, wagt nicht es wegzuworfen, selbst wenn es zerfällt und bereits kopiert wurde. Vielmehr werden die unleserlich gewordenen Schriften im Schrein ihrem Verfall überlassen.¹⁶

Die spirituelle Macht eines solchen Manuskripts besteht also aus balinesischer Sicht nicht allein in seiner intellektuellen Konsistenz, sie ergibt sich bereits durch die Präsenz der Gottheit im Geschriebenen.¹⁷

Der Umgang mit diesen Schriften, vor allem aber mit den esoterischen *tutur* ist daher für den Lernenden nicht ungefährlich. Falls er sich den Energien der *tutur* ohne Vermittlung und Anleitung aussetzt, besteht die Gefahr, geistig verwirrt oder gar anhaltend verrückt zu werden, und selbst physische Erkrankungen oder sogar Todesfälle sind mögliche Folgen, für die Balinesen zahlreiche Beispiele anführen, und die Interessierte vom Studium abhalten, sofern sie keinen passenden Lehrer finden. Die Warnung, esoterisches Wissen an Unbefugte weiter zu geben, wird dabei weniger als Ausdruck illegitimen Herrschaftswissens verstanden, und eher als schützende Vorsichtsmaßnahme. Manche meiner Gesprächspartner sahen den Vorzug ihres Schriftsystems gerade darin, dass die positiven Wirkungen magischer *aksara* im Rahmen von Ritualen allen Personen zuteil würden, während sich nur religiöse Spezialisten mit den gefährlichen Aspekten des Schriftstudiums befassen müssen.

¹⁵ Rubinstein 2000.

¹⁶ Ich beziehe mich hier auf Erläuterungen eines brahmanischen Spezialisten für die Herstellung von Palmblattbüchern (*lontar*) und für die Rituale, die sich mit dem Prozess des Schreibens selbst verbinden.

¹⁷ Dass die *tutur* so selbst Gegenstand der Verehrung werden aufgrund der in ihnen manifesten Präsenz göttlicher Macht, teilen die *tutur* dann wieder mit „Heiligen Schriften“ ganz anderer Religionen, wie der Tora-Rolle des Judentums oder den Evangelienbüchern im christlichen Ritus; siehe die Beiträge von H. Liss und B. Reudenbach in diesem Band.

4 Hermeneutische Herausforderungen esoterischer Schriftlichkeit: eine Zwischenüberlegung

Allerdings stellt der restringierte Zugang zu den esoterischen Schriften eine besondere Hürde für die ethnographische Erforschung dar, und er wirft zugleich die grundsätzliche Frage nach dem methodisch angemessenen Umgang mit dieser sakralen Schrifttradition auf: Für balinesische Spezialisten dieser Schrifttradition versteht es sich von selbst, dass eine rein philologische oder textkritische Herangehensweise die entscheidende Wirklichkeitsdimension dieser Schriften verfehlt und daher bestenfalls leer (*kosong*) und schlimmstenfalls gefährlich ist.

Auch mein eigener Versuch, den rituellen Gebrauch magischer Schriftzeichen durch die Lektüre der esoterischen *tutur* besser zu verstehen, stieß rasch an Grenzen: Rein philologische Übersetzer können die oft verworrenen und daher verwirrenden Gedankengänge der *tutur* zwar wörtlich wiedergeben, besitzen aber keinerlei Schlüssel zu ihrer Deutung. Die wenigen Praktiker hingegen, die sich bis heute intensiv mit diesem transfigurativen Wissen befassen, im Besitz solcher Manuskripte sind und zudem grundsätzlich bereit, ihr Wissen mit mir zu teilen, verweigerten mir hingegen einen rein theoretischen Zugang zu ihren Texten, den sie als unangemessen oder gefährlich erachteten. Genauere Einblicke wurden mir erst in Aussicht gestellt, als ich mich selbst einer rituellen Initiation unterzog, was zugleich implizierte, dass ich mich dem Schutz und der Deutung bestimmter Spezialisten unterstellte.

Ein Brahmanen-Priester führte – zu meinem Schutz – zunächst eine Weihezereemonie für die Göttin des lebenslangen Lernens und der Schriftzeichen durch: für *Dewi Saraswati*. Ein lokaler Heiler (*jero mangku*), der mir Zugang zu seinem eigenen soteriologischen *tutur* in Aussicht stellte, wollte dies nur nach reiflicher Prüfung meiner Absichten und nach weiterer ritueller Vorbereitung tun. Sein Ziel war es zunächst festzustellen, ob ich das geheime Wissen zu schwarzmagischen Zwecken anwenden würde, darüber hinaus wollte er sicher gehen, dass ich selbst über ausreichend spirituelle Energie (*sakti*) verfüge, um keinen Schaden zu nehmen.¹⁸ Dabei bereitete er mich darauf vor, dass eine Gefahr beim Studium dieses esoterischen Wissens darin besteht, den Neid anderer Praktiker auf sich zu ziehen, die dem Lernenden durch ihre Magie zu schaden versuchen.

Das Studium der esoterischen Texte findet also – anders gesagt – in keinem herrschaftsfreien oder wert- und machtneutralen Raum statt, weil das Wissen um die kosmologische Dimension der Schrift Energien aktiviert. Notorisch sind daher Berichte über esoterisch-religiöse Spezialisten, die sich untereinander in permanenter

¹⁸ Die dazu erforderliche Feldforschung habe ich soeben erst begonnen. Abschließende Ergebnisse liegen daher noch nicht vor.

Auseinandersetzung miteinander befinden, magische Kämpfe bestehen müssen, Krisen erleiden und mitunter sterben.¹⁹

Diesen kulturspezifischen Umgang mit esoterischen Schriften zu erinnern, erscheint umso wichtiger, da unter dem Einfluss des modernen Textparadigmas *tutur* zunehmend wie die Texte der modernen Schriftkultur behandelt werden, d. h. als in sich geschlossene Dokumente: Seit der Gründung der ersten Lontarbibliothek durch holländische Kolonialbeamte im Jahr 1928 wurden verschiedene Sammlungen mit unterschiedlichen Palmblattschriften an balinesischen Universitäten und im staatlichen Dokumentationszentrum angelegt, in denen zahlreiche handschriftliche Kopien von *tutur* aufbewahrt werden. Parallel dazu werden dieselben Texte auch weiterhin in Privathaushalten und Familien weiter gegeben und dabei fortlaufend verändert. Die öffentlichen Sammlungen sind also nicht vollständig, und sie repräsentieren zudem keinen Endpunkt eines systematisch gesammelten oder komparativ erfassten Schriftenkorpus, sondern eher eine kontingente Momentaufnahme tausender von *lontars*, die in unterschiedlichen Varianten weiter zirkulieren und sich – höchst wahrscheinlich – in steter Veränderung befinden. Es ist in vielen Fällen unklar, woher ein Text ursprünglich stammt und an welchen Orten sich seine Kopien finden, obwohl eben dies Aufschluss darüber geben könnte, welche Wissenstraditionen in Bali besonders wichtig und besonders weit verbreitet wurden, und wie diese schriftlichen Traditionen in das lokale mündliche Wissen weiterwirken.

Anhand vieler Gespräche mit Ritualpraktikern, die selbst keinen direkten Zugang zu *tutur* hatten, scheint mir jedoch evident, dass eine solche Verbreitung von esoterischem Schriftwissen in der mündlichen Überlieferung faktisch stattgefunden hat, auch wenn nur wenige Balinesen Interesse am Studium der Texte zeigen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Auskunft des balinesischen Archivleiters im staatlichen Dokumentationszentrum (*pusat dokumentasi*)²⁰, der mir versicherte, dass balinesische Leser sich vor allem für andere *lontars* interessierten: für die Chroniken ihrer Clans (*babad*) oder für *lontars*, die sich mit der Durchführung von Ritualen befassen. Das Interesse an esoterischen *tutur* scheint hingegen gering, da Praktiker ihren eigenen *tutur* vertrauen und ein rein philologischer Umgang mit diesen Texten selbst für balinesische Akademiker schwer vorstellbar ist.²¹

19 Dieses Schicksal traf einen meiner Hauptgesprächspartner, der mich zunächst als Schülerin akzeptiert hatte: einen Brahmanenpriester, der zugleich Heiler und Spezialist magischer Schriften war. Bevor ich jedoch zu lernen beginnen konnte, erkrankte er schwer und starb – nach eigenem Bekunden – an den Folgen eines schwarzmagischen Angriffs von einem Konkurrenten.

20 Mündliche Mitteilung, September 2012.

21 Einer meiner Gesprächspartner, der Rektor einer Grundschule, war darum überzeugt, dass jene *tutur*, die sich in ausländischen Bibliotheken befinden, wie z. B. in Leiden, die dort ohne Anleitung Studierenden in ernste Gefahr bringen können.

Historisch-kritischen Analysen, die seit wenigen Jahren einen Neuanfang in der Erforschung der *tutur* eingeleitet haben, gehen demgegenüber von der These aus, dass die balinesischen Manuskripte Ausdruck einer letztlich indischen schriftreligiösen Tradition des monotheistischen Shivaismus zu verstehen sind.²² Andrea Aciri, der überaus verdienstvolle philologische Vergleichsstudien zwischen indischen und balinesischen Texten vorgelegt hat, gelangt auf der Basis inhaltlicher und thematischer Ähnlichkeiten zu der These, dass *tutur* den gleichen Charakter besitzen und damit in der gleichen Weise zu behandeln sind, wie die kanonischen Texte einer Schriftreligion: nämlich als Basis religiöser Orthodoxie²³. Diese These ignoriert nicht nur die spezifischen Schriftpraktiken Balis vollständig, sondern ebenso den internen Zusammenhang zwischen esoterischer Schrifttheorie und ritueller Schriftpraxis: also das lokale Verständnis rituell wirksamer Schrift. Stattdessen gelangt Aciri zu der anachronistischen – und politisch bedenklichen – These, dass die indonesische Religionspolitik mit ihrem Zwang zur kanonischen monotheistischen Buchreligion im Grunde an eine viel ältere und genuin balinesische Schriftreligion anknüpft.

So fragwürdig der Vergleich von *tutur* und kanonischen Texten ist, so berechtigt ist der Hinweis auf Spuren indischer Philosophie in balinesischen *tutur*. Diese These ist andererseits auch nicht neu.²⁴ Philosophische Motive, die nach Indien verweisen, finden sich in vielen *tutur*: Beispielhaft dafür ist die Lehre von den fünf feinstofflichen Elementen (*pancamahbhuta*) Erde, Wind, Wasser, Feuer und Äther, aus denen der Makrokosmos (*bhwana agung*) und der Mikrokosmos des menschlichen Körpers (*bhwana alit*) zusammen gesetzt sind. Diese Lehre findet sich in der indischen Philosophie des Samkhya aber auch in Dichtungen wie dem Mahabharata. In balinesischen *tutur* verbindet sich dieses Motiv jedoch mit keinem strikten Dualismus, sondern mit einem Monismus, demzufolge die gesamte manifeste oder materielle Welt (*sekala*) als graduelle Emanation und temporäre Manifestation eines obersten, und letztlich unfassbaren göttlichen Prinzips verstanden werden kann, das in verschiedenen *tutur* unter ganz verschiedenen Namen aufgeführt wird: Dieses oberste schöpferische Einheitsprinzip wird von einigen *tutur* – gemäß dem indischem Shivaismus – als *Paramasiva* bezeichnet, d. h. als *Shiva* in seiner absoluten und unfassbaren Potentialität, doch diese Bezeichnung ist weder systematisch durchgehalten noch gilt sie für alle *tutur*. Parallel dazu werden auch ganz andere altjavanische Bezeichnungen angeführt wie etwa: *Sanghyang Nora* – das verehrungswürdige und personifizierte bzw. deifizierte Nichts – oder *Sanghyang Licin*, der verehrungswürdige Schlüpfrige, also jener, der sich jeder Bestimmung entzieht sowie *Sanghyang Tunggal*, der verehrungs-

22 Aciri 2011; 2013.

23 Aciri 2011, 151.

24 Friederich 1887; Zieseniss 1958; Gupta u. a. 1979; Weck 1989.

würdige Eine.²⁵ Und auch die Entstehung der Welt aus diesem unfassbaren Einheitsgrund wird unterschiedlich beschrieben: teils als Emanation aus einem unpersönlichen Prinzip, teilweise aber auch als schöpferischer Prozess, der als quasi magische Aktivität einer personal gedachten Gottheit vorgestellt wird: als Ergebnis von deren Yogapraxis.

Trotz dieser inhaltlichen Parallelen lassen sich balinesische *tutur* aber nicht einfach auf der Basis indischer Urtexte verstehen, da zu ihrer kulturspezifischen Bedeutung die Einbindung in eine rituelle Praxis gehört, die nur performativ und mündlich im Lehrer-Schüler Verhältnis realisiert wird und dabei eine lokale Wissensform begründet.

Ein rein intertextueller Vergleich ignoriert diese für Bali zentrale Einbettung von Schriften in Körpertechniken und Lernpraktiken, die sich von den hermeneutischen Techniken und Praktiken moderner Schriftkultur signifikant unterscheiden und deren Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit indischen Praktiken nicht mehr nachzuweisen ist.

Die sachlich erforderliche Differenzierung dieser unterschiedlichen Schriftkulturen erfordert daher einen ethnologischen Zugang, der das Verhältnis von Text und Praxis oder genauer: Praktiken in den Blick nimmt und reflektiert: das Verhältnis philosophischer Spekulation, ritueller Praktiken und mündlicher Deutungen von Schrift.

Dieser Text-Praxis-Zusammenhang ist ebenso wenig Gegenstand balinesischer Texte wie der rituelle Gebrauch magischer Schriftzeichen: *tutur* erklären weder, wie sie gelesen und studiert werden sollen, noch bestimmen sie, welche Zeichen – z. B. in der Verbrennungszereemonie – anzubringen sind und warum. Der Praxishorizont wird von den Texten vielmehr vorausgesetzt, da er den Rahmen für ihr Verständnis bildet.

In Anlehnung an Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, gehe ich deshalb davon aus, dass die „Bedeutung“ der *tutur* und der Schriftzeichen für die balinesische Religionspraxis nicht durch indische Vorbilder, sondern durch den kulturspezifischen „Gebrauch“ von Schrift und Schriften zu erschließen ist, und d. h. durch die Reflexion ihrer Rolle im Rahmen ihrer Lebensform.

²⁵ Mit all diesen Namen – und bereits mit dem Ehrentitel – verbinden sich bestimmte Assoziationen, die eine eigene Untersuchung verdienten. Sie geraten vollkommen aus dem Blick, wenn man die Tatsache des Monismus und seine sporadische Verbindung mit Shiva als hinreichenden Grund dafür nimmt, die *tutur* insgesamt als Ausdruck eines indischen Shivaitischen Systems zu deuten (Acri 2011; 2013).

5 Schriften und Zeichen: Zur philosophisch-rituellen Doppelfunktion esoterischer Schriftlichkeit

Grundlegend dabei ist die Beobachtung, dass das balinesische Schriftsystem eine Doppelfunktion besitzt: Das Alphabet beruht auf abstrakten Lautzeichen, die erst durch ihre Kombination zu Repräsentationen sinnhafter Rede werden und darin ihre Bestimmung entfalten. Schrift ist daher, wie Aristoteles in *De Interpretatione* sagt, Symbol eines Symbols, sie ist die Abbildung gesprochener Rede, die ihrerseits den menschlichen Geist symbolisiert. Diese Repräsentationsfunktion erfüllen auch die *aksara* der balinesischen Schrift, die als Silbenzeichen ebenfalls phonetische Einheiten visuell symbolisieren. Entscheidend ist jedoch, dass balinesische Schriftzeichen darüber hinaus bereits durch ihre visuelle Präsenz Wirksamkeit entfalten: Nicht erst das esoterische Wissen der *tutur* ist machtvoll, bereits die visuellen Elemente ihrer Schrift besitzen transformative Wirksamkeit und werden daher ganz unabhängig vom Verständnis ihres Laut- oder Symbolwertes auf Amuletten, in Ritualen und im Alltag eingesetzt.

Im öffentlichen Ritual spielen Schriftzeichen, besonders bei der Verbrennung oder beim Hausbau, eine wichtige Rolle: Sowohl der Körper eines Menschen wie auch ein Haus gelten als beseelte und lebendige Wesenheiten, deren Energie konzentriert, beschützt, erneuert und in Relation zu anderen Kräften ausbalanciert werden muss – besonders in instabilen Übergangphasen, wie bei der Verbrennung eines Toten oder bei der Renovierung eines Hauses. In beiden Fällen zielen Übergangsrituale darauf, eine brüchig gewordene kosmische Ordnung zu transformieren oder zu erneuern.

So wird die Verbrennung eines Leichnams als Rückführung der fünf Elemente aus ihrer mikrokosmischen Manifestation im sterblichen Körper in ihren makrokosmischen Ursprung verstanden. Diese Transformation findet auf unterschiedlichen Ebenen der Materialität statt: Sie wird nicht allein durch die Verbrennung der sterblichen Überreste geleistet, sondern ebenso durch Effigien für die graduell feineren Verkörperungen des Toten, die verschiedene Aspekte oder Dimensionen seiner Identität durch magische Schriftzeichen manifestieren: Von zentraler Bedeutung ist etwa die Effigie für den grobstofflichen Körper – der *adegan* – ein flaches und mit einer Menschengestalt bezeichnetes Stück Holz, das von Schriftzeichen umgeben ist. Noch auffälliger ist eine weitere Effigie für den feinstofflichen Körper, der *kajang*, eine rechteckige weiße Stoffbahn, auf der figürliche Darstellungen meist fehlen, sodass der Tote nur noch durch eine abstrakte Anordnung von Schriftzeichen repräsentiert wird, die seine Clanzugehörigkeit darstellen sowie die Transformation seines materiellen Daseinsmodus.²⁶

²⁶ Hornbacher 2014.

Doch der Zusammenhang von Schrift und Körper findet sich auch in anderen Übergangsritualen wie der Zahnfeilung, die den Übergang vom Kind zum selbstverantwortlichen Erwachsenen markiert, und bei der Priester gelegentlich magische Schriftzeichen unsichtbar auf Nacken, Schläfen und Sternum des Initianden schreiben. Eine besondere Rolle spielen Schriftzeichen schließlich bei der Initiation zum Textstudium, wo mit Hilfe eines auf die Zunge gezeichneten *aksara* die Göttin der Schrift und des Lernens – *Saraswati* – sehr direkt im Körper eines Menschen Platz nimmt.²⁷

In diesen und anderen Formen ritueller Schriftlichkeit kommen alle Balinesen im Lauf ihres Lebens körperlich mit Schriftzeichen in Berührung, die sie – im Regelfall – weder lesen noch verstehen können und deren Wirksamkeit aus balinesischer Sicht nicht von intellektueller Einsicht, sondern von der durch sie aktivierten Manifestation kosmischer und letztlich göttlicher Energien abhängt.

Die Besonderheit der balinesischen Schriftkultur zeigt sich nun daran, dass der magische Umgang mit bestimmten Schriftzeichen und die philosophischen Spekulationen der *tutur* keine völlig verschiedenen Funktionen desselben Schriftsystems darstellen, sondern – wie ich zeigen möchte – reflexiv aufeinander bezogene Momente einer komplexen lokalen Wissenskultur sind. Obwohl die magische Wirkung von Schriftzeichen nicht explizit erklärt wird, steht sie in direktem Bezug zu einer besonderen Gruppe von *tutur*, die den Zusammenhang von Kosmologie und Schriftentstehung spekulativ entfalten: Sie assoziieren die makrokosmische Struktur der Welt und die mikrokosmische Ordnung des menschlichen Körpers mit bestimmten Schriftzeichen und führen beide auf einen göttlichen Ursprung zurück, wodurch deutlich wird, warum Schriftzeichen aus balinesischer Sicht grundsätzlich Manifestationen göttlicher Präsenz sein können.

6 ‚Lebendige‘ Zeichen: balinesische Thesen zur Differenz von Schriftsystemen

Obwohl jedoch alle Balinesen mit dem Gebrauch magischer Schriftzeichen in der rituellen Praxis vertraut sind, gehen Deutungen der rituellen Funktion von Schrift erheblich auseinander. Die überwältigende Mehrheit der Ritualpraktiker ist nicht in der Lage die Zeichen zu lesen und besitzt kaum Informationen über die kosmologischen

²⁷ Eine solche Auswahl des „Beschreibstoffes“, der erst die Übermittlung des geschriebenen Inhaltes ermöglicht, findet sich auch bei den altägyptischen Beispielen von Briefen an Tote und Mitteilungen an die Götter auf von diesen getragenen Stoffen (oder Stoffen aus deren Besitz) im Beitrag von H. Kockelmann in diesem Band.

Aspekte und Wirkungsmacht der Schriftzeichen. Selbst Tempelpriester, die *aksara* für ihre Rituale auf Stoffe zeichnen, können selten erklären, worin deren Wirkung besteht und kennen die esoterischen Schriften und kosmologischen Hintergründe der magischen *aksara* oft nur ansatzweise. Dennoch finden sich auch in der mündlichen Überlieferung bestimmte Thesen über die Besonderheit des balinesischen Schriftsystems.

Weit verbreitet ist die bereits erwähnte Theorie, dass Schriftzeichen (*aksara*) unmittelbare Manifestation oder Verkörperung einer Gottheit sind, die durch das bekannte *tutur aji Saraswati* gestützt wird.²⁸ Daneben finden sich aber auch andere, weniger bekannte *tutur*, die weitere Deutungen anbieten. So erwähnt das *tutur bhuvana marka* einen – im Alltag unbekannten – Gott namens *Sanghyang Reka*, den heiligen Gott der Linie, der offenbar die visuellen oder chirographischen Aspekt der Schriftzeichen repräsentiert, als Schöpfer oder Pendant des Zeichens A.²⁹ Diese rätselhaftige Gottheit erschafft eine Serie weiterer Gottheiten, die ihrerseits Ursache aller Dinge, Erkenntnisse und des Menschen werden, wobei der schöpferische Akt selbst in jedem dieser Fälle als *yoga*, bezeichnet wird.

Der hier entfaltete spekulative Zusammenhang von Kosmogonie und Schriftentstehung ist nur einer Minderheit von Balinesen bekannt, dennoch zeigte sich in vielen Gesprächen mit interessierten Laien und Ritualpraktikern, dass den balinesischen *aksara* ein prinzipiell anderer Status zugewiesen wird als den Buchstaben des lateinischen Alphabets.

Viele Balinesen beschreiben die Einzigartigkeit ihres Schriftsystems im Verhältnis zum lateinischen Alphabet: Das Hauptkriterium dabei bildet die Überzeugung, dass balinesische Schriftzeichen ‚lebendig‘ (*hidup*) seien, lateinische hingegen nicht.

Ein Priester erklärte mir diesen Umstand folgendermaßen: Das normale balinesische Schriftsystem besteht aus 18 Zeichen, den *wreastra*, die sich vom Alphabet insofern unterscheiden als sie nur Silben oder Vokale bezeichnen, aber keine Konsonanten. Jedes *aksara* kann darum unmittelbar für sich selbst erklingen, und der Priester verglich die *aksara* daher mit einem selbständig lebenden Organismus. Balinesische Schriftzeichen treten, wie er versicherte, ins Dasein wie ein neugeborener Säugling, dessen erster Atemzug zugleich einen Laut und seine Lebensenergie (*bayu*) äußert. *Aksara* werden also geboren, ein Gedanke, der sich tatsächlich auch in schriftmystischen Spekulationen wie dem *tutur marka bhwana* findet. Umgekehrt gilt für die Deutung von Konsonanten: Endet ein Wort mit einem Konsonanten, z. B. mit „g“, so wird dies schriftlich durch die Kombination des *aksara* „nga“ mit einem diakritischen Zeichen zum Ausdruck gebracht, das den Vokalwert des lebendigen *aksara* negiert. Aus balinesischer Sicht ‚tötet‘ das diakritische Zeichen das lebendige *aksara*, indem es ihm den Vokal und damit Atem und Leben (*bayu*) nimmt.

²⁸ Rubinstein 2000.

²⁹ Z. B. *tutur bhuvana marka*, lempir 25a. Vgl. auch Raechelle Rubinstein 2000, 45.

Mit dieser Vorstellung verband mein Gesprächspartner aber noch weiter reichende kulturkritische und epistemologische Spekulationen: Aus seiner Sicht befindet sich Bali durch den dominierenden Einfluss der lateinischen ‚toten‘ Schrift in einer bedrohlichen Situation. In dem Maß wie Balis lebendige Schriftzeichen durch die ‚toten‘ lateinischen Buchstaben ersetzt werden, wird nach seiner Überzeugung auch die epistemische Tradition Balis, das lokale Wissen, verloren gehen.

Diese Überlegung ist aus epistemologischer Sicht bemerkenswert, da sie den Ursprung des Denkens und der balinesischen Wissenstradition nicht im menschlichen Geist verortet, wie die moderne abendländische Philosophie, sondern im lokalen Schriftsystem. Schrift wird hier – ganz im Gegensatz zu Aristoteles – nicht als sekundäres Symbol des Sinn stiftenden menschlichen Geistes betrachtet, sondern umgekehrt als dessen belebende Quelle. Diese These stellt keine idiosynkratische Annahme des mich unterweisenden Priesters dar, sie steht vielmehr im Einklang mit der esoterischen Schriftmystik, die in den Schriftzeichen ebenfalls die unmittelbare Manifestation göttlicher Präsenz sieht und Schrift daher nicht als Produkt und Symbol des menschlichen Geistes betrachtet, sondern umgekehrt als ontologisch vorgängiges – inspirierendes – Medium menschlicher Erkenntnis.

Wie dies vorzustellen sei, erläutert paradigmatisch folgende Geschichte, die ebenfalls in einem *tutur* überliefert wird: Gott Iswara schafft den Menschen und unterweist ihn in allen wichtigen Belangen, doch obwohl er über Bewusstsein und Intellekt verfügt, ist er unfähig, die göttlichen Unterweisungen zu verstehen. Dies änderte sich erst, als *Saraswati* in Form der *aksara* im menschlichen Körper Platz nimmt: und zwar auf der Zunge. Erst mit dieser Verkörperung von Schriftzeichen als einer göttlichen Macht, wird menschliche Rede möglich und mit ihr Einsichtsfähigkeit. Schrift und Sprache sind demnach nicht als Ausdruck des autonomen menschlichen Intellekts gedacht, sondern als Inkorporation göttlicher inspirierender Energie, die Einsicht überhaupt erst ermöglicht.

Diese balinesische Epistemologie stellt das direkte Gegenstück zur modernen Erkenntnistheorie dar, die Denken anthropozentrisch als intellektuelle menschliche Aktivität deutet, und diese komplementäre Epistemologie gründet in einer esoterischen Auffassung von Schriftzeichen als einer ontologischen Manifestation göttlicher Präsenz.

7 ‚Tote‘ Zeichen: Balis rituelle und esoterische Schrifttheorie

Angesichts der Bedeutung, die hier der Lebendigkeit balinesischer *aksara* beigemessen wird, wäre zu vermuten, dass die auch ihre rituelle und magische Wirksamkeit

durch diese Lebendigkeit, und damit durch den Ton oder Atem der Schrift zu erklären ist.

Diese These berücksichtigt aber nicht, dass nur ganz bestimmte Schriftzeichen rituell eingesetzt werden, obwohl alle *aksara* als ‚lebendig‘ gelten.

Das Verhältnis zwischen alltäglichem und magischem Gebrauch der Schriftzeichen lässt sich also nicht unmittelbar auf ihre Lebendigkeit oder den Lautwert zurückführen. Zudem besteht die rituelle Funktion von *aksara* nicht notwendig darin, zu beleben.

Im Verbrennungsritual etwa unterstützen sie die geordnete Dekomposition einer verwesenden und damit chaotischen Konstellation von Elementen.

Die rituelle Funktion und Wirksamkeit der *aksara* ist demnach vielschichtiger und lässt sich nicht im Sinn einer primitiven Vorstellung von Kontaktmagie erklären.

Der rituelle Schriftgebrauch wird erst verständlicher, wenn man – mit der esoterischen Schriftspekulation bestimmter *tutur* – zwischen ganz unterschiedlichen Gattungen von *aksara* differenziert.

Bislang haben wir nur das normale balinesische Schriftsystem betrachtet, dessen Grundlagen jeder Schüler erlernt und das dem Alphabet in seiner Funktion entspricht: die 18 *aksara wreastra*.

Davon werden zwei weitere Gruppen von *aksara* kategorial unterschieden, die im Zentrum der esoterischen Schriftmystik aber auch der Ritualpraxis stehen, und die zugleich als der Ursprung aller balinesischen Schriftzeichen gelten: die *aksara swalalita* und die *aksara modré*.

Beide werden mit einem Konzept von zehn heiligen *aksara* verbunden, den *dasaksara*, die als Entfaltung des ur-einen *aksara ongkara* betrachtet werden, eines mystischen Zeichens, das auf indische Ursprünge zurückgeht und die Silbe „Om“ repräsentiert. In den Upanishaden wird diese Silbe mit Brahman identifiziert, der Weltseele oder ultimativen Realität, deren ursprüngliche Manifestation ein letztlich unhörbarer kosmischer Klang ist, dem die rituelle Rezitation der Silbe Om als Mantra entspricht. Sie wird daher von den Upanishaden als Ziel der Veden und Selbstrealisation Brahmans beschrieben.³⁰

Auf den ersten Blick sehr ähnlich werden auch in den *tutur dasaksara* als die Entfaltung des Ureinen *ongkara* beschrieben, eine Verbindung, die Weck schon früh auf tibetische Einflüsse zurückgeführt hat.³¹ Allerdings besteht angesichts solch

³⁰ Sree Sankaracharya 2012.

³¹ Darauf hat bereits Wolfgang Weck in seinem 1937 erschienen Werk *Heilkunde und Volkstum auf Bali* hingewiesen (Weck 1987, 75). Allerdings fehlt bis heute eine detaillierte und systematische Untersuchung darüber, inwieweit indische oder tibetische Lehren in balinesischen *tuturs* einfach übernommen oder an lokale Denkmodelle angepasst wurden (für erste Ansätze philologisch vergleichender Forschung s. Andrea Aciri; zum Vergleich philosophischer Traditionen und balinesischer Umdeutungen s. Ida Bagus Putu Suamba).

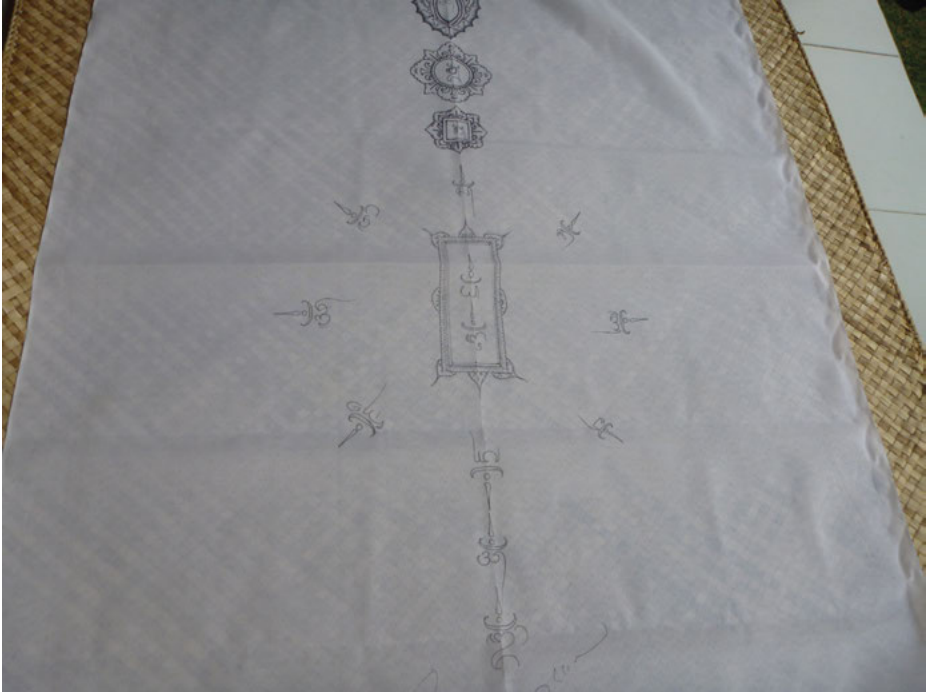


Abb. 2: Kajang mit einer mandalaartigen Darstellung der *dasaksara* (© eigenes Foto)

offenkundiger kulturhistorischer Bezüge die hermeneutische Herausforderung darin, die spezifische Differenz balinesischer Lehren anhand der Ritualpraxis nicht aus dem Blick zu verlieren.

Denn tatsächlich besteht eine grundlegende Differenz: Die indische Ritualpraxis stellt den Klang der Silbe ‚Om‘ – und damit Rezitation als Mantra – ins Zentrum ritueller Praxis. Demgegenüber betont die balinesische Ritualpraxis – ebenso wie die *tutur* – den visuellen Zeichencharakter der *aksara* als grundlegend für ihren rituellen Gebrauch: Es handelt sich auf Bali also eher um eine Zeichen- als um eine Klangmystik, da das Rezitieren der *aksara* von untergeordneter Bedeutung gegenüber ihrer visuellen Präsenz auf Ritualeffigien ist.³²

Anders als in Indien eröffnet in Bali gerade der visuelle Bildcharakter von Schriftzeichen eine eigenständige semantische Dimension, die zum Medium esoterischer Spekulation wird und den rituellen Gebrauch von Schrift bestimmt: die rituell wirksamen *dasaksara* ebenso wie diverse Darstellungen des *ongkara* werden in balinesischen Ritualen v. a. in kryptischen Bildern vergegenwärtigt.

³² Rubinstein 2000; Hunter 2012.



Abb. 3: Kajang im Rahmen eines Rituals, bedeckt mit drei quadratischen Stoffstücken (*ulap-ulap*), auf denen jeweils ein *aksara modré* zu sehen ist (© eigenes Foto)

In esoterischer Hinsicht werden Schriftzeichen auf Bali demnach in zwei Hinsichten verwendet: zum einen als Zeichen einer normalen Silbenschrift zur Repräsentation des gesprochenen Wortes, zum andern aber auch als Visualisierung kosmologischer oder existenzieller Sinnbezüge, die ein esoterisches Zusatzwissen voraussetzen. Eben darin, – als semantisch überdeterminierte visuelle Zeichen, nicht als bloße Symbole von Lauten – werden *aksara* zu zentralen Elementen balinesischer Ritualpraxis.

Während daher in epistemologischer Hinsicht die belebende Energie der *aksara* auf ihren Lautwert und damit auf ihre Repräsentation des Wortes zurückführt wird, verhält es sich bei jenen *aksara*, die als rituell wirkmächtig gelten, genau umgekehrt: Es handelt sich hier um die *aksara modré*, die Gegenstand schriftmystischer Spekulationen in den *tutur* sind und die im Zentrum der Ritualpraxis stehen: Sie sind es, die auf Amulette, im Verbrennungsritual auf den *kajang* geschrieben und bei der Einweihung eines neuen Hauses auf das *ulap-ulap* gezeichnet werden.

Irritierender Weise bezeichnen die *tutur* jedoch ausgerechnet diese besonders machtvollen *modré* nicht als ‚lebendige‘, sondern als ‚tote‘ *aksara*, da sie eine bildhafte Anordnung verschiedener – bis zur Unleserlichkeit – ineinander gewobener *aksara* darstellen, die vom Betrachter nicht mehr ‚gelesen‘ und daher nicht unmittelbar ausgesprochen werden können. In eine zeitliche Abfolge von Lauten kann ein *modré* nur von dem übersetzt werden, der weiß, aus welchen *aksara* das jeweilige Monogramm zusammen gesetzt ist – und v. a. in welcher Reihenfolge sie angeordnet sind.

Doch auch wenn *modré* prinzipiell in eine diachrone Lautfolge transformiert und gesprochen werden können, ist die Rezitation nicht ihre rituelle Bestimmung. Die rituelle Wirkung der *modré* beruht nicht in ihrer Klangstruktur, sondern in der semantischen Überdeterminiertheit als bildhaftes Arrangements oder anders gesagt: erst als ‚tote Zeichen‘ (*aksara mati*) entfalten *modré* jene komplexe Signifikanz, die zu der rituelle Funktion dieser ‚toten‘ *aksara* offenbar gehört.

Diese semantische Überdetermination lässt sich an einem relativ überschaubaren Beispiel erläutern: Dreh- und Angelpunkt zum Verständnis der *modré* sind die *dasaksara*, die gleichsam die Totalität aller magischen *aksara* repräsentieren, da sie die kosmologische Entfaltung des Ur-einen *Ongkara* sind. Gemäß der esoterischen *tutur* und der balinesischen Ritualästhetik stehen die *dasaksara* in Analogie- und Verwandtschaftsbeziehung zu den 8 Himmelsrichtungen einschließlich Zentrum und Zenit. Daher werden sie in einem Kosmogramm den entsprechenden Gottheiten, Metallen, Farben und Elementen zugeordnet, die ihrerseits Entsprechungen im Mikrokosmos des menschlichen Körpers besitzen und dort mit Organen und Körperteilen assoziiert werden.

So, wie die *dasaksara* letztlich kosmologische Entfaltungen des göttlichen Einheitsgrundes sind, werden sie gemäß komplizierter Schriftspekulationen auch wieder graduell in kleinere Gruppen von *aksara* transformiert, bis sie schließlich zurück ins anfängliche *ongkara* kehren: Diese fünfer-, dreier- und zweier-Gruppierungen gelten

dabei wie die *dasaksara* überhaupt als Abkürzung oder Entfaltungen, die verschiedene Entfaltungen und Manifestationen des Ganzen repräsentieren.

Irritierender Weise sehen die einzelnen Zeichen der *dasaksara* dabei auf den ersten Blick wie eine beliebige Auswahl ganz normaler *wreastra* aus, d. h. es handelt sich – auf der Ebene der einzelnen Zeichen, um völlig alltägliche *aksara*.

Woher also kommt ihnen ihre rituelle Macht zu?

Ein Spezialist für den rituellen Gebrauch dieser Zeichen bestätigte meine Beobachtung, erklärte jedoch, dass es sich dabei nur um die exoterische Außenseite viel komplexerer Zusammenhänge handelte: Rituell wirksam sind die *dasaksara* nämlich nicht als isolierte Schriftzeichen, sondern nur durch ihre Stellung zueinander, die ihre kosmologische Position beschreibt. Diese esoterische Dimension ist nicht auf der Ebene der *wreastra* zu erschließen, sondern nur in der graphischen Anordnung zu einem *modré*, denn erst in diesem Verbund zeigt sich, dass die *dasaksara* keine willkürliche Auswahl einzelner Schriftzeichen sind, sondern Konstellationen einer bildhaften Struktur.

So bestehen die *dasaksara* aus zwei Gruppen von je 5 Zeichen: aus den *pancabrahma*, den fünf kosmischen Manifestationen Sivas, die in der Reihenfolge: *Sa – Ba – Ta – A – I*, den vier kardinalen Himmelsrichtungen mitsamt dem Zentrum zugeordnet werden. Die zweite Hälfte besteht aus den *pancaksara*, den fünf heiligen Schriftzeichen, die in der richtigen Reihenfolge gelesen folgendes Mantra ergeben: *Na – Ma – Si – Va – Ya*: „Ehre sei Siva“, und die den Zwischenhimmelsrichtungen und erneut dem Zentrum zugeordnet werden.

Die *pancaksara* liefern also für den, der ihre Abfolge und räumliche Anordnung kennt, als Mantra den Schlüssel für das Verständnis der *pancabrahma*: Unter der Maßgabe, dass es sich hier um eine Anrufung Sivas handelt, sind die *pancabrahma Sa – Ba – Ta – A – I* keine bedeutungslosen *aksara*, die in beliebiger Reihe gelesen werden können, vielmehr handelt es sich um Abkürzungen für die fünf kosmischen Manifestationen Sivas, die mit den Himmelsrichtungen aber auch mit Farben und Metallen assoziiert werden, und die durch solche ästhetischen und materiellen Entsprechungen in zahlreichen Ritualen visuell präsent sind.

So betrachtet enthalten – und manifestieren – die *dasaksara* als Monogramm das Strukturmodell der entfalteten balinesischen Kosmogonie und Ritualästhetik. Häufig werden sie als Windrose oder Lotus gezeichnet, und eben dieses Strukturmodell findet sich auch in der Zusammensetzung balinesischer Opfergaben oder in der architektonischen Ausrichtung von Gebäuden, Gehöften und Dörfern in Relation zu den Himmelsrichtungen.

Die spekulative Dimension im Umgang mit Schrift erfolgt daher auf einer visuellen und graphischen Metaebene,³³ die Schriftzeichen durch ihre bildhafte Anordnung

33 Parallelen finden sich hier im Grunde zu ähnlichen Mechanismen bei der Ausgestaltung

mit der ästhetischen Struktur balinesischer Opfergaben und mit der architektonischen Orientierung im kosmischen Raum verbindet.

Diese Betonung graphischer Gestaltung und Anordnung von Schriftzeichen gilt aber nicht nur für die *aksara modré*, sondern auch für eine zweite Gruppe ritueller Schriftzeichen: für die *aksara swalalita*.

Die Definition dieser rituellen Zeichen ist notorisch vieldeutig. Texte und mündliche Auskünfte bieten verschiedene Erklärungen an: manche Schriften vergleichen die *swalalita* mit dem Rauschen des Windes oder dem Summen von Bienen.³⁴ Zwei Brahmanenpriester versicherten mir hingegen, dass es sich dabei eigentlich um Zeichen für die – im balinesischen Schriftsystem ungebräuchlichen – Sanskritsilben handle. In esoterischen *tutur* werden die *swalalita* darüber hinaus mit der philosophischen Lehre von *rwabhineda* in Verbindung gebracht: Der Lehre von der Einheit polarer Gegensätze, die auch in mündlichen Überlieferungen und in der Ritualpraxis eine zentrale Rolle spielt.

Je nach Kontext und Gesprächspartner wird diese polare Einheit des Verschiedenen unterschiedlich konnotiert: als kreative Vereinigung von Mann und Frau, als Siva und Sakti³⁵, aber auch als Brahma und Wisnu, oder sogar als: Siva und Buddha.³⁶ Grundlegend ist jedoch die Idee einer schöpferischen Vereinigung polarer Gegensätze, und daher gilt *rwabhineda* auch als die Lehre von Leben und Tod, die makrokosmisch als Prozess der Weltentstehung und Vernichtung, und mikrokosmisch als organischer Lebens- und Sterbensprozess konnotiert wird.

Im Mikrokosmos des menschlichen Körpers realisiert sich *rwabhineda* als das Zusammenspiel von Wasser und Feuer, wobei das „geheime Feuer“ im Körper als weibliches Prinzip verstanden und im Bauch lokalisiert wird. Aus ihm entsteht durch Kondensation heiliges Wasser, *amerta*, das im Schädel lokalisiert wird und als männlich gilt. Im lebendigen Körper verbinden und reproduzieren sich diese polaren Elemente beständig als die Verbindung von Wasser und Feuer zu Dampf.³⁷

bestimmter Wörter in christlichen Bibelhandschriften, die diese mit Bedeutungen auf zahlreichen Ebenen aufladen – vgl. hierzu den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band. Im Grunde finden sich Parallelen jedoch auch zu allen Erscheinungen, wo Schriftzeichen nicht (oder nicht primär) als Übermittler von Inhalten fungieren, sondern ihre Wirkung durch visuelle Wahrnehmung entfalten: Siehe zu letzterem den Beitrag von N. Heeßel in diesem Band.

34 *Tutur Bhuvana Mareka*, Lempir 6b. nennt als Laut der *swalalita* das Summen einer Biene, also keine artikulierbare Silbe. Siehe ebenso: *tutur aji Saraswati* in Rubinsteins Übersetzung (Rubinstein 2000, 48)

35 So das Ergebnis meiner Gespräche mit einer *tukang banten*, einer Spezialistin für komplexe Ritualeffigen, die nur zu großen Tempelfesten angefertigt werden und selbst oft komplementäre Paare repräsentieren.

36 Diese Deutung wurde mir von keinem meiner Gesprächspartner je angeboten, Rubinstein erwähnt sie aber im Blick auf nicht näher bezeichnete schriftliche Quellen. (Rubinstein 2000, 48).

37 Weck 1987.

Im Rahmen der kosmologischen Schriftmystik entspricht diese kreative Wechselbeziehung des *rwabhineda* den *aksara swalalita* Ang und A. Ang ist die Silbe für das geheime Feuer im lebenden Menschen, A repräsentiert das kühlende heilige Wasser, das sich im lebenden Körper mit Feuer zu Dampf verbindet. Der kosmogonische Prozess, den das *tutur bhwana mareka* beschreibt, geht hingegen umgekehrt von der Emanation des *aksara* A aus der ursprünglichen Einheit des verehrungswürdigen Nichts als Basis aller Schöpfung aus.

Dabei werden die *swalalita* explizit mit *Sanghyang Reka*, dem Gott der Linie, in Verbindung gebracht und gelten als Ursprung aller weiteren Schriftzeichen. Gemäß dem *tutur bhuvana mareka* sind A und Ang die Vereinigung von ‚oben‘ und ‚unten‘, die das Leben (*uripnin*) aller heiligen Schriften (*sastra*) und sämtlicher Schriftzeichen überhaupt hervorbringen.³⁸

Und auch hier wird die Vereinigung dieser Gegensätze durch die visuelle Gestalt der Zeichen verdeutlicht: A wird durch dasselbe Schriftzeichen dargestellt wie die Silbe Ang, der einzige Unterschied zwischen beiden besteht in einem zusätzlichen graphischen Element, das seinerseits kein *aksara* ist, sondern ein graphischer Bestandteil jenes mystischen Zeichens, das die Einheit aller *aksara* repräsentiert: des *ongkara*. Dieser visuelle Bestandteil, das *hulu chandra*, besitzt keinen eigenen Lautwert, sondern repräsentiert nach balinesischer Auffassung Mond (*ardhacandra*), Sonne (*bindu*) und Stern (*nada*), die hier nicht mit einem Klang assoziiert wird. Nur in der Kombination mit einem *aksara* bewirkt dieses Zeichen eine Nasalisierung, die allerdings auch mit einer Kombination normaler Schriftzeichen darstellbar wäre. Dass dies hier nicht geschieht, legt nahe, dass die spekulative Einheit der Gegensätze mit Hilfe einer visuellen Zeichenkombination ausgedrückt werden soll, die ihrerseits durch das mystische *Ongkara* ursprüngliche Einheit in der Differenz behauptet.

Und auch hier ist die rituelle Funktion der *aksara* von ihrem bildhaften Arrangement abhängig: Da die *aksara swalalita* im lebenden Körper mit Wasser und Feuer assoziiert werden, macht es einen erheblichen Unterschied, wo diese Zeichen auf Amuletten oder auf Effigien für einen Menschen angebracht sind: In der richtigen Position fördern sie das Zusammenwirken von Feuer und Wasser und damit das Leben, kehrt man die Ordnung von oben und unten hingegen um, entfalten die *aksara* auflösende oder destruktive Wirkung.

Beispielhaft dafür ist wiederum der *kajang*, die beschriebene Stoffbahn, die den feinstofflichen Körper eines Verstorbenen repräsentiert. Hier befindet sich das Zeichen ‚Ang‘, dessen Position im lebenden Körper im Bauch wäre, ganz oben, während ‚A‘ nach unten gesetzt wird: Diese Umkehr entspricht aber genau der Aufgabe, die den

³⁸ Vgl. Rubinstein, zu einem ähnlichen Ergebnis ist aber bereits Weck 1989 in seiner umfassenden Studie über die Heilkunst auf Bali gelangt (Weck 1989: 40; Rubinstein 2000, 48).

aksara im Verbrennungsritual zukommt: die Dekomposition oder Transfiguration der im Körper zusammenwirkenden Elemente zu leisten.

8 Abschließende Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Schrift in der balinesischen Religionspraxis

Kehren wir an dieser Stelle zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurück und damit zur Frage nach der vielschichtigen und zunehmend kontroversen Bedeutung von Schrift für die religiöse Praxis Balis.

Die vorangehenden Untersuchungen haben gezeigt, dass der einfache Gegensatz zwischen schriftlicher und mündlicher Kultur, der sich im Blick auf die griechische Antike als hilfreiches analytisches Modell erwiesen hat, unbrauchbar ist, um die gleichermaßen philosophisch-spekulative wie rituell-performative Funktion der balinesischen Schrift zu erfassen.

Im Bann dieser analytischen Dichotomie wurde von ethnologischer Seite lange Zeit übersehen, dass Schrift auf Bali keine Neuerung eines skripturalen Religionsmodells ist, sondern bereits in der balinesischen Ritualkultur eine zentrale Rolle einnimmt. Elaborierte philosophisch-esoterische Spekulationen gehören zu dieser rituellen Schriftlichkeit genauso wie der Einsatz machtvoller Schriftzeichen in diversen Ritualen.

Umgekehrt beweist die Bedeutung dieser philosophisch-spekulativen Schriften nicht, dass Balis *tutur* im Grunde Medien einer skripturalen Orthodoxie sind, deren Paradigma die indische Philosophie darstellt.

Dem widerspricht die sorgfältige Einbindung dieses Textgenres in sehr spezielle rituelle Praktiken des Lernens ebenso wie die esoterische Schrifttheorie, die in einer Reihe von *tutur* entfaltet wird. Sie vermittelt eine mystische Theorie der Schriftzeichen, die nicht etwa als Ausdruck einer Theorie oder kanonischen Lehre, sondern als mystische Manifestationen Gottes in der Welt rituelle Signifikanz und Wirkung entfalten.

Dreh- und Angelpunkt ist dabei der Spannungsbezug zwischen esoterischer Lehre und rituell wirksamen Schriftzeichen, durch den die balinesische Schrift zugleich als Medium intellektueller Spekulation und als performativ machtvolles Element ritueller Praxis begegnet. Diese Doppelfunktion unterscheidet sie kategorial vom modernen Gebrauch der lateinischen Schrift in Indonesien, die Religion tatsächlich nur als Gegenstand einer kanonischen Glaubenslehre kommuniziert.

In der spekulativen Schrifttheorie Balis wird diese intellektuelle Funktion der Wissensvermittlung durchgehend mit rituellen Praktiken der Verkörperung und der Visualisierung verschränkt.

Esoterische Texte entfalten dabei ein spekulatives Konzept, das den rituell relevanten Schriftzeichen zusätzlich zu ihrer normalen Repräsentationsfunktion eine visuell kodierte esoterische oder kosmologische Dimension verleiht, indem sie durch ihre bildhafte Gestaltung und Anordnung – als machtvolle Manifestationen göttlicher Präsenz in der Welt erkennbar werden.

Und während der Lautwert der *aksara* ihre inspirierende Macht auf den menschlichen Geist ausübt, können die ‚toten‘ aber semantisch überdeterminierten *aksara modré* als geschriebene Spur Gottes in einer kosmischen Ordnung verstanden werden, oder auch als die visuelle Kommunikation der Schöpfung mit sich selbst.

Die rituelle Macht der *aksara* beruht daher nicht auf einem irrationalen Glauben an übernatürliche oder ‚magisch‘ belebende Kräfte einzelner Schriftzeichen, sie ergibt sich vielmehr – wie ein Blick auf die esoterischen Lehren zeigt – durch die visuelle Anordnung von Zeichen, die die Struktur der balinesischen Kosmologie wiedergeben. Machtvoll wirkt daran der Umstand, dass diese Arrangements von Schriftzeichen eine ästhetisch evidente – und ihrem Wesen nach göttliche – Weltordnung aktivieren, die das gesamte balinesische Dasein – von der Dorfanlage über das Körperbild bis hin zur Ritualästhetik – strukturiert und insofern praktisch habitualisiert wird.

In eben diesem Sinn manifestieren die *dasaksara* durch ihre bildhafte Darstellung tatsächlich ein machtvolles kosmisches Ordnungsmodell, das auch im balinesischen Alltag verkörpert wird, und nicht ohne Gefahr zerstört oder umgekehrt werden kann.

Diese Einheit von Kosmologie und Epistemologie, Evidenz und Reflexivität klingt mitunter vielleicht mysteriöser, als sie eigentlich gemeint ist: Ein balinesischer Priester, der mir diese Zeichenmystik näher brachte, fand nach kurzem Nachdenken auch im lateinischen Schriftgebrauch eine Analogie für die magische Macht von Zeichen, bei denen man wissen muss, wofür sie stehen:

Aus seiner Sicht sind die Abkürzungen der *dasaksara* und die machtvolle Wirkung ihrer richtigen Anordnung durchaus vergleichbar mit den mysteriösen Abkürzungen der Weltpolitik: UNO oder WTO.

Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Buchstaben des Alphabets ihre Botschaften nur menschlichen Adressaten senden und deren Handeln beeinflussen, während die visuelle Zeichensprache der *dasaksara* als Schrift verstanden werden kann, in der die göttliche Schöpfung mit sich selbst kommuniziert.

Literaturverzeichnis

- Acri (2011): Andrea Acri, „A new perspective for ‚Balinese Hinduism‘ in the light of the pre-modern religious discourse: a textual-historical approach“, in: Michel Picard u. Rémy Madinier (Hgg.), *The politics of Religion in Indonesia*, London.
- Agamben (2002): Giorgio Agamben, *Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main.

- Ali (2011): Daud Ali, „The Early Inscriptions of Indonesia and the Problem of the Sanskrit Cosmopolis“, in Pierre-Yves Manguin and A. Mani (Hgg.), *Early Interactions between South and Southeast Asia*, Singapore, 277–298.
- Bakker (1993): Frederik Lambertus Bakker, *The struggle of the Hindu Balinese intellectuals*, Amsterdam.
- Casparis, de (1975): Johannes G. de Casparis, *Indonesian palaeography*, Leiden.
- Friederich (1959): Rudolf H. Friederich, *The civilization and culture of Bali*. [Nachdr. der Ausg. 1887], Calcutta.
- Geertz (1973): Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, New York, 360–411.
- Gupta u. a. (1979): Sanjukta Gupta, Dirk J. Hoens u. Teun Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Leiden.
- Havelock (1963): Eric Havelock, *Preface to Plato*, Oxford.
- Havelock (1990): Eric A. Havelock, *Schriftlichkeit: das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim.
- Hobart (2005): Angela Hobart, *Healing performances of Bali*, New York.
- Hornbacher (2013): Annette Hornbacher, „A Mood of Crisis: Balinese Ritual Culture Between Creolization and Criticism“, in: Thomas Reuter u. Alexander Horstmann (Hgg.), *Faith in the Future*, Leiden, 111–140.
- Hornbacher (2014, im Druck): Annette Hornbacher, „Contested Moksa in Balinese Agama Hindu. Balinese Death Rituals between Ancestor Worship and Modern Hinduism“, in: Volker Gottowik (Hg.), *Dynamics of Religion in Southeast Asia. Magic and Modernity*, Amsterdam.
- Howe (2006): Leo Howe, *The changing world of Bali: religion, society and tourism*. London.
- Hunter (2012): Thomas M. Hunter, „The poetics of Grammar in the Javano-Balinese Tradition“, in: Sergio La Porta u. D. Shulman (Hgg.), *Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, Leiden, 271–304.
- Kipp u. Rodgers (1987): Rita Smith Kipp u. Susan Rodgers, *Indonesian Religions in Transition*, Tuscon.
- Kulke u. Rothermund (2010): Hermann Kulke u. Dietmar Rothermund, *Geschichte Indiens*, München, 195–206.
- Nirmala (2012): V. Nirmala, „The concept of nada and bindu in tirumantiram“, *International Journal of Scientific and Research Publications Vol. 2*, Issue 5.
- Ong (1990): Walter J. Ong, *Orality and literacy: the technologizing of the word*, Routledge.
- Picard (1999): Michel Picard, „The Discourse of Keblarian: Transcultural Constructions of Balinese Identity“, in: Raechelle Rubinstein u. Linda H. Connor (Hgg.), *Staying Local in the Global Village*, Honolulu.
- Ramstedt (2003): Martin Ramstedt (Hg.), *Hinduism in modern Indonesia*, London.
- Rubinstein (2000): Raechelle Rubinstein, *Beyond the realm of the senses*, Leiden.
- Stephen (2010): Michele Stephen, „The yogic art of dying: Kundalini Yoga and the Balinese pitra yadnya“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden.
- Supomo (2006): S. Supomo, „Indic transformation: The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bharata“, in: Peter Bellwood, James J. Fox u. Darrell Tyron (Hgg.), *The Austronesians, Canberra* (Australia), 319–320.
- Weck (1986): Wolfgang Weck, *Heilkunde und Volkstum auf Bali*, Jakarta.
- Zieseniss (1958): Alexander Zieseniss, *Studien zur Geschichte des Sivaismus*, New Delhi.
- Zoetmulder (1974): Petrus J. Zoetmulder, *Kalangwan*, The Hague.