

Yan Suarsana*

Die Insel der Weisheit

Balinesische Esoterik und globale Religionsgeschichte

DOI 10.1515/zfr-2015-0014

Zusammenfassung: Im Jahr 2010 machte der Film „Eat Pray Love“ das bis dato vorwiegend als hinduistisches Paradies bekannte Bali auch als Hort esoterischen Wissens weltberühmt. Tatsächlich lassen sich esoterische Konzepte über Bali bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen, als die Niederländer die Insel als im Kern indische Kultur konzeptionalisierten und ihre Politik an diesem Verständnis ausrichteten. Die Idee von Bali als ‚Little India‘ ermöglichte es, dass bald auch esoterische Theorien Fuß fassen konnten, wie sie von der *Theosophischen Gesellschaft* propagiert wurden, die ja im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts im intensiven Austausch mit reformhinduistischen Kreisen in Indien gestanden hatte. Der vorliegende Aufsatz zeichnet die Genese von ‚Esoteric Bali‘ als globales Konzept zu Beginn der 20. Jahrhunderts nach und beschreibt die Etablierung der Insel als Hort esoterischer Weisheit im Zuge des Massentourismus‘ seit Ende der 1960er Jahre. Darüber hinaus soll auch ein kurzer Blick auf die heutige esoterische Landschaft Balis geworfen werden, die gerade im Begriff ist, sich auch strukturell zu globalisieren.

Schlüsselwörter: Bali, Esoterik, Religionsgeschichte, Theosophie

Abstract: In 2010 the movie „Eat Pray Love“ has brought the concept of ‚Esoteric Bali‘ to a broader audience. However, the Esoteric idea of Bali can be traced back to colonial times, when the island was initially conceptualized as part of Indian culture; therefore, it offered certain ‚fittings‘ for Esoteric theories propagated by the Theosophical Society which had held intense contact with reformist Hindu groups in India towards the end of the 19th century. My essay aims to portray the emergence of ‚Esoteric Bali‘ as a global concept at the beginning of the twentieth century; furthermore, it examines the establishment of this idea through the

*Kontaktperson: Dr. Yan Suarsana, WTS, Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg, Email: yan.suarsana@wts.uni-heidelberg.de

upcoming mass tourism in the late 1960s, and also takes a brief look at Bali's ‚Esoteric market‘ of today.

Keywords: Bali, Esotericism, History of Religions, Theosophy

Bali ist bislang überwiegend ethnologisch erforscht worden. Dies hat zur Folge, dass Religion hier fast ausschließlich anhand der Herausbildung eines balinesischen ‚Hinduismus‘ untersucht wird, nicht zuletzt deshalb, weil dieser Prozess in engem Zusammenhang mit der Genese einer genuin balinesischen Identität (*ke-balian*) seit Beginn der Kolonialzeit um 1900 sowie den komplexen sozialen Transformationsprozessen steht, die die indonesische Religionspolitik ab 1945 und der Massentourismus seit den späten 1960er-Jahren nach sich gezogen haben. Diese vor allem an den Diskursen einer balinesischen Mehrheitsgesellschaft interessierte Forschung führt jedoch zwangsläufig dazu, dass religiöse Phänomene, die sich seit jeher eher an den sozialen Rändern oder an diskursiven Schnittstellen abgespielt haben, kaum beachtet wurden. Dies betrifft besonders die esoterischen Bewegungen, die spätestens mit der *New Age*-Welle in den 1970er-Jahren auf Bali Einzug gehalten und der Insel seither nicht nur in Esoterikerkreisen einen festen Stellenwert als ‚Hort fernöstlicher Weisheit‘ eingebracht haben, wie etwa der Film *Eat Pray Love* mit Julia Roberts (2010) erst kürzlich wieder eindrücklich gezeigt hat (s. auch Gilbert 2006).

Trotz dieser relativen Prominenz vor allem bei spirituellen Touristen ist die esoterische Szene auf Bali bislang praktisch unerforscht. Ein Grund für diesen Umstand dürfte nicht zuletzt dem Verlauf der Diskussion um die Bestimmung des Forschungsgegenstands *Esoterik* geschuldet sein, die in der akademischen Esoterikforschung seit ihrer Etablierung ab den 1980er Jahren recht intensiv geführt wird: Während das Paradigma Antoine Faivres, welches Esoterik als spezifische „Denkform“ des europäischen Religionskontextes versteht (Faivre 1994, 10–19), aus dessen intensiver Beschäftigung mit der Religionsgeschichte von Renaissance und Neuzeit erwachsen war, kritisierte besonders Kocku von Stuckrad die durch den historischen Ansatz Faivres vorgenommene Einengung des Esoterikbegriffs auf den europäischen Kontext. Zur Überwindung dieses Missstands schlug er die Anwendung einer epistemologisch-nominalistischen Definition vor und betonte, dass „Esoterik [...] nur in den Köpfen von Wissenschaftlern [existiert], die Gegenstände in einer Weise ordnen, die ihnen sinnvoll erscheint, um Prozesse europäischer Kulturgeschichte zu analysieren“ (Stuckrad 2004, 20). Diesem Vorschlag hat zuletzt Michael Bergunder widersprochen, weil Esoterik als „bloßes Konstrukt der Esoterikforscher [...] strenggenommen keine historische Existenz“ besitze und die Frage entstehe, „warum ein solcher Gegenstand überhaupt konstruiert werden soll“ (Bergunder 2008, 503). Gleichzeitig

kritisiert er aber auch die durch den ideengeschichtlichen Ansatz Wouter Hanegraaffs vorgenommene Verortung der Esoterik in Aushandlungsprozessen der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte (Hanegraaff 1996)¹ und zeigt, dass eine konsequente Historisierung des *heutigen* Esoterikbegriffs zu dem Ergebnis führt, dass dieser weniger im Kontext der europäischen Renaissance seinen Ursprung hat, sondern vielmehr das Produkt globaler Aushandlungsprozesse um Religionsgeschichte, Weltreligionen und ‚östliches Urweistum‘ gewesen ist, die etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekommen sind. Zu diesem Zweck schlägt er eine kulturwissenschaftliche Gegenstandsbestimmung vor und versteht Esoterik in diesem Sinne als *Identitätspositionierung* innerhalb des religiösen Diskurses. Diese lasse sich historisch anhand von Quellentexten nachweisen, sei jedoch als reine Identitätsmarkierung inhaltlich prinzipiell unbestimmt und in dieser Form von den jeweils verhandelten Konzepten des konkreten, sich stets im Wandel befindlichen, historischen Kontextes abhängig. Eine solche esoterische Identitätsmarkierung könne dabei erstmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachgewiesen werden, und zwar in Form eines dichten und internationalen diskursiven Netzwerks „mit der Theosophischen Gesellschaft und ihr verwandter Organisationen als Leitinstanzen“ (Bergunder 2008, 502). Es ist klar, dass die Theosophen dabei in massiver Weise an Konzepte anknüpften, die als religiöse Phänomene bereits vorher nachzuweisen sind. Doch die Positionierung als ‚esoterisch‘ lässt sich nicht weiter als bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen, „so dass die Rekonstruktion einer esoterischen Tradition nicht gleichbedeutend [ist] mit der Rekonstruktion gemeinsamer inhaltlicher Kernstücke“ (Bergunder 2008, 504). In diesem Sinne ist das historische Verständnis eines aktuellen religiösen Phänomens als ‚esoterisch‘ an eine „ununterbrochene Rezeptions- und Traditionslinie“ (Bergunder 2008, 502) gebunden, die sich bis zur globalen Theosophie des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen lässt – ein Forschungsfeld, das in allgemeinen Zügen bereits breit aufgearbeitet ist. Dies gilt für Kernbereiche des diffusen Feldes des *New Age*, wie Hanegraaff umfassend dargestellt hat (Hanegraaff 1996, 411–513), ebenso für Teile des Yoga, dessen Popularität außerhalb Indiens vor allem auf die intensive Auseinandersetzung Helena Blavatskys mit Swami Vivekananda (1863–1902) zurückzuführen ist, der als Gründervater des modernen Yoga gilt – ein Prozess, der in der Folgezeit auch zahlreiche weitere Theosophen in ihrem Denken prägte (Baier 1998, 117–143; Fuchs 2006, 165–168; Killingley 2014, 25).

Während vor diesem Hintergrund naturgemäß besonders Indien im Fokus der Rekonstruktion jener Aushandlungsprozesse um Esoterik und ‚Urweistum‘

1 Vgl. auch Hanegraaff 2013 und ältere.

gestanden hat, soll im Folgenden auch Bali als anschauliches Beispiel für die Genese esoterischen Wissens über die Welt angeführt werden.² Wie im indischen Kontext erweist sich auch hier der europäische Kolonialismus als unmittelbare Voraussetzung für die Entstehung solchen Wissens, als dieser ideologisch wie strukturell die Globalität religiöser Diskurse entscheidend beeinflusste und damit quasi eine Globalisierung der Religionsgeschichte eingeleitet hat (Bergunder 2011; 2014). Um zunächst den Gegenstand einer balinesischen Esoterik zu bestimmen, soll an den historisierenden Ansatz Bergunders angeknüpft werden: In diesem Sinne gelten solche religiösen Strömungen auf Bali als esoterisch, die mit jenen Diskursen verbunden sind, deren Herkunft rezeptionsgeschichtlich in der Theosophie des 19. Jahrhunderts zu verorten ist. Im Falle Balis betrifft dies erstens die augenscheinlich durch spirituelle Touristen auf die Insel getragene *New Age*-Welle, deren Konzepte zum Teil mit dem einheimischen Kontext, vor allem dem traditionellen Gesundheitswesen Balis, verschmolzen sind und damit die balinesische Esoterik im engeren Sinne repräsentieren. Es umfasst aber zweitens auch die Yoga-Bewegung, die in Balis Kulturhauptstadt Ubud beheimatet ist, in dieser Form jedoch fest in der Hand von US-Amerikanern zu sein scheint und bislang offensichtlich keinerlei Verbindungen zu traditionellen Plausibilitätssystemen eingegangen ist (Klingbeil 2012). Indes soll gezeigt werden, dass die dadurch nahegelegte Vorstellung der balinesischen Esoterik als ein im Kern ‚westliches‘ Importprodukt zu kurz greift; im Sinne des Bergunder’schen Paradigmas kann argumentiert werden, dass die Ansiedlung esoterischer Akteure, die zum Teil auch die Esoterisierung bestimmter Teile des religiösen Kontextes bedingt hat, nur möglich war, weil Bali bereits in der Kolonialzeit als Ort der globalen Religionsgeschichte konzeptionalisiert worden war – ein Vorgang, der früh auch Vertreter der *Theosophischen Gesellschaft* auf die Insel geführt hatte. Rezeptionsgeschichtlich kann die balinesische Esoterik damit als das Ergebnis weltweiter Diskurse angesehen werden, da auch der ‚traditionelle‘ Kontext Balis in gewisser Weise als Produkt globaler Aushandlungsprozesse interpretiert werden kann.

Am Beispiel des international sichtbarsten Vertreters der balinesischen Esoterik, dem im ostbalinesischen Karangasem ansässigen Guru Ratu Bagus, soll zunächst illustriert werden, wie konzeptuell ‚reibunglos‘ die Begegnung des *New Age* mit einem zunächst offenbar weitgehend im traditionellen Kontext Balis angesiedelten Phänomen ablaufen kann. Um diese ‚Reibungslosigkeit‘ zu erklären, will ich anschließend die Grundlagen der Genese einer esoterischen Konzeption Balis in der Kolonialzeit nachzeichnen – ein Vorgang, der Bali in den 1970er-

² Dies betrifft umso mehr auch den Gesamtkontext Niederländisch-Indiens, wo die Theosophie zeitweise sogar verbreiteter war als in Indien (Tollenaere 1996, 107). Vgl. auch weiter unten.

Jahren als Ziel des *New Age*-Tourismus plausibilisierte und auch als ‚Legitimation‘ für die Ansiedlung US-amerikanischer Yoga-Studios fungiert haben dürfte.

1 Das Beispiel *Ratu Bagus* als Exponent der balinesischen Esoterik

Die *Ratu Bagus*-Bewegung taucht bereits Ende der 1980er-Jahre auf der religiösen Landkarte Balis auf. Dennoch existiert bisher keinerlei empirische Forschung zu dem Phänomen; Aufschluss können daher lediglich bewegungseigene Buchpublikationen (bspw. Renard 2006; Williams 2008; Bachmann 2012), der Internetauftritt von *Ratu Bagus* sowie Videos geben, die auf der Internetplattform *Youtube* veröffentlicht wurden. Der Selbstbeschreibung zufolge erfuhr Ratu (eigentlich I Ketut Widnya [geb. 1949], ein ehemaliger Verwaltungsangestellter) eine „göttliche Vision“³ während der Meditation an den Hängen des heiligen Berges *Gunung Agung*, verbunden mit dem Auftrag, „das Leiden der Welt zu lindern“⁴ – ein Berufungserlebnis, das in dieser Form von zahlreichen traditionell-balinesischen Ärzten (*balian*) in Anspruch genommen wird (Hobart 2003, 23). Nach eigenen Angaben soll er in der Folgezeit durch spektakuläre Heilungen einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangt haben, der bald eine kleine Schar von einheimischen Schülern anzog.⁵ Der *Ratu Bagus*-Ashram im Osten Balis existiert wohl seit 1987 und wurde zunächst ausschließlich von balinesisch-stämmigen Anhängern aufgesucht (vgl. Williams 2008, 18). Im Jahr 1993 ‚entdeckte‘ jedoch der italienische Yoga-Lehrer Gino di Simone den Guru und lud ihn nach Italien ein (vgl. Renard 2006, 16f.). Eine erste Videoaufzeichnung des Ashrams stammt aus dem Jahr 1995, gedreht von der ersten italienischen Reisegruppe, die *Ratu Bagus* in Folge dieses Kontakts besucht. Hier sind ausschließlich balinesische, recht einfach gekleidete junge Männer zu sehen, die eine Art wilde ‚Schüttelmeditation‘ mit allerlei kampfsportähnlichen Techniken verbinden und ihre dadurch gewonnenen Kräfte durch die Abwehr von geworfenen Felsbrocken und Kokosnüssen demonstrieren.⁶ Zehn Jahre später präsentiert sich die Bewegung in einem völlig anderen Licht. Aufzeichnungen zeigen einen modernen Übungsraum, in dem zahlreiche europäische Touristinnen und Touristen (neben einigen gut gekleide-

³ <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus> (für alle Online-Quellen gilt: Zugriff am 07.07.2015).

⁴ <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

⁵ Vgl. <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

⁶ Vgl. http://www.youtube.com/watch?v=rsqG_gDVCVE.

ten Einheimischen) eine als „Shaking“ bezeichnete Meditationspraxis ausüben. Dies geschieht unter der behutsamen Anleitung des freundlich lächelnden Gurus, der (ganz im Gegensatz zum alten Video, auf dem er in Trainingshose und T-Shirt zu sehen ist) ein weißes, soutanenartiges Gewand trägt.⁷

Tatsächlich scheint sich *Ratu Bagus* zwischen 1995 und etwa 2005 von einem zunächst ausschließlich auf den lokalen Kontext begrenzten, dörflichen Phänomen zu einer globalen, transkulturellen Bewegung entwickelt zu haben, die vor allem Menschen in Europa, Australien und den USA zu ihren Anhängern zählt. Sie kombiniert in ihren Publikationen *New Age*-Konzepte wie „Energiefrequenz“ und „Biophotonen“ (Renard 2006, 7f.) mit Ansätzen der traditionellen balinesischen Medizin: In diesem Sinne praktiziert *Ratu Bagus* das bereits erwähnte *Shaking*, eine auch als „Yoga“ bezeichnete ekstatische Praxis, die die Praktizierenden in Einklang mit den ‚Schwingungen‘ der „original pure energy that created life“ bringen soll (vgl. Renard 2006, 7).⁸ Die Technik basiert dabei auf einem ganzheitlichen Verständnis von Gesundheit und knüpft damit offenbar auch an das traditionelle Konzept des *balian kebal* an – eines Heilers, dessen Fähigkeit vor allem darin besteht, dem Patienten „Stärke zu verleihen“ (Hobart 2003, 23):

„[D]iese Meditation [ist] eine wahrhaft lebensverändernde Praxis, die durch den Einfluss des Energie-Meisters Ratu Bagus ermöglicht wird. Die Lichtübertragung entzündet das Heilige Feuer, das in jedem Menschen verborgen liegt. Wenn dieses Licht auf unser eigenes Energiesystem trifft, wacht es auf, es erinnert sich an die uns inne liegende Fähigkeit zur Selbstheilung auf allen Ebenen, physisch, emotional, mental und spirituell.“⁹

Der Ashram auf Bali wird dabei als „Energiezentrum“ verstanden (Renard 2006, 16), Ratu selbst als eine Art Medium, das den Menschen mithilfe seines „radiographischen Blicks“ (Renard 2006, 8) auf den Weg der Heilung bringen kann, indem er die Blockaden durch ‚dunkle Energien‘ im Menschen lokalisiert. Die Bewegung, die nach eigenen Angaben bislang in 20 Ländern durch Koordinatoren und unzählige *Shaking*-Gruppen repräsentiert wird,¹⁰ unterhält bis heute den Ashram in Karangasem, der von etwa 50 balinesisch-stämmigen Anhängern betrieben und bewohnt wird, daneben jedoch auch zahlreiche Unterbringungsmöglichkeiten für Gäste bietet. Ratu Bagus konnte auf Einladung von Anhängern seit Mitte der 1990er Jahre bereits mehrere Europareisen unternehmen; regel-

⁷ Vgl. etwa <http://www.youtube.com/watch?v=0m3mwARgVho>.

⁸ Auf den ersten Blick ähnelt diese aktive Form der Meditation der *Osho Dynamic Meditation* – vermutlich ein Grund für die Tatsache, dass es sich bei einigen europäischen *Shaking*-Gruppen offensichtlich um ehemalige Osho-Anhänger handelt. Vgl. auch Bachmann 2012, 4f.

⁹ <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Bio+Energy+Meditation>.

¹⁰ Vgl. <http://www.ratubagus.com/English/Contacts+and+Groups>.

mäßige *Shaking Retreats* in zahlreichen westlichen Ländern sind die Folge dieser Bemühungen. In diesem Zusammenhang hebt *Ratu Bagus* auch nachdrücklich die globale Bedeutung Balis als eines Zentrums spiritueller Energie hervor: So sei der Ashram das häufige Ziel eines Regens aus ‚Energiekugeln‘ (sog. Geisterflecken, engl. *orbs*), die (durch zahllose Photographien dokumentiert) die herausragende spirituelle Bedeutung Balis demonstrieren sollen.¹¹ Auch die Lage des Ashrams am Fuße des *Gunung Agung* untermauert diesen Anspruch und wird häufig betont (Williams 2008, 7).

Die rasante Transformation und Ausbreitung von *Ratu Bagus* erstaunt: Wie war es möglich, dass sich eine (zunächst auf den engen Kontext ihres Dorfes begrenzte) recht obskur wirkende ‚Kampfsport‘-Gruppe junger, augenscheinlich eher der sozialen Unterschicht entstammender Männer innerhalb eines Jahrzehnts als globale esoterische Bewegung etablieren konnte, die nun vor allem Europäer, Australier und US-Amerikaner zu ihren Anhängern zählt? Die Antwort auf diese Frage liegt gewiss weniger in der konkreten Lehre und Praxis der Bewegung begründet, sondern dürfte vor allem der Tatsache geschuldet sein, dass *Ratu Bagus* (wie auch die Betreiber der balinesischen Yogastudios und Anhänger anderer esoterischer Strömungen) an spezifische Konzeptionen von Bali anknüpfen konnte, die bereits Jahrzehnte vor Gründung des Ashrams im internationalen Kontext kursierten und eng mit jenen Diskursen verknüpft sind, die seit der Kolonialzeit über den Charakter der balinesischen Religion und Identität geführt wurden. Um dieses globale Konzept von Bali als Hort esoterischen Wissens zu verstehen, ist es notwendig, sich zunächst mit der ‚Erfindung‘ eines balinesischen Hinduismus durch balinesische Intellektuelle in Auseinandersetzung mit der niederländischen Kolonialpolitik zu befassen: Dieser Vorgang bildet die unmittelbare Voraussetzung dafür, dass sich in der Folgezeit esoterische Ideen über Bali als Ort ‚indischer‘ Spiritualität vor allem in westlichen Esoterikerkreisen erst herausbilden konnten. Und schließlich dürften solche Ideen auch nicht ohne Auswirkungen auf das Selbstverständnis vieler Balinesen geblieben sein und könnten somit möglicherweise auch eine gewisse ‚Esoterisierung‘ des breiteren balinesischen Kontextes bedingt haben – eine Vermutung, die sich etwa mit dem Verweis auf *Ratu Bagus* als Vertreter einer dezidiert balinesischen Esoterik untermauern lässt.

¹¹ Vgl. <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Orbs++Lichtkugeln>.

2 Die balinesische Esoterik als Produkt der globalen Religionsgeschichte

2.1 „A Paradise Created“¹² – Bali als Spiegelbild westlich-kolonialer Orientvorstellungen

Die Idee von Bali als ‚Hort esoterischen Wissens‘ ist ohne die Politik der niederländischen Kolonialherren, die die Insel von 1908 bis 1942 regierten, nicht zu erklären. Bereits ab 1846 war Bali mit seiner sukzessiven Kolonialisierung zusehends zum Aushandlungsort von zahlreichen orientalistischen Vorstellungen über Religion und Gesellschaft geworden: Die einflussreiche These des britischen Orientalisten und Kolonialpolitikers Thomas Raffles (1781–1826), der Bali bereits 1817 als eine Art ‚Museum‘ der untergegangenen indisch-javanischen Staaten verstanden hatte (Raffles 1817, 61), veranlasste die Niederländer ab 1908 zu einer Politik, welche die soziale Struktur der Insel nach den Eroberungskriegen, in deren Verlauf ein großer Teil der balinesischen Aristokratie ausgelöscht wurde, nach indischem Vorbild zu reorganisieren suchte (Howe 2001, 21). Im Zentrum der Bemühungen stand dabei zum einen die Etablierung eines Kastensystems ähnlich dem indischen, indem die in Bali vorhandene Aufteilung der gesellschaftlichen Elite in drei Kasten (*brahmana*, *satria*, *wesia*, grob zusammenfassend auch *triwangsa* genannt) um eine vierte Kaste (*sudra*) ergänzt wurde, der nun der übrige, größte Teil der Bevölkerung zugerechnet wurde. Diese Politik bildete die Ursache für zahlreiche Konflikte um Status und Hierarchie innerhalb der balinesischen Gesellschaft, die zum Teil bis heute andauern, indem der Zugang zur *triwangsa*-Elite, der zuvor auch Angehörigen anderer Kreise prinzipiell möglich gewesen war, nun durch die Zementierung der Zugehörigkeit zu einer einheitlichen, unteren Kaste faktisch unmöglich gemacht wurde (Howe 2001, 22f.).

Für die Herausbildung einer balinesischen Identität zeichnete indes in erster Linie die Religionspolitik der Niederländer verantwortlich. So führte das Bild von Bali als ‚little India‘ zu der Überzeugung, dass die balinesische Religion als „legitime Ausprägung der hinduistischen Weltreligion“ (Picard 2004, 59) gegen Einflüsse seitens des Islams und Christentums geschützt werden müsse, um den sozialen Frieden auf der Insel zu sichern. Ausdruck gaben diesem Verständnis vor allem aufstrebende balinesische Intellektuelle, die als Verwaltungsbeamte und Schullehrer in niederländischen Diensten standen und an deren Ausbildungsstätten geschult worden waren. So gründete I Gusti Bagus Cakra Tanaya 1917 die

¹² Titel des Buches von Adrian Vickers (2012).

erste dezidiert ‚hinduistische‘ Organisation auf Bali, die sich dem Ziel verschrieben hatte, dem Einfluss des javanischen Islam Einhalt zu gebieten, der ebenfalls in Form einer religiösen Organisation auf Bali Fuß gefasst hatte. In der Folgezeit verhandelten zahlreiche religiöse Zeitschriften das Thema eines ‚balinesischen Hinduismus‘ (*agama Hindu Bali*): Während Angehörige der triwangsa-Elite vor allem die balinesische Prägung dieser Religion betonten, strebten die Vertreter der ‚commoners‘ (*jaba*) einen Hinduismus an, der sich an einem globalen (indischen) Hinduismus orientierte und sich seiner balinesischen ‚Verzerrung‘ weitgehend entledigen sollte. Was beide Gruppen indes einte, war die im balinesischen Kontext völlig neue Überzeugung, dass es sich bei den Balinesen um eine einheitliche Ethnie handelte, deren Lebensraum als „Feste des Hinduismus“ (Picard 2004, 61) mit einer (freilich umstrittenen) balinesischen Prägung eine religiöse Minderheit in einem islamischen Umfeld repräsentierte (Picard 2004, 59–64).

Großen Einfluss auf das balinesische Selbstverständnis übte in der Folgezeit auch die Idee von Bali als exotischem Paradies aus, die ab den 1930er-Jahren eine zunehmende Zahl von europäischen Künstlern, Bildungsreisenden und Touristen anzog. Neben Orientalisten des 19. Jahrhunderts, wie etwa dem deutschen Romantiker Rudolph Friederich, der sich der Erforschung indischer Einflüsse auf die balinesische Literatur verschrieben hatte (Wiener 1993, 93), prägte ab der Jahrhundertwende vor allem die zweite (zum Teil in Niederländisch-Indien geborene) Generation von Kolonialbeamten und Missionaren dieses Bild von Bali als Hort der „kulturellen und natürlichen Fruchtbarkeit“ (Vickers 2012, 113). Während Gelehrte wie Friederich oder der Niederländer Wolter Robert van Hoëvell (1812–1879) vor allem die brahmanische Elite als Hüter der balinesischen Kultur rezipierten, zeichnete diese neue Generation ein begeistertes Bild vom „eingeborenen Leben“ (Vickers 2012, 124) der einfachen Leute. Neben detaillierten Beschreibungen etwa des reichen künstlerischen Erbes oder der erotischen Gewohnheiten der Einheimischen zeugt besonders das Interesse für die soziale Struktur der balinesischen Dörfer von jener Begeisterung, indem diese von Autoren wie dem aus Leiden stammenden Kolonialbeamten Frederick Albert Liefriinck (1853–1927) als Verkörperung der „egalitären, wenn nicht gar demokratischen Natur der balinesischen Gesellschaft“ (Vickers 2012, 129) inszeniert wurden. Es verwundert kaum, dass die Kolonialverwaltung nach dem Massaker an der balinesischen Aristokratie im Jahre 1908, welches das Ende des balinesischen Hochkönigtums sowie den Beginn der niederländischen Herrschaft markierte und dabei internationale Proteste auslöste, auf Arbeiten wie die von Liefriinck oder van Hoëvells zurückgriff, um Bali ein neues, positives ‚Image‘ zu verschaffen (und damit freilich auch die eigenen Missetaten vergessen zu machen). So publizierte die niederländische Dampfschiffahrtsgesellschaft KPM bereits 1914 die ersten Touristenprospekte,

die die Insel als „Garten Eden“ anpriesen (Vickers 2012, 131). Zahllose Publikationen in Zeitschriften wie National Geographic, Bücher (etwa der 1937 erschienene internationale Bestseller *Liebe und Tod auf Bali* von Vicki Baum) und Filme lockten in den folgenden Jahrzehnten vor allem Touristen der oberen Mittelklasse, aber auch Künstler, Aussteiger und Sinnsucher wie den deutschen Maler Walter Spies (1895–1942) nach Bali, gefolgt von einer neuen Generation an Wissenschaftlern wie Margaret Mead (1901–1978), Gregory Bateson (1904–1980), aber gewiss auch noch Clifford Geertz (1926–2006), die die Insel mit einem dezidiert ethnologischen Interesse zu vermessen suchten (Vickers 2012, 130–175).

Einiges deutet darauf hin, dass auch esoterische Kreise von Anfang an zumindest indirekt die Konzeptionalisierung von Bali als genuin ‚hinduistischer‘ Gesellschaft mitbestimmten, die es nach indischem Vorbild in Anknüpfung an eine universale Weltreligion zu reformieren galt. So lässt sich argumentieren, dass die 1875 in New York gegründete *Theosophische Gesellschaft* einen nicht unerheblichen Einfluss auf indisch-hinduistische Reformbewegungen am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ausübte (Bergunder 2014, 404), nachdem 1878 zwei ihrer Begründer, die Deutsch-Russin Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) und der Amerikaner Henry Steel Olcott (1832–1907), nach Indien übergesiedelt waren. Grund für diesen Umzug war das Bestreben, „ganz im Sinne der romantischen Verklärung des ‚Ostens‘“ die Erforschung des „Urweistums‘ in seiner reinsten Form“ (Stuckrad 2004, 197) voranzutreiben, dessen Existenz die Theosophen in Indien und Tibet vermuteten. Dies geschah fortan im regen Austausch mit einheimischen Intellektuellen und religiösen Führern, als die Gesellschaft in der Folgezeit vor allem bei westlich-orientierten Angehörigen der gebildeten Mittelschicht regen Anklang fand, die das Modell eines indischen Hinduismus als prototypischer Religion des ‚mystischen‘ Ostens entscheidend mitprägen sollten (Bergunder 2014, 403f.). Dass sich dieser Diskurs nachhaltig auf die Konzeption des Hinduismus als universaler Weltreligion auswirkte, kann etwa an dem einflussreichen Anführer der indischen Unabhängigkeitsbewegung Mahatma Gandhi (1869–1948) demonstriert werden, der seine Idee der Wahrheit aller Religionen oder der religiösen Toleranz als ‚traditionellem‘ Wesenszug des Hinduismus in intensiver Auseinandersetzung mit theosophischem Schrifttum gewonnen hatte (Bergunder 2005).

Trotz der konzeptuellen Fokussierung auf den indischen Kontext handelte es sich bei dem theosophisch-esoterischen Diskurs über die indische Religion von Anfang an um ein globales Phänomen. Dafür spricht weniger die Tatsache, dass in den indischen Logen sowohl Europäer als auch Inder organisiert waren, sondern vielmehr der Umstand, dass die *Theosophische Gesellschaft* spätestens ab der Wende zum 20. Jahrhundert in zahlreichen Ländern rund um den Globus an Popularität gewonnen hatte; dadurch übte sie einen nicht unerheblichen Einfluss

auf den globalen Religionsdiskurs aus – in Anknüpfung an koloniale Aushandlungsprozesse über den ‚Westen‘ und den ‚Osten‘ (Bergunder 2014, 402–404). Besonders stark waren die Theosophen dabei in Niederländisch-Indien vertreten: So waren in den Logen der Gesellschaft, die ab 1885 auf Java gegründet worden waren, im Jahre 1930 (neben Javanern, Chinesen und Indern) fast ein halbes Prozent aller Niederländer auf dem Archipel organisiert – der höchste Anteil an Angehörigen einer Kolonialmacht weltweit (Tollenaere 1996, 107). Zwar ist ein direkter Einfluss theosophischen Gedankenguts auf die niederländische Kolonialpolitik bislang nicht untersucht, doch könnte der große Anteil an hohen Regierungsbeamten (Tollenaere 1996, 109–114) unter den Mitgliedern darauf hindeuten, dass theosophische Hinduismus- und Orientvorstellungen zumindest indirekte Auswirkungen auf die Konzeption von balinesischer Religion durch die Kolonialherren hatten.¹³ Eine zweite Verbindung lässt sich ziehen, wenn man bedenkt, dass die oben genannten, von westlich gebildeten balinesischen Intellektuellen gegründeten und kontrollierten religiösen Gesellschaften, die in den 1920er und 1930er Jahren die Ausprägung eines balinesischen Hinduismus entscheidend vorantrieben, in Verbindung mit reformhinduistischen Kreisen in Indien standen, die ja wie erwähnt stark durch die Ideen der *Theosophischen Gesellschaft* geprägt waren; so verbrachte 1927 der zunächst auf Betreiben der Niederländer nach Bali eingeladene indische Dichter und Reformler Rabindranath Tagore (1861–1941) einige Zeit auf der Insel (Bakker 1993, 36) und schlug anschließend die Einladung indischer Brahmanen vor, die die „Hindu Renaissance“ auf Bali voranbringen sollten (Ramstedt 2008, 1239); 1933 erschien die erste indonesische Übersetzung der *Bhagavad Gita*, die im balinesischen Kontext bislang weitgehend unbekannt gewesen (Bakker 1993, 42f.), in Indien jedoch im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zur zentralen Schrift des Hinduismus avanciert war (Bergunder 2006).

Diese Einbindung des balinesischen Kontextes in den globalen Religionsdiskurs führte dazu, dass Theosophen bereits wenige Jahre nach der Etablierung der niederländischen Kolonialherrschaft auch *in persona* nach Bali kamen, wengleich mit diesen Besuchen noch keine größeren Auswirkungen auf den lokalen Kontext nachgewiesen werden können: Im Jahre 1915 hielt sich der javanische Theosoph Mas Djono kurzzeitig in Bali auf, gefolgt von dem Prinzen Mangkoe Negoro VII; von 1918 bis 1921 bereiste der Javaner Raden Mas Soetatmo Soerikoesoemo die Insel und attestierte der Bevölkerung eine „reineren Spiritualität“ als den Javanern (Tollenaere 2004, 41); 1934 verbrachte schließlich auch der General-

¹³ Ausführlich dokumentiert ist indes der direkte Einfluss der *Theosophischen Gesellschaft* auf die Arbeiter-, National- und Frauenbewegung in Niederländisch-Indien (siehe Tollenaere 1996).

sekretär der *Nederlandsch-Indische Theosophische Vereeniging* Van Leeuwen seine Ferien auf Bali (Tollenaere 2004, 41f.). Und als drei Jahre später Raden Mas Koesoemodihardjo einen theosophischen „propaganda trip“ nach Bali unternahm (Bakker 1993, 43), um in Kontakt mit reformerischen Kreisen vor Ort zu treten, konnte er von einer balinesischen Loge mit immerhin 16 Mitgliedern berichten, die unter der Leitung des Aristokraten I Goesti Ketoet Djelantik (offenbar ein Abkömmling der vormals bedeutenden nordbalinesischen Dynastie von Buleleng) stand (Tollenaere 2004, 42). Über die weiteren Auswirkungen dieses Besuchs ist nichts bekannt;¹⁴ Koesoemodihardjo konstatierte jedoch ein „großes Interesse an der Theosophie“ und betonte, dass die „Dogmen der Theosophie viel mit den Lehrsätzen der *lontar*¹⁵ gemeinsam haben, die es dort gibt“ (Bakker 1993, 43). Etwa zur selben Zeit kursierte bereits die indonesische Übersetzung einer Vorlesung der vormals einflussreichen Theosophin Annie Besant (1847–1933) auf der Insel, die sich mit *bhakti*, also dem Konzept einer persönlichen Hingabe zu Gott, beschäftigte und von der Loge in Batavia herausgegeben worden war (Bakker 1993, 43).

2.2 Die Popularisierung von ‚Esoteric Bali‘

Es überrascht wenig, dass der Prozess der Genese eines balinesischen Hinduismus bereits früh Vertreter der Theosophie auf den Plan rief; so bot die koloniale Konzeption von Bali als substantiell ‚indischer‘ Kultur zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Theosophie des frühen 20. Jahrhunderts, und selbst die *lontar*-Texte, die in der Regel den lokalen Kontext der vorkolonialen Zeit repräsentieren, wurden (ganz im Lichte der neuen Interpretation der balinesischen Kultur) als mit den Lehren der *Theosophischen Gesellschaft* übereinstimmend rezipiert.

Es sollten allerdings noch drei Jahrzehnte vergehen, ehe esoterische Ideen über Bali einen größeren Wirkungskreis entfalten konnten. Auslöser für diese Entwicklung war eine neu aufgeflammete Balibegeisterung in den USA und in Europa, die auf „Einflüsse asiatischer Religionen auf die Populärkultur der sechziger Jahre“ (Knoblauch 2009, 110) im Rahmen der *New Age*-Welle zurückzuführen war: Diese weitete den esoterisch-theosophischen Diskurs des späten 19. und

¹⁴ Bakker stellt fest, dass die balinesischen Reformer jener Zeit nur mit sehr wenigen Ausnahmen auf Autoren der *Theosophischen Gesellschaft* verweisen (Bakker 1993, 44).

¹⁵ Als *lontar* werden die Palmblattmanuskripte bezeichnet, die das literarische Erbe Balis enthalten. Es handelt sich dabei teils um Königs- und Familienchroniken (*babad*), teils um literarische Texte (*kidung* oder *kekawin*), vor allem aber auch um metaphysisch-spekulative (*tutur*) sowie liturgische Schriften (Wiener 1993, 82–84).

frühen 20. Jahrhunderts auf breitere Kreise der Bevölkerung in den westlichen Ländern aus und verursachte so einen regelrechten Boom des spirituellen Tourismus (Timothy und Conover 2006).

Es verwundert daher kaum, dass das neu erwachte Interesse an ‚östlicher‘ Spiritualität des *New Age* auch bald das ‚indische‘ Bali ins Blickfeld rücken sollte.¹⁶ Entscheidend für den Erfolg einer neuerlichen esoterischen Lesart von Bali war indes der gezielte Aufbau eines internationalen Massentourismus ab etwa 1965 durch die indonesische Zentralregierung in Jakarta, welcher der Insel nach Jahrzehnten der ökonomischen Stagnation und des politischen Chaos einen unvergleichlichen Aufschwung bescheren sollte (Picard 1997). Nachdem sich das Konzept eines Pauschal-Luxustourismus zunächst als wenig erfolgreich erwiesen hatte, strebte man in der Folgezeit das Angebot einer „persönlicheren Erfahrung Balis“ (Vickers 2012, 254) in Form eines kulturellen Individualtourismus (*pariwisata budaya*) an. Ausdruck dieses neuen Konzepts waren u. a. die Heerscharen vornehmlich US-amerikanischer Hippies, die – von der *New Age*-Welle getragen – in den frühen 1970er Jahren auf die Insel kamen und in einfachen Bungalow-Unterkünften (*losmen*) vor allem im südbalinesischen Kuta residierten, um den *Balinese way of live* zu erkunden. „Diese jungen Leute, die ein Interesse an indischen Gurus sowie am Drogenkonsum hegten, um Erleuchtung zu erlangen“ (Vickers 2012, 256), re-iterierten das koloniale Konzept von Bali als ‚hinduistischem‘ Paradies, indem sie es einmal mehr zum Bewahrer ‚alter Wahrheiten‘ stilisierten. Damit wiederholten sie – ohne freilich direkt an die theosophische Szene auf Bali anzuknüpfen – die Deutung des ‚indisch‘-balinesischen Kontextes als Hort esoterischen, ‚östlichen‘ Wissens, wie sie javanische Theosophen schon dreißig Jahre zuvor auf der Insel zu implementieren versucht hatten. In diesem Sinne können sie (zumindest indirekt) auch auf Bali als „Erben der Theosophie“ (Vickers 2012, 256) angesehen werden.

Unterstützung erhielt diese neuerliche esoterische Deutung von Bali in gewisser Weise auch durch die Religionspolitik der Republik Indonesien ab 1945. Diese knüpfte die Anerkennung und damit politische Duldung einer ‚Religion‘ (*agama*) an Kriterien, die einerseits dem Streben nach politischer Stabilität im Vielvölkerstaat geschuldet, andererseits aber dem Vorbild der monotheistischen Religionen (allen voran des Islam) nachgebildet waren: Während in den fünf Prinzipien der indonesischen Verfassung (*Pancasila*) lediglich der „Glaube an eine einzige große

16 Sicherlich hatten auch die Arbeiten Gregory Batesons (1904–1980), der in den 1930er-Jahren als einer der ersten Ethnologen in Bali geforscht hatte und seine letzten Lebensjahre in San Francisco verbrachte, einen gewissen Einfluss auf dortige *New Age*-Kreise und erklären möglicherweise deren Bali-Begeisterung. Nichtsdestotrotz stand Bateson dieser Bewegung stets kritisch gegenüber.

Gottheit (*ketuhanan yang maha esa*) zum Zentrum der indonesischen Staatsphilosophie“ gemacht wurde (Franke und Gotterbarm 2008, 219f.), knüpfte das Religionsministerium (*Departemen Agama*) die Anerkennung einer Religion darüber hinaus an den Status einer Buchreligion (Franke und Gotterbarm 2008, 220) sowie an das Kriterium, „international ausgerichtet“ und gleichzeitig „unter mehreren Ethnien Indonesiens verbreitet“ zu sein (Hutter 2008, 130), um Verbindungen zwischen religiöser und ethnischer Identität (wie etwa im Falle Balis) aufzubrechen. Um den Status ihrer Religion als *agama* sicherzustellen, propagierten balinesische Intellektuelle und Politiker in der Folgezeit daher in massiver Weise das Bild von Bali als im Kern hinduistischer Gesellschaft und betonten dabei vor allem das indische Erbe ihrer universalen ‚Weltreligion‘ (Picard 2011, 123–130). So verwundert es kaum, dass Organisationen wie die *Parisada Hindu Dharma Indonesia* (PHDI), die 1964 im Anschluss an die Anerkennung des Hinduismus als repräsentatives Organ aller Hindus im Staat gegründet worden war, seit jeher im Austausch mit reformhinduistischen Kreisen in Indien stehen (Ramstedt 2008; Somvir 2004) – ein Umstand, der ja auch die religiösen Reformgesellschaften der Vorkriegszeit ausgezeichnet hatte. In diesem Sinne kann mit einiger Plausibilität von einer Kontinuität zwischen den Diskursen um balinesische Religion und Identität während der Kolonialzeit und dem Prozess der Institutionalisierung eines indonesischen (und faktisch vor allem balinesischen¹⁷) Hinduismus als Ergebnis der indonesischen Religionspolitik ab 1945 gesprochen werden. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, weshalb die Idee von ‚Esoteric Bali‘ zu Beginn der 1970er Jahre so schnell an Popularität gewinnen konnte, als die *New Age*-Touristen mit ihren spirituellen Konzepten an Plausibilitätsmuster anknüpfen konnten, die bereits seit Jahrzehnten den Diskurs über Bali strukturieren.

3 Esoterik als Gegenbewegung zur ‚Traditionalisierung‘ des balinesischen Hinduismus?

Es ist anzunehmen, dass die zunehmende Popularität einer esoterischen Konzeption von Bali unter Touristen und anderen Bali-Reisenden seit den 1970er Jahren

17 Tatsächlich war die PHDI bis zu ihrer Aufspaltung im Jahre 2007 stark von balinesischen *trivangsa*-Angehörigen dominiert, was vermutlich vor allem der Tatsache geschuldet sein dürfte, dass der mit Abstand größte Teil der indonesischen Hindus auf Bali lebt (Hutter 2008, 129).

nicht ohne Auswirkungen auf den balinesischen Kontext geblieben ist: Kaum dokumentiert ist das komplexe Geflecht an Akteuren, Netzwerken und Ideen, die in der Folgezeit Bali als Hort esoterischen Wissens inszenierten; esoterische Literatur und Webseiten, aber auch gänzlich ‚klassische‘ Reiseführer und Internet-Reisetagebücher zeugen von der anhaltenden Beliebtheit Balis als Ziel spiritueller Weisheitssucher – ein Trend, der (wie bereits erwähnt) etwa mit dem Film *Eat Pray Love* auch noch in jüngster Zeit Eingang in die populäre Massenkultur gefunden hat. Neben *Ratu Bagus* und der Yoga-Bewegung erfreuen sich darüber hinaus besonders Schamanen und Naturheiler anhaltender Beliebtheit. Diese operieren ebenfalls in Anknüpfung an die traditionelle balinesische Medizin (Hobart, Ramseyer und Leeman 1996, 174–200) und bieten ihre Dienste inzwischen teilweise auch international über das Internet an¹⁸ – ein Phänomen, das wie die Yoga-Bewegung vor allem durch die Entwicklung eines spirituellen Wellness-Tourismus seit den 1980er Jahren an Bedeutung gewonnen hat (Stausberg 2011, 130–134).¹⁹

Im Gegensatz dazu hat sich der balinesische Hinduismus (nach seiner Universalisierung/Indisierung unter der Politik der Niederländer sowie der Republik Indonesien nach 1945) seit der demokratischen Öffnung Indonesiens teilweise relokalisiert und traditionalisiert: So führten etwa der verstärkte Zuzug javanischer Immigranten aufgrund der Finanzkrise von 1997 sowie die islamistisch motivierten Terroranschläge von 2002 und 2005 in Balis Touristenhochburg Kuta zu einer Rückbesinnung auf den vermeintlich genuin balinesischen Charakter und damit zur Anknüpfung an ethnisierende Deutungen der auf der Insel verbreiteten Religion, als vor allem in Kreisen der traditionellen Eliten eine Bedrohung der balinesischen Identität durch äußere Einflüsse befürchtet wurde. Und während sich das bis dato zentrale Sprachrohr der Hindus in ganz Indonesien, die in Jakarta angesiedelte PHDI, nach der Abdankung des Diktators Soeharto im Jahre 1998 nun vollends aller politischen Einflüsse (vor allem der *triwangsa*-Eliten Balis) zu entledigen gedachte, strebte die *Parisada Bali* als regionaler Arm der PHDI eine Traditionalisierung ihrer Religion im Sinne der balinesischen Brahmanen an, was 2007 schließlich zu einer Aufspaltung der PHDI führte (Picard 2011, 130–137).

Vor diesem Hintergrund hat Manfred Hutter angemerkt, dass indische, universalistische Hindubewegungen wie etwa *Sai Baba*, *Brahma Kumaris* oder ISKCON, die auf Bali bereits ab 1980 Fuß fassen konnten, in den letzten Jahren

¹⁸ Vgl. etwa <http://balishaman.com>.

¹⁹ Ein weiterer Diskurs ist der um die vor allem in Indien verbreiteten Palmlattbibliotheken, in denen angeblich Jahrtausende altes Wissen zu jedem Besucher aufbewahrt wird. Auch in Bali existiert neuerdings eine solche Bibliothek (Drewes 2011).

zur ‚Erfindung‘ einer dritten Art von Hinduismus geführt haben (Hutter 2008, 136). Tatsächlich lässt sich das Aufkommen dieser neuen Bewegungen einerseits durch die verbreitete Unzufriedenheit mit der traditionalistischen, formalisierten *adat*-zentrierten Religiosität der *Parisada Bali* erklären, der vor allem von Seiten vieler ‚commoners‘ die Fixierung auf unpersönliche Rituale und teure Opfergaben sowie die Einbettung in eine rigide Kastenordnung vorgeworfen wird (Howe 1999, 129). Auf der anderen Seite bot auch das universalistische Konzept von *agama Hindu*, wie es die PHDI vertritt, kaum Anknüpfungspunkte für balinesische Gläubige, als deren Theologie von vielen als zu abstrakt, unpersönlich und zudem ohne jede Verbindung zur tatsächlichen rituellen Praxis in den Tempeln empfunden wird (Howe 1999, 131). Diese zweifache Kritik wird von Bewegungen wie *Sai Baba* in der Weise kompensiert, dass sie (als Gegenpol zur traditionellen, stark ritualisierten *adat*-Religiosität) zum einen an der universellen Ausrichtung des Hinduismus festhalten, wie sie auch die PHDI vertritt. *Agama Hindu* wird damit, im Rahmen einer weitgehend egalitären und universalistischen Theologie, zum „lockeren Sammelbegriff [...], in dem der ethnische Pluralismus [Indonesiens] einschließlich seiner verschiedenen religiösen Vorstellungen Platz hat“ (Hutter 2008, 136). Zum anderen ermöglicht diese Bewegung ihren Anhängern eine individuelle und erfahrungsbezogene Spiritualität, die sich in der persönlichen Beziehung zu ihrem Begründer und Guru Sathya Sai Baba (1926–2011) äußert, der mit seiner beanspruchten Wundertätigkeit auch ganz konkret die Sphäre des Göttlichen in den Alltag der *devotees* integriert (Howe 1999, 127–130). Die universalistischen Hindubewegungen sind auf Bali (mit Ausnahme von ISKCON) darüber hinaus seit jeher ein Phänomen der urbanen und z. T. universitär gebildeten Mittelschicht gewesen, die mit ihrem Lebensstil besondere Anknüpfungspunkte an diese Art von Spiritualität gefunden zu haben scheint (Howe 1999, 126 f.). Anders als im Fall der traditionellen, dörflich organisierten *adat*-Religiosität ist die Zugehörigkeit zu Bewegungen wie *Sai Baba* nicht durch Herkunft, sozialen Status oder Kastenzugehörigkeit geregelt, sondern steht prinzipiell jedem Individuum offen. Dazu gesellt sich der informelle Charakter der Mitgliedschaft, als keine Mitgliederregister geführt werden und auch die Bewegung selbst wenig institutionalisiert ist, sondern eher in Form von losen Netzwerken existiert (Howe 2001, 163–198). Auch die internationale Ausrichtung kommt gewiss dem globalisierten Lebensgefühl vieler Städter entgegen, die eine individualisierte Frömmigkeit darüber hinaus gut in ihren modernen Arbeitstagen integrieren können.

In ihrer internationalen Ausrichtung, ihrer erfahrungsbezogenen, individuellen Spiritualität und der zumeist informellen Organisation ähneln die indischen, universalistischen Hindu-Bewegungen dabei indes auf frappierende Weise den esoterischen Bewegungen auf Bali. So betont auch *Ratu Bagus* in Publikationen

stets die Internationalität und Offenheit der Bewegung; dabei wird den Darstellungen einzelner Mitglieder, die von ihren persönlichen Wegen zu spirituellem und physischem Heil erzählen, ein großer Raum zugestanden – unter beständigem Verweis auf die ganz konkrete, körperliche Erfahrung göttlicher Energien im Rahmen der *Shaking-Praxis* (Renard 2006; Williams 2008). Vor diesem Hintergrund drängt sich daher die Frage auf, ob die zunehmende Popularität esoterischer Bewegungen auf Bali (nicht zuletzt unter Balinesen selbst²⁰) nicht an derselben diskursiven Schnittstelle angesiedelt ist – dem Konflikt zwischen der traditionellen Elite in den balinesischen Dörfern (*desas*) und einer neuen, zum Teil akademisch gebildeten und urbanen Bevölkerungsschicht, die aufgrund ihres ‚globalisierten‘ Selbstverständnisses nicht länger bereit ist, den traditionellen *adat*-Autoritäten blind Gehorsam zu leisten. Diese ‚globalisierte‘ Anhängerschaft verkörpert ebenso wie die spirituellen Touristen (und ganz im Gegensatz zur ‚traditionellen‘ Religiosität) das Prinzip des „spirituellen Wanderers“ (Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009, 31), der den Weg zum geistigen Heil (wie etwa auch im Fall der *Sai Baba*-Bewegung) vor allem als individuelle religiöse „Selbstermächtigung“ (Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009, 45) versteht, und in dessen Werteuniversum der „Erfahrungsdimension“ des Körperlichen eine zentrale Bedeutung zukommt (Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009, 50–59).

In dieser Form knüpfen die esoterischen Bewegungen auf Bali möglicherweise an zwei ineinandergreifende, allgemeinere Tendenzen an, die im balinesischen Kontext beobachtet werden können: Das ist zum einen der Versuch von Bevölkerungsgruppen, die traditionell nicht der *triwangsa*-Elite angehören, mit alternativen Narrativen eigene Elite-Ansprüche oder aber die völlige Auflösung der überkommenen hierarchischen Ordnung zu legitimieren; Beispiele dafür sind etwa die *warga*-Gruppen, die einen ethnischen und religiösen Sonderstatus über alternative Abstammungsnarrative beanspruchen (Pitana 1999), die genannten egalitären Hindu-Bewegungen oder eben esoterische Gruppen mit ihrem Anspruch auf das Wissen um universale, zeitlose Wahrheiten, das jedem Menschen prinzipiell gleichermaßen zugänglich ist. Bei Ratu Bagus findet indes auch der ‚alternative‘ Eliteanspruch Ausdruck, und zwar in der Behauptung, trotz seiner einfachen Herkunft den Status eines „balinesisch-hinduistische[n] Priester[s]“

20 Bachmann (2012) berichtet, dass es sich bei etwa der Hälfte der Teilnehmer der regelmäßigen *Shaking*-Einheiten, die im *Ratu Bagus*-Ashram auf Bali abgehalten werden, um Balinesen handelt, die „aus der Umgebung und von der ganzen Insel“ kommen (Bachmann 2012, 6). Zur Verbreitung esoterischer Bewegungen unter Balinesen gibt es ansonsten bislang keinerlei Untersuchungen. Vor diesem Hintergrund unterstreicht die thesenhafte Argumentation im Folgenden nur die Notwendigkeit einer weitergehenden Erforschung der balinesischen Esoterik.

innezuhaben (Bachmann 2012, 4): „Obwohl er nicht in die Kaste der Brahmanen geboren wurde, bekam Ratu 2007 die Einladung, brahmanischer Priester der höchsten Kaste zu werden, als Anerkennung seiner großen Heilkräfte und dafür, sein Leben der Heilung der Menschheit zu widmen.“²¹ Der informelle, unverbindliche Charakter von *Ratu Bagus* und anderer esoterischer Strömungen auf Bali unterstützt dabei zusätzlich die Universalität ihres Anspruchs und demonstriert gleichzeitig die prinzipielle Zugänglichkeit für jedes Individuum unabhängig von Herkunft, Wohlstand²² oder Kastenzugehörigkeit – ein Angebot, das gewiss konträr zu den geschlossenen Strukturen brahmanischer Priesterschaften und traditionell-dörflicher Tempelgemeinschaften steht. In diesem Sinne betont der Guru in der oben bereits angerissenen Darstellung seines Lebenswegs auch wiederholt die prekären Verhältnisse seiner Herkunft und das mehrmalige Scheitern seiner Versuche, ein gesellschaftlich akzeptiertes Leben zu führen. Auch als er sich schließlich als Landwirt „am Fuße des Heiligen Bergs Agung“²³ ansiedelt, ist sein Umfeld von Armut gekennzeichnet: „Sie hatten keinen Zugang zu sauberem Wasser, gesundheitlicher Versorgung oder angemessener Schulbildung. Lebensbedrohliche Krankheiten begleiteten ihr Leben.“²⁴ Vor diesem Hintergrund ist bereits das für diese Zeit beanspruchte Bestreben Ratus, „den Menschen zu helfen, sich selbst zu heilen“²⁵, durchaus im Sinne eines emanzipatorischen Programms interpretierbar. Und auch wenn sich durch den augenscheinlichen Wandel seiner Anhängerschaft die persönliche Ausgangslage eines großen Teils der Ashram-Besucher verschoben haben dürfte²⁶, so ist die in der Selbstbeschreibung des Gurus propagierte Losung sicherlich ebenfalls ein plausibler Anknüpfungspunkt für die oben erwähnte individuelle (und, in Bezug auf die standardisierte und hierarchische *adat*-Orthopraxie, emanzipatorische) religiöse Selbstermächtigung des „spirituellen Wanderers“ (Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009, 31):

21 <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

22 Die Unterweisungen und das Yoga-Training im *Ratu Bagus*-Ashram sind zumindest für balinesisch-stämmige Anhänger kostenlos (Williams 2008, 18).

23 <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

24 <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

25 <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

26 Selbstzeugnissen zufolge stammt ein Teil der im Ashram lebenden Personen und Familien aus ökonomisch und sozial prekären Verhältnissen (Renard 2006, 15–17; <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>). Howe (1999) stellt ebenfalls einen signifikanten Anteil an armen und ungebildeten Anhängern Sathya Sai Babas auf Bali fest, lässt diese Beobachtung jedoch ansonsten unkommentiert. Offensichtlich üben Bewegungen wie *Sai Baba* oder *Ratu Bagus* gerade auch auf Menschen am Rande der Gesellschaft eine integrative und emanzipatorische Anziehungskraft aus.

„Ratu wurde die Macht gegeben, göttliches Licht in unsere Körper zu strahlen und damit unseren göttlichen Funken, unser inneres heiliges Feuer, das unseren Körper und unseren Verstand reinigt, wieder aufleben zu lassen. Mit unendlicher Geduld und Sanftmut überträgt er das Licht in unsere Seelen, damit wir uns entsinnen, wer wir wirklich sind.“⁴²⁷

Zum anderen knüpft die Esoterisierung aber auch an das bereits in den fünf Grundlagen (*Pancasila*) der indonesischen Verfassung angelegte Streben nach Harmonie (*harmoni*) im Angesicht der kulturellen und religiösen Vielfalt des Archipels an (Franke 2006, 70–80) – eine Tendenz, die sich etwa als spontane Reaktion auf die Terroranschläge in Kuta in breiten Kreisen der balinesischen Öffentlichkeit zeigte (Pringle, 204 f.). So wurde im *Ratu Bagus*-Ashram eine monatliche Feuerzeremonie an Neumond abgehalten, die „normalerweise von weit über 200 Menschen verschiedener kultureller und religiöser Hintergründe besucht wird; das Feuer schafft dabei einen neutralen Ort für alle Menschen, die sich in Harmonie versammeln“ (Williams 2008, 9).

4 Ausblick: ‚Esoterisierung‘ der balinesischen Identität?

Doch wie steht es um die Diffusion esoterischer Konzepte in einen weiteren, über die esoterischen Bewegungen hinausreichenden Kontext? Es ist durchaus vorstellbar, dass die Idee von ‚Esoteric Bali‘ als spirituellem Zentrum auch auf das Selbstbild vieler Balinesen Auswirkungen hat, die selbst keiner esoterischen Bewegung nahe stehen. Tatsächlich hatte sich ja schon der Theosoph Koesoemodihardjo bei seinem Bali-Besuch dezidiert an reformhinduistische Kreise gewandt (Bakker 1993, 43), und es liegt durchaus nahe anzunehmen, dass der Einfluss der *Theosophischen Gesellschaft* auf den globalen Diskurs über ‚Hinduismus‘ und ‚östliche Spiritualität‘ auch und gerade auf Bali ideale Passformen für esoterische Konzepte in den Identitätsdiskursen traditionell ‚hinduistischer‘ Kreise geschaffen hat. Darüber hinaus macht der Umstand, dass die balinesische Esoterik vor allem Touristen aus Europa, Australien und den USA auf die Insel zieht, eine gewisse ‚Esoterisierung‘ des Konzepts von *kebalian* oder *agama Hindu Bali* wahrscheinlich: So hat Michel Picard gezeigt, dass die konzeptionelle Genese einer balinesischen ‚Kultur‘ seit Beginn der Kolonialzeit eng verknüpft war mit dem Kulturtourismus, der ja bereits in den 1920er-Jahren an Fahrt gewonnen hatte (Picard 1997). So habe gerade die

27 <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ratu+Bagus>.

Idee, ausländischen Besuchern Einblicke in die balinesische ‚Kultur‘ zu verschaffen, erst zur Herausbildung derselben geführt, als hier zum ersten Mal eine Entscheidung darüber getroffen werden musste, was als Ausdruck einer genuin balinesischen Identität präsentiert werden sollte – und was nicht (Picard 1997, 183 f.). Dabei war es jedoch notwendig, Elemente wie etwa das höfische Tanztheater aus ihrem rituellen Kontext und den religiösen Narrativen herauszulösen, um sie den Touristen verständlich und unterhaltsam zu gestalten (Picard 1997, 190 f.). Picard spricht im Zusammenhang mit dieser Herausbildung einer ‚ent-religionisierten‘ Kategorie von ‚Kultur‘ im balinesischen Kontext von der andauernden „touristification“ der balinesischen Identität (*kebalian*), als die Genese der balinesischen ‚Kultur‘ von Anfang an fest mit dem Tourismus verbunden war (Picard 1997, 183).

Vor diesem Hintergrund lässt sich annehmen, dass auch esoterische Ideen mit einiger Wahrscheinlichkeit Einzug in das Konzept einer balinesischen ‚Kultur‘ gehalten haben, da ‚Esoteric Bali‘ spätestens seit der *New Age*-Welle als Bild unter Touristen verbreitet ist und nicht nur von esoterischen Bewegungen wie *Ratu Bagus* und Yogazentren bedient werden dürfte; so sind etwa Elemente des alternativen Gesundheitssektors und Yoga (wie auch hierzulande) zu festen Standbeinen des auf Bali äußerst wichtigen Wellness-Sektors geworden, der dort nicht allein durch große *Spa Resorts*, sondern vor allem durch unzählige kleine Massage- und Beauty-Salons vertreten ist. Auch das *Bali Tourism Board*, ein Zusammenschluss mehrerer großer Tourismusorganisationen, bewirbt Bali mit einer „spirituellen Verbindung zwischen Mensch und Gott“²⁸ und lobt die „reiche und tief spirituelle Kultur“ der „Insel der Götter“²⁹ – ein Bewusstsein, das sich in ähnlicher Form beispielsweise auch bei *Ratu Bagus* nachweisen lässt, etwa in der Betonung der herausragenden Bedeutung des *Gunung Agung*:

„Oft auch als Shivas Berg bezeichnet, gilt er als das spirituelle Herz der Insel. [...] Der Berg ist Ratu sehr wichtig und heilig, da er eine tiefgreifende energetische Verbindung mit ihm hat. [...] Viele Ashrambesucher fühlen sich dorthingezogen und erklimmen Mount Agung. Dabei kommt es häufig zu fundamentalen transformierenden Erfahrungen.“³⁰

Vor diesem Hintergrund liegt die Vermutung nahe, dass diese (gewiss nicht neue) Idee von Bali als einem Zentrum der Spiritualität zum festen Bestandteil der identitätsstiftenden Narrative vieler Balinesen geworden ist und damit – im Zuge der von Picard herausgestellten *touristification* der balinesischen ‚Kultur‘ – das Verständnis von *kebalian* ein gehöriges Stück weit mitgeprägt hat.

²⁸ Vgl. <http://www.bali-tourism-board.com/about-bali>.

²⁹ Vgl. <http://www.bali-tourism-board.com/about-bali/bali-tourism-board-get-a-taste-of-paradise-in-bali>.

³⁰ <http://www.ratubagus.com/Deutsch/Ashram+in+Bali>.

Bibliographie

- Bachmann, Adi. 2012. *Om Swastiasu, Ratu Bagus*. München: BookRix.
- Baier, Karl. 1998. *Yoga auf dem Weg nach Westen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bakker, Frederik Lambertus. 1993. *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals: Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam: VU University Press.
- Bergunder, Michael. 2005. „Gandhi, Esoterik und das Christentum.“ In *Esoterik und Christentum: Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Helmut Obst zum 65. Geburtstag*, hg. v. Michael Bergunder und Daniel Cyranka, 129–148. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bergunder, Michael. 2006. „Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert: Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus.“ In *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland*, hg. v. Michael Bergunder, 187–216. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Bergunder, Michael. 2008. „Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung.“ In *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk, 477–507. Tübingen: Niemeyer.
- Bergunder, Michael. 2011. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19:3–55.
- Bergunder, Michael. 2014. „Experiments with Theosophical Truth: Gandhi, Esotericism, and Global Religious History.“ *Journal of the American Academy of Religion* 82/2:398–426.
- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt. 2009. *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion: Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartsliteratur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Drewes, Oliver. 2011. *The Indian Secret: Das Geheimnis der Schicksals- und Palmblattbibliotheken. Erkenntnisse aus Reisen nach Indien, Sri Lanka und Bali. Was unser Schicksal bestimmt!* Meckenheim: Holistika.
- Faivre, Antoine 1994. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Franke, Edith. 2006. „Zwischen Integration und Konflikt: Religiöse Pluralität in Indonesien.“ In *Religionen nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, hg. v. Edith Franke und Michael Pye. Berlin: LIT.
- Franke, Edith und Katrin Gotterbarm. 2008. „Kritik durch Anpassung? Aluk to dolo und Christentum im Pancasila-Staat Indonesien.“ In *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, hg. v. Manfred Hutter, 215–230. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Fuchs, Christian. 2006. Yoga in Deutschland. In *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland: Eine Übersicht*, hg. v. Michael Bergunder, 163–186. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen.
- Gilbert, Elizabeth. 2006. *Eat, Pray, Love: One Woman's Search for Everything Across Italy, India, and Indonesia*. New York: Viking.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden u. a.: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 2013. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London u. a.: Bloomsbury.
- Hobart, Angela. 2003. *Healing Performances of Bali: Between Darkness and Light*. New York/Oxford: Berghahn.

- Hobart, Angela, Urs Ramseyer und Albert Leeman. 1996. *The Peoples of Bali*. Oxford: Blackwell.
- Howe, Leo. 1999. „Sai Baba in Bali: Identity, Social Conflict and the Politics of Religious Truth.“ *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 33:115–145.
- Howe, Leo. 2001. *Hinduism and Hierarchy in Bali*. Oxford: James Currey.
- Hutter, Manfred. 2008. „Innerhinduistischer Pluralismus in Indonesien als Ursache für Kritik.“ In *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*, hg. v. Manfred Hutter, 129–139. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Killingley, Dermot. 2014. Manufacturing Yogis: Swami Vivekananda as a Yoga Teacher. In *Gurus of Modern Yoga*, hg. v. Mark Singleton und Ellen Goldberg, 17–37. Oxford: Oxford University Press.
- Klingbeil, Petra. 2012. „Die Götter auf Bali meinen es gut mit Yoga.“ *Die Welt* (17. September), <http://www.welt.de/reise/Fern/article109266826/Die-Goetter-auf-Bali-meinen-es-gut-mit-Yoga.html>.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Picard, Michel. 1997. „Cultural Tourism, Nation-Building, and Regional Culture: The Making of a Balinese Identity.“ In *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, hg. v. Michel Picard und Robert E. Wood, 181–214. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Picard, Michel. 2004. „What’s in a Name? Agama Hindu Bali in the Making.“ In *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National, and Global Interests*, hg. v. Martin Ramstedt, 56–75. London/New York: RoutledgeCurzon.
- Picard, Michel. 2011. „From Agama Hindu Bali to Agama Hindu and Back: Toward a Relocalization of the Balinese Religion?“ In *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, hg. v. Michel Picard und Rémy Madinier, 117–141. London/New York: Routledge.
- Pitana, I Gde. 1999. „Status Struggles and the Priesthood in Contemporary Bali.“ In *Staying Local in the Global Village: Bali in the Twentieth Century*, hg. v. Raechelle Rubinstein und Linda H. Connor, 281–201. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Raffles, Thomas S. 1817. *The History of Java*. Bd. 2. London: Black, Parbury & Allen.
- Ramstedt, Martin. 2008. „Hindu Bonds at Work: Spiritual and Commercial Ties Between India and Bali.“ *The Journal of Asian Studies* 67/4:1228–1250.
- Renard, Thierry. 2006. *Ratu Bagus*. Gourdinne: F. Bercy.
- Robertson, Roland. 1998. „Glokalisierung, Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit.“ In *Perspektiven der Weltgesellschaft*, hg. v. Ulrich Beck, 192–210. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Somvir, Yadav. 2004. „Cultural and Religious Interrelations Between Modern India and Indonesia.“ In *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National, and Global Interests*, hg. v. Martin Ramstedt, 255–263. London/New York: RoutledgeCurzon.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London/New York: Routledge.
- Stuckrad, Kocku. v. 2004. *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: Beck.
- Timothy, Dallen J. und Paul J. Conover. 2006. „Nature Religion, Self-Spirituality and New Age Tourism.“ In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, hg. v. Dallen J. Timothy und Daniel H. Olsen, 139–155. London/New York: Routledge.
- Tollenaere, Herman de. 1996. *The Politics of Divine Wisdom: Theosophy and Labour, National, and Women’s Movements in Indonesia and South Asia, 1875–1947*. Nijmegen: Katholieke Universiteit.

- Tollenaere, Herman de. 2004. „Theosophical Society in the Dutch East Indies, 1880–1942.“ In *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National, and Global Interests*, hg. v. Martin Ramstedt, 35–44. London/New York: RoutledgeCurzon.
- Vickers, Adrian. ²2012. *Bali: A Paradise Created*. Tokyo: Tuttle.
- Wiener, Margaret J. 1993. *Visible and Invisible Realms: Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Williams, Lucy. 2008. „*Shaking the Foundations*“: *A Portrait of Ratu Bagus*. San Francisco: Blurb.
- Zinser, Hartmut. 2009. *Esoterik: Eine Einführung*. München: Wilhelm Fink.