

Annette Hornbacher

Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung

Eine balinesische Perspektive auf die Handlungsmacht von Schrift

Schrift erlaubt es, die ephemere menschliche Rede in einem Speichermedium gleichsam zu materialisieren, über den Wandel der Zeiten hinweg präsent zu halten und zu akkumulieren. Zahlreiche Studien zum Übergang von Mündlichkeit zur Schriftkultur legen zudem nahe, dass die materialen Speichermedien das gesprochene Wort nicht nur passiv repräsentieren, sondern das Verhältnis zur Sprache und den Begriff des Wissens selbst verändern: Die Entstehung der abendländischen Schriftkultur impliziert, wie u. a. Havelock, Ong und Assmann gezeigt haben, keine bloß visuelle Repräsentation menschlicher Rede, die neue Mnemotechnologie geht vielmehr mit einer grundlegenden Revision des epistemischen Feldes, des kollektiven Gedächtnisses, der Religion und sozialer Ordnung einher.¹

Aus der Perspektive neuerer Akteur-Netzwerk-Studien liegt es nahe, diese ‚literare revolution‘ als Effekt der spezifischen Handlungsmacht einer neuen Technologie: der Schrift, und ihrer materiellen Manifestationen, z. B. des Buches, zu verstehen.² Sie macht Geschriebenes zu Aktanten, die das soziale Feld der Wissenspraktiken beeinflussen und reorganisieren. Diese Handlungsmacht von Geschriebenem ergibt sich aus seiner Fähigkeit, situativen Gedanken und Äußerungen dauerhafte Präsenz zu verleihen, und sie entfaltet sich unabhängig von den Intentionen der menschlichen Autoren.

Doch während diese geschichtlichen Zäsuren beim Übergang zur Schriftkultur Gegenstand vieler Untersuchungen und Theorien wurden, haben die damit verbundenen Praktiken der gezielten Zerstörungen von Geschriebenem weniger Beachtung gefunden, obwohl sie als gezielter Versuch verstanden werden könnten, die Handlungsmacht von Geschriebenem selektiv zu begrenzen oder rückgängig zu machen. Dies verwundert umso mehr, als solche Praktiken der Zerstörung die Geschichte der Schriftlichkeit in je spezifischer Weise und in Relation zu den materiellen Schriftträ-

1 Havelock 1963, 215f.; ders. 1982; ders. 1986; Goody 1968, 16; ders. 1999; Ong 2013, 77; Assmann 2000, 183.

2 Latour 2007; Berger/Luckmann 2009.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt C07 „Sakrale und heilige Schrift: Zur Materialität und Funktion konkurrierender Schriftsysteme bei der Formierung des religiösen Feldes auf Bali“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

gern begleiten. Besonders effektiv sind Bücherverbrennungen in non-typographischen Schriftkulturen, sie bringen aber auch in Zeiten von Druck und Massenmedien radikale Abwehr und Kritik an Autoren oder Wissenstraditionen zum Ausdruck.

Doch sind Bücherverbrennungen stets Versuche, die Handlungsmacht des Geschriebenen zu vernichten? Folgen Verbrennungen von Geschriebenem stets der Logik der uns geläufigen Schriftkultur, oder verdeckt die umstandslose Gleichsetzung von Verbrennung und Zerstörung entscheidende Differenzen zwischen unterschiedlichen Paradigmen von Schriftlichkeit, die sich weder aus dem Vorhandensein von Büchern und Schrift noch aus der Praxis des Verbrennens erschließen lassen?

Die folgenden Überlegungen nähern sich diesen Fragen anhand balinesischer Praktiken der Schriftverbrennung, und sie reflektieren dabei zugleich die Grenze eines abendländischen Schriftparadigmas, das in der Verbrennung von Schriftträgern stets die Zerstörung von Geschriebenem und den Versuch einer „Restitution der Mündlichkeit“ erblickt.³ Diese Gleichsetzung von Verbrennung und Zerstörung verdeckt aber – wie ich am Beispiel Balis zeigen möchte – entscheidende Differenzen zwischen unterschiedlichen Auffassungen von Schrift, Macht und Materialität.

Damit verbindet sich auch die mehr theoretische Frage, ob Schrift als neue Technologie des Wortes und durch ihre Objektivierung im Buch als nicht-menschlicher Aktant verstanden werden kann, dessen Handlungsmacht sich unabhängig von menschlichen Intentionen und Sinnzuschreibungen entfaltet?

Diese Fragen sollen im Licht einer Schriftkultur erörtert werden, die sich auf Java und Bali seit dem 9. nachchristlichen Jahrhundert etabliert hat, und die zahlreiche bedeutende poetische, kosmologische und historische Texte hervorbrachte, aber erst mit Wilhelm von Humboldts Einleitung in das Kawi Werk (*Über die Kawi-sprache auf der Insel Java nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*), in das Bewusstsein der westlichen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie rückte. Bis heute ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der javano-balinesischen Schriftkultur eine Rarität geblieben.⁴ Dies ist nicht nur wegen der engen Beziehungen zur Literatur und Philosophie Südasiens bedauerlich, sondern auch weil Balis Schriftkultur in entscheidenden Punkten vom westlichen Paradigma der von Ong beschriebenen ‚literate revolution‘ abweicht.

Diese Kluft zeigt sich etwa an der Bedeutung, die Balinesen ihrer traditionellen Schrift beimessen und nicht nur dem Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Heute koexistieren auf der Insel zwei verschiedene Schriftsysteme, die jeweils mit ganz verschiedenen Formen der Praxis und der Wirksamkeit assoziiert werden: Für Bürger des indonesischen Nationalstaates ist die lateinische Schrift in Verbindung mit der Staatssprache *Bahasa Indonesia* das staatliche Medium von

³ Körte 2012, 233.

⁴ Als Ausnahmen vgl. Rubinstein 2000; Aciri 2006 und 2016; Folie/Heeschen/Zimmer 2017.

Buchdruck, formaler Bildung, modernem Wissen und Buchreligion. Parallel dazu wird an balinesischen Grundschulen aber auch das lokale Schriftsystem wenigstens in Grundzügen unterrichtet. Diese Schrift ist auf Bali seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar, wie eine Steininschrift belegt, und sie geht ursprünglich auf javanische und letztlich auf indische Einflüsse zurück. Auf der Nachbarinsel Java entstand seit dem 9. Jahrhundert ein umfangreiches Korpus klassischer Dichtung und esoterischer Literatur, das v. a. auf Palmbattleporellos (*lontar*) geschrieben, in altjavanischer Sprache verfasst und später auf Bali tradiert und erweitert wurde.⁵ Die anhaltende Koexistenz zweier Schriftsysteme, Sprachen und Wissenstraditionen ist insofern bemerkenswert, als es sich sowohl beim balinesischen Schriftsystem wie auch beim lateinischen Alphabet um phonetische Schriften handelt, die hinsichtlich ihrer Repräsentation gesprochener Rede funktional austauschbar sind. Tatsächlich wird das balinesische Schriftsystem heute im Alltag meist durch das lateinische Alphabet ersetzt: Selbst Zeitungsbeiträge oder Bücher in balinesischer Sprache werden in lateinischer Schrift gedruckt.

Dennoch gibt es Lebensbereiche, in denen die balinesische Schrift von essentieller Bedeutung geblieben ist.

Unersetzlich sind balinesische Schriftzeichen (*aksara*) etwa beim Kopieren der alten *lontar*-Leporellos, die nie mit lateinischen Buchstaben beschrieben werden. Noch elementarer aber sind *aksara* für die elaborierte Ritualpraxis und ihre komplexen Gaben und Effigien. In diesen kunstvollen Arrangements von Blüten, Blättern, Stoffen und Früchten, für die Balis Ritualästhetik berühmt ist, finden sich – wenig beachtet – als visuelle Elemente häufig auch bestimmte balinesische Schriftzeichen, *aksara* mit kosmologischer oder soteriologischer Funktion.⁶ Sie werden Effigien und Gaben aber nicht nur sichtbar beigelegt, sondern in diversen Ritualen auch unsichtbar in den Körper von Initianden oder in Wasser eingeschrieben. Die Wirksamkeit dieser Schriftzeichen liegt dabei nicht in ihrer Repräsentation menschlicher Rede, sondern in ihrer räumlichen oder leiblichen Manifestation von Macht oder kosmischer Energie (*sakti*).⁷

Damit unterscheidet sich – aus balinesischer Sicht – die Handlungsmacht balinesischer Schriftzeichen grundlegend von den skizzierten Theorien zur abendländischen Schrift als einer Technologie zur Repräsentation menschlicher Rede.

Trotz dieses fundamentalen Gegensatzes repräsentieren aber auch balinesische *aksara* Sprache – und nicht nur das: Auch auf Bali wird Geschriebenes gezielt verbrannt. Allerdings betreffen solche Verbrennungen nur Geschriebenes in balinesischer Schrift, keine Bücher der modernen lateinischen Schriftkultur, und sie finden nur im rituellen Rahmen statt. Verbrannt werden einerseits ganze *lontars*, anderer-

⁵ Vgl. das umfangreiche Werk von Hooykaas 1964; de Casparis 1975; Zoetmulder 1974.

⁶ Fox 2016, 32 und 38.

⁷ Vgl. Rubinstein 2000, 35; Hornbacher 2014a; dies. 2016, 82; Fox 2016, 40.

seits aber auch mit *aksara* beschriebene Stoffe oder flache Sandelholzstücke, die z. B. im Rahmen der komplexen balinesischen Totenrituale den Verstorbenen verkörpern und schließlich zusammen mit dessen sterblichen Überresten verbrannt werden.

Die Frage, ob auch diese rituellen Verbrennungen von Büchern und Geschriebenem als deren Vernichtung gelten müssen, stellt sich umso mehr, als historische Quellen von Bücherverbrennungen auf Balis Nachbarinsel Java im Kontext der Islamisierung berichten. Das Ziel dieser Verbrennung sei es tatsächlich gewesen, die heute nur noch auf Bali fortbestehende vorislamische Religion durch die Vernichtung der lokalen Texttradition auszulöschen.⁸

Im Folgenden möchte ich demgegenüber die These vorstellen, dass in Balis Ritualkontext die Verbrennung von Geschriebenem keiner Logik der Zerstörung folgt, sondern im Gegenteil einer Realisierung der Schriftzeichen in ihrer ursprünglichen Form dienen soll. Damit verbindet sich die weitere These, dass sich die eigentliche Realität und Handlungsmacht der Schrift in einer Schriftkultur nicht unabhängig von ihrer Deutung durch menschliche Akteure entfaltet. Vielmehr kann eine prinzipiell gleiche ‚Technologie‘ des Wortes mit vergleichbaren Speichermedien (wie Büchern) und analogen Praktiken (wie dem Verbrennen von Geschriebenem) völlig unterschiedlich gedeutet und verstanden werden.

1 Bewahren und Verbrennen: Schriftkulturen und ihre Ambivalenzen

Um die kategorialen Unterschiede zwischen den hier evozierten Praktiken der Verbrennung von Geschriebenem zu beleuchten, ist es hilfreich, kurz an Schriftzerstörungen der abendländischen Geschichte zu erinnern, die den Ausgangspunkt für Theorien zur Schriftkultur und Bücherverbrennung bilden. Deutlich ist hier schon früh eine ambivalente Einschätzung zu Schriftlichkeit überhaupt, die in der antiken Philosophie mit einer klaren Abwertung von Schrift einhergeht. Platon und Aristoteles betrachten Schrift nur als sekundäre, äußerliche Repräsentation menschlichen Denkens, das letztlich in einem, bereits durch Sprache vermittelten, Geist situiert ist.

Während jedoch die beiden Philosophen dem Geschriebenem eine bloß derivative Repräsentation des inneren ‚logos‘ zuerkennen, betont die Kernthese der *literate revolution* die Macht materieller Schriftträger, die gerade durch ihre Exteriorität und Materialität zu Agenten des Wissens und seiner sozialen Verteilung über die Sprech- oder Schreibsituation hinaus werden. In der Schriftlichkeitstheorie liegt der Akzent – wie in späteren Akteur-Netzwerktheorien – nicht auf der Innerlichkeit oder ‚Präsenz‘ des Geistes, sondern auf der sozialen Handlungsmacht von Technologien

⁸ Details siehe S. 322 und Zoetmulder 1974, 23.

und Objekten, die einen bestimmten Typ von Gesellschaft erst ermöglichen: Bücher und Geschriebenes ‚versammeln‘, so könnte man in Anlehnung an Latour sagen, ganz unabhängig von den Intentionen der Autoren ‚das Soziale‘ neu.⁹ Doch über dieser Fixierung auf die Handlungsmacht von Schriftlichkeit und Texten als materialen Aktanten wurden im Rahmen der Schriftlichkeitstheorie Ambivalenzen und Abwehrreaktionen, die auch die gezielte Zerstörung von Geschriebenem einschließen, hartnäckig übersehen.

Eine tiefe Ambivalenz kennzeichnet bereits das ganze Werk Platons, der seine Philosophie in der Form quasi mündlicher Dialoge niederschreibt, um das Erkenntnisparadigma seines Lehrers Sokrates zuletzt doch nur im Medium der Schrift zu bewahren. Sein Werk deutet Havelock als kulturhistorischen Beleg für die wechselseitige Beeinflussung von Philosophie und Schriftkultur, und doch ist es Platon, der Schrift im Phaidros und im sogenannten Siebten Brief scharf kritisiert, weil er überzeugt ist, die höchste Wahrheit sei nicht im äußerlichen Medium der Schrift zu kommunizieren, sondern müsse als immaterielle Einschreibung des logos in der Seele des Studierenden realisiert werden.¹⁰

Platon verteidigt damit allerdings gerade keine „phonozentrische“ Präsenzmetaphysik, die den logos in der Unmittelbarkeit mündlicher Rede situiert – wie Derrida in seiner Grammatologie meint – sondern vielmehr einen immateriell-metaphysischen Schriftbegriff,¹¹ dem wir auf Bali – in ganz anderer Weise – wieder begegnen werden.

Doch während Platon Schriftlichkeit als Mnemotechnik philosophisch abwertet, zeigen Bücherverbrennungen,¹² dass gerade die äußerliche Präsenz, das materielle Fortbestehen des Geschriebenen, als Bedrohung erlebt wird.¹³ Bücherverbrennungen können bei allen Unterschieden in den meisten Fällen als Versuche verstanden werden, das Fortwirken von unerwünschten Ideen oder Lehren gezielt zu vernichten und zu zensieren, oder verfemte Autoren öffentlich zu verdammen, um so die Handlungsmacht von Geschriebenem wenigstens teilweise wieder den Intentionen menschlicher Akteure unterzuordnen. Ihr Ziel ist die Vernichtung von heterodoxem Wissen oder die Ächtung und Streichung bestimmter Autoren aus dem sozialen Gedächtnis: eine Form der *damnatio memoriae*. Demonstrativ verbrannt werden daher vor allem Schriften, die als häretisch oder ketzerisch gegenüber einer jeweils kanonisierten Wahrheit erfahren werden, oder als in moralisch-politischer Weise bedrohlich für eine bestimmte Gesellschaft.

Relevant werden Bücherverbrennungen daher v. a. in der Geschichte von Buchreligionen, die mit universellem Wahrheitsanspruch auftreten und performative, flexible Formen orthopraktischer Ritualtradition durch orthodoxe Formen der Schriftexegese

⁹ Latour 2005.

¹⁰ Szlezák 1985, 386ff.; Kullmann 1991, 1 und 8.

¹¹ Koschorke 1997, 53.

¹² Siehe in diesem Band auch die Beiträge von Mostert und Vuilleumier.

¹³ Körte 2012, 11ff.; Leonhard 1983; Rafetseder 1988, 89ff.; Werner 2007.

und durch den Rückzug auf eine heilige Schrift mit universellem Geltungsanspruch ersetzen. Das Verbrennen von ketzerischen Büchern wird hier zum Akt religiöser Selbstvergewisserung, Purifizierung und Rechtgläubigkeit. So beschreibt etwa die Apostelgeschichte, wie die von Paulus konvertierten Christen aus Ephesos ihre antiken Zauberbücher verbrennen, um auf diese Weise nicht nur ihr Bekenntnis zum Christentum mit der Abwendung vom lokalen Wissen öffentlich zu dokumentieren, sondern zugleich magischen Praktiken auch in der Zukunft die Grundlage endgültig zu entziehen.

Das Verbrennen von Geschriebenem begleitet demnach die Geschichte des Christentums als einer Buchreligion mit absolutem Geltungsanspruch, doch Analoges findet sich auch in der Geschichte des Islam. Auch hier werden heterodoxe oder häretische Schriften und Lehren bis heute verbrannt. Paradigmatisch für eine Bücherverbrennung mit weitreichenden Folgen ist die Zerstörung der nordindischen Universität von Nalanda und ihrer umfangreichen Bibliothek, des größten Zentrums buddhistischer Buchgelehrsamkeit im 12. Jahrhundert, durch den muslimischen Eroberer Bakhtiyar Khilji.¹⁴

Hier wie in der Erzählung der Apostelgeschichte, dient die Bücherverbrennung der Vernichtung und Delegitimierung von Wissen sowie der Zerstörung seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Präsenz und Handlungsmacht. Bücherverbrennungen dieser Art sind also zugleich politische Handlungen demonstrativer Delegitimierung, die auf die Annihilation alternativer Normen, Ideen und Praktiken abzielen. Dies schließt mitunter auch wechselseitig aufeinander verweisende Performanzen der Delegitimation von Geschriebenem ein: Während die katholische Kirche zur Verbrennung von Luthers Schriften aufrief, verbrannte dieser seinerseits demonstrativ die Bannbulle des Papstes gegen ihn.¹⁵

Doch Buchverbrennungen sind weder auf den Kontext von Buchreligionen noch auf die abendländische Schriftkultur begrenzt: Zum einen finden sie sich als eine Form der Zensur auch zur Verteidigung rein säkularer und politischer Interessen, wie Bücherverbrennungen im nationalsozialistischen Deutschland oder die Verbrennung sogenannter „Schundliteratur“ in der DDR zeigen. Zum anderen begegnen sie auch in außereuropäischen Schrifttraditionen, etwa bei der Verbrennung von Schriften mit unliebsamen philosophischen Lehren, die im dritten vorchristlichen Jahrhundert vom chinesischen Kaiser Qin Shihuangdi als Mittel ideologischer Stabilisierung eingesetzt wurde.¹⁶

Bereits diese wenigen Beispiele zeigen Varianten eines einheitlichen Bildes:¹⁷ In ganz verschiedenen religiösen und kulturellen Kontexten, die phonetische oder ideographische Schriftsysteme verwenden, stellen Bücherverbrennungen den Versuch

¹⁴ Gosh 1965.

¹⁵ Miethke 2012, 138.

¹⁶ Chan 1972; s. a. den Beitrag von Giele in diesem Band.

¹⁷ Siehe auch das Einleitungskapitel zu diesem Band.

dar, die nachhaltige Handlungsmacht geschriebener Gedanken oder Lehren zu begrenzen – oder gar zu vernichten –, indem Schriftträger (und damit idealiter auch die enthaltenen Texte) zerstört werden.

2 Schriftlichkeit in Java und Bali

Einer solchen Verbindung von Schriftkultur und Schriftenverbrennung begegnen wir nicht nur in China, sondern auch im malaiischen Archipel. Auf Java findet sich eine elaborierte literarische Tradition, auch javanische Quellen berichten von Buchverbrennungen, und bis heute werden Palmblattbücher auf Bali verbrannt.

Diese Kontinuität steht in historischen Bezügen, die wir kurz vergegenwärtigen sollten: Als Ergebnis eines jahrhundertelangen Austauschs mit Südasien ist Schrift – zunächst in Verbindung mit Sanskrit und in Form von Steininschriften – auf Kalimantan seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar.¹⁸ Seit etwa dem achten Jahrhundert entstand auf Java eine lokale Literaturtradition mit einer eigenen Schrift, die dem neuen Medium von Palmblattleporellos (*lontar*) angepasst war, und die bis heute auf Bali fortgesetzt wird. Die Bücher enthalten epische Dichtungen, Chroniken aber auch philosophisch-soteriologische Texte, deren Inhalte auf einen engen Austausch mit Südasien verweisen, unter anderem mit der Universität von Nalanda, obwohl sie in der javanischen Dichtungssprache Kawi verfasst und entweder genuine Neuschöpfungen oder eigenständige Weiterentwicklungen südasiatischer Epen (Mahabharata, Ramayana) und tantrischer Überlieferungen shivaitischer oder buddhistischer Ausprägung sind. Doch während auf Java diese shiva-buddhistisch inspirierte Literatur seit dem 15. Jahrhundert und unter wachsendem Einfluss des Islam zunehmend marginalisiert und womöglich verbrannt wurde, lebt die Tradition, der sie entstammen auf der Nachbarinsel Bali fort.

Javas Literatur erlebte ihren Höhepunkt zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert im hindu-javanischen Reich von Majapahit, in dem Dichtungen, Chroniken aber auch esoterisch-kosmologische Werke in altjavanischer Sprache entstanden. Mit zunehmender Islamisierung und der Konversion von hindu-javanischen Königreichen in Sultanate geriet Majapahit unter Druck und verlagerte seinen politischen wie kulturellen Schwerpunkt auf die Nachbarinsel Bali, wo die altjavanische Literaturtradition fortgesetzt, in der Lokalsprache weiterentwickelt und abermals an lokale Praktiken und Denktraditionen angepasst wurde. Bali gilt heute in Indonesien, dem bevölkerungsreichsten islamischen Land der Welt, als letzte Enklave einer lokalen Variante des Hinduismus, deren Ritualpraxis und esoterische *lontar* Manuskripte (*tutur*) Elemente shivaitischer wie buddhistischer Theologie und Soteriologie mit lokaler Ahnenverehrung, Animismus und Schriftmystik verbindet.

¹⁸ de Casparis 1975, 14.

Die Gründe für das weitgehende Verschwinden dieser Schrifttradition auf Java sind unklar: Zwar beschreiben Historiker die graduelle und friedliche Islamisierung Javas oft als kulturelle Synthese zwischen hindu-javanischer und islamischer Mystik,¹⁹ doch de facto führte die Islamisierung der Insel zum Niedergang der hindu-javanischen Königsreiche, und sie etablierte – allem Anschein nach – ein neues Paradigma von Buch, Schrift und Religion. In der javanischen Lontartradition galt Poesie als eine Form der immanenten, ekstatisch-ästhetischen Vereinigung von Gott und Mensch, immateriell-unsichtbarer (*niskala*) und irdisch sichtbarer Wirklichkeitsdimension (*sekala*) und damit sogar als eine Form von *yoga*.²⁰ Dichtung, die solch mystische Vereinigung ermöglicht, wurde daher als Tempel (*candi*) oder Begegnungsort beider Wirklichkeitsdimensionen verstanden. Dieser Auffassung von Texten, Poesie und Schreibmaterialien als innerweltlichen Medien einer ästhetisch-spirituellen Einheitserfahrung stellt in den javanischen Sultanaten erstmals der Islam mit dem Koranstudium ein neues Paradigma von Schrift, Literatur und Gelehrsamkeit gegenüber.

Eine islamkritische Rückbesinnung auf die altjavanische Religion und Literatur findet sich erst im 19. Jahrhundert und möglicherweise in Reaktion auf die Entstehung von Koranschulen auf ganz Java, die nun ein zunehmend orthodoxes Paradigma des Islam als doktrinaler Buchreligion etablieren.

In diesem Zusammenhang erwähnen javanische Manuskripte die Verbrennung vorislamischer religiöser Bücher durch den ersten javanischen Sultan von Demak als emblematischen Akt der Unterwerfung Majapahits samt seiner literarischen Tradition und als Voraussetzung für die Islamisierung Javas.²¹ In Texten wie dem Serat Dermagandhul erklärt der Sultan von Demak die Verbrennung heidnischer ‚Buddha Bücher‘ mit seinem Wunsch, die Javaner von weiterem Widerstand gegen den Islam abzuhalten, was sein Gesprächspartner – einer von Javas legendären neun islamischen Weisen (*wali songo*) – ausdrücklich als kluge Entscheidung lobt, da die Javaner sonst in tausend Jahren nicht zum Islam konvertieren, sondern weiter ihrer lokalen ‚Buddha Religion‘ (*agami buda*) anhängen würden.²²

Diese – literarisch imaginierte – Bücherverbrennung betrachtet die javanische Literatur demnach als zentrale Quelle lokaler Religion und Identität; sie legt aber auch nahe, dass die betreffenden Bücher seitens der muslimischen Autoritäten mit abergläubisch-magischen Zuschreibungen assoziiert wurden. Ihre Verbrennung im Interesse islamischer Konversion dient damit, ganz ähnlich wie in der Apostelgeschichte, der Annihilierung einer heidnischen Tradition, die hier summarisch als ‚Buddha Religion‘ bestimmt und mit den ‚Buddha Büchern‘ assoziiert wird, der dominierenden Bezeichnung für vorislamische religiös-kosmologische Traditionen.

¹⁹ Ricklefs 2006.

²⁰ Zoetmulder 1974, 178.

²¹ Zoetmulder 1974, 23.

²² Drewes 1966, 311; Ricklefs 2008.

Ob solche Bücherverbrennungen tatsächlich eine wesentliche Rolle bei der Unterwerfung Majapahits und der Islamisierung Javas spielten, ob es sich um eine späte Projektion des 19. Jahrhunderts handelt, oder ob die faktische Zerstörung javanischer *lontars* eher als zufälliger Nebeneffekt der anhaltenden Kriege zwischen muslimischen Herrscherdynastien zu betrachten ist, kann hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist hingegen, dass das Konzept „Bücherverbrennung“, wie wir es auch aus anderen Schriftkulturen kennen, als solches bekannt war und einer ähnlichen Logik folgt wie analoge Akte christlicher Konvertiten oder wie die Verbrennung der Bibliothek von Nalanda.²³

Wichtig ist ferner, dass aus javanischer Sicht nicht nur eine alternative Religion annihiliert wurde, sondern ein altjavanisches Paradigma von esoterischem Wissen und Schriftlichkeit, das in Widerspruch zum orthodoxen Islam Java geriet. Dieser Zusammenstoß zweier inkommensurabler Paradigmen von Schriftlichkeit und Religion lässt sich aus den javanischen Legenden erschließen, die die Handlungsmacht der verbrannten Bücher in ihren konträren Zuschreibungen erläutern: Aus Sicht des Sultans und des muslimischen Gelehrten liegt die Gefahr der ‚Buddha Bücher‘ nicht in ihren Lehren, die anscheinend als nicht weiter erwähnenswert erachtet werden; wichtig ist vielmehr, dass die materielle und soziale Präsenz dieser Bücher vernichtet werden muss, da sie Gegenstand eines javanischen Irrglaubens an ihre inhärente Macht sind – und somit eine potentielle Quelle politisch-religiösen Widerstands.

In der Legende stoßen also zwei inkommensurable Paradigmen von Schrift und Buch aufeinander, und die Verbrennung zielt primär darauf ab, den aus muslimischer Sicht bloßen Aberglauben an die übernatürliche Macht der Bücher performativ zu zerstören. Dass die ‚Buddha Bücher‘ problemlos verbrannt werden können, ist kein Argument gegen ihren Inhalt, wohl aber die performative Widerlegung ihrer übernatürlichen Macht. Doch wie die javanischen Legenden zeigen, war die Annihilierung des lokalen Schriftparadigmas nie vollständig: Das kulturelle Gedächtnis und Widerstandspotential der ‚Buddha Religion‘ lebt in der literarischen Rückbesinnung auf die vorislamische Schrifttradition Javas fort.

3 Zerstörung oder Realisierung? Balinesische Praktiken der Verbrennung von Geschriebenem

Ganz offenkundig gilt dies für die Schriftpraxis und Literatur Balis, in der das Erbe Majapahits bis heute fortlebt. Nach dessen Unterwerfung wurde Javas Nachbarinsel Bali zum Rückzugsort hindu-buddhistischer Königreiche und zum Zentrum ihrer künstlerischen und literarischen Produktion und Praxis. Javas klassische Palmblatt-

²³ Drewes 1966.

literatur, hunderte von *lontars* unterschiedlicher literarischer Gattungen, haben in unterschiedlichen Archiven auf Bali überlebt und wurden zugleich in Anpassung ans lokale Sprachparadigma weiter entwickelt, in bestimmten Familien vererbt und kopiert. Besonders auf Bali scheint dabei ein Genre spekulativ-philosophischer Texte entstanden zu sein, sogenannte *tutur*, geheime kosmologische und soteriologische Lehren mit magischer Anwendung, die wohl am ehesten in der Tradition der verbrannten „Buddha Bücher“ zu sehen sind.

Ein wiederkehrendes Thema dieser *tutur* sind mystische Spekulationen über die balinesische Schrift, deren eigentliche Bedeutung sich diesen esoterischen Schriften gemäß nicht darin erschöpft, Texte zu erstellen, sondern in der inhärenten kosmologischen Macht der Schriftzeichen (*aksara*) selbst. Dem entspricht, dass nach balinesischer Auffassung die Macht eines *lontars* sich nicht primär und nicht allein durch das Lesen des Textes entfaltet, sondern bereits durch die Manifestation der *aksara*, die als lebendige Entitäten gelten, und die, in bestimmten mystischen Piktogrammen angeordnet, nicht nur visuelle Repräsentationen von Sprache sind, sondern Medien übernatürlicher Macht (*sakti*).²⁴ Die schriftmystischen *tutur* und der Gebrauch von *aksara* in bestimmten rituellen Kontexten reflektieren Schrift demnach als überdeterminiertes System, das einerseits aus semisyllabischen und diakritischen Zeichen besteht und ein dem Alphabet vergleichbares phonetisches Zeichensystem bereitstellt, dessen Elemente andererseits über ihre exoterische phonetische Repräsentationsfunktion hinaus unmittelbar wirksame spirituelle Macht (*sakti*) materialisieren. Diese Doppelfunktion zeigt sich besonders im bildhaften Arrangements mystischer Schriftzeichen (*aksara modré, rerajahan*), die von Spezialisten zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden können: zur Heilung und Stärkung ebenso wie zur Auflösung oder zur Tötung von Gegnern.

Die kosmologischen Grundlagen und Entsprechungen solch piktographischer Kombinationen von *aksara* sind ein wiederkehrendes Motiv schriftmystischer Spekulationen in den *tutur*. Bis heute begreifen Balinesen daher auch *lontar* im Allgemeinen und die esoterischen *tutur* im Besonderen als inhärent machtvollen Entitäten, denen Respekt und Verehrung entgegengebracht wird und die an besonderen Orten aufbewahrt werden müssen.

Da aber zugleich nur *tutur* auf Bali rituell verbrannt werden, stellen sie die verbreitete Gleichsetzung von Verbrennung und Zerstörung in Frage: Balinesische Priester und Schriftspezialisten betrachten die rituelle Verbrennung dieser Manuskripte nicht als Zerstörung eines Buches, sondern, ganz im Gegenteil als Ausdruck von Pietät und Ehrfurcht vor der Schrift selbst. Zerfallende und unleserlich gewordene *lontars* können, wie mir eindringlich versichert wurde, nicht einfach weggeworfen werden, sie sollten idealer Weise verbrannt werden wie ein menschlicher Leichnam.

²⁴ Rubinstein 2000, 43; Hunter 2007; Hornbacher 2016, 76ff.

Dies wirft Fragen nach der Relation von *lontar* und Mensch auf – und zugleich nach der Funktion der unterschiedlichen Schriftsysteme –, denn verbrannt werden nur *lontar* Bücher, die mit balinesischen *aksara* beschrieben sind, niemals bedruckte Bücher. Doch die Analogie zwischen *lontar*, menschlichem Körper, *aksara* und Kosmologie ist noch komplexer: Nicht nur werden *lontar* Bücher in Analogie zum menschlichen Körper verbrannt, darüber hinaus fungieren während der umfangreichen Verbrennungsrituale für Menschen bestimmte Effigien mit kosmologischen Piktogrammen aus Schriftzeichen als feinstoffliche Verkörperungen eines Verstorbenen, dessen Körper bereits verwest ist. Menschlicher Körper und balinesische Schrift sind damit wenigstens teilweise und hinsichtlich ihrer kosmologischen Struktur austauschbar.

Der Versuch, diese im Verbrennungsritual sichtbar werdenden esoterischen Analogien zwischen Schrift, Buch und Körper zu klären, trifft auf erhebliche Hindernisse: Auf Bali ist der Zugang zu *lontars* im Allgemeinen, besonders aber zu den machtvollen und geheim gehaltenen *tutur*, sozial und rituell strikt restringiert. Nur wenige Personen besitzen *lontars* als Familienerbstücke in ihrem Haushalt, und der Besitz besagt nichts über die Fähigkeit oder Bereitschaft, diese Texte zu studieren. Und obwohl das balinesische Schriftsystem an Grundschulen in Ansätzen unterrichtet wird, sind wenige Personen in der Lage, die balinesische Schrift und altjavanische Sprache (*kawi*) der *tutur* flüssig zu lesen und zu verstehen, da der Schwerpunkt formalen Lernens heute auf der lateinischen Schrift liegt, die zugleich den Zugang zu modernem Wissen und zur modernen Schriftkultur Indonesiens eröffnet. Darüber hinaus ist aber auch unter jenen, die in der Lage sind, *lontars* zu lesen, nur eine Minderheit in die Geheimnisse der Schriftmystik eingeweiht.

Die Familie, bei der ich in einem südbalinesischen Dorf über Jahre hinweg während diverser Feldforschungsaufenthalte wohnte, gehört zudem zur kastenlosen Bevölkerungsmehrheit Balis (*Sudra*) und besaß keine *lontars*. Obwohl alle Familienmitglieder eine moderne Schulbildung genossen hatten und lesen und schreiben konnten, war niemand in der Lage, die balinesische Schrift flüssig zu lesen. Noch schwerer wog der Umstand, dass – auch auf mein Nachfragen hin – niemand aus der Familie daran interessiert war, Zugang zu den esoterischen Schriften und ihren kosmologischen und soteriologischen Lehren zu erhalten. Im Lauf verschiedener Gespräche im dörflichen Umfeld, die neben diversen *Sudra*-Familien auch Tempelpriester (*pemangku*) vor Ort einschlossen, wurde zunehmend deutlich, dass das demonstrative Desinteresse weder einem Mangel an Ambition zuzuschreiben war, noch starren sozialen Hierarchien, die es Kastenlosen völlig unmöglich gemacht hätten, Zugang zu einer Schrifttradition zu erhalten, die traditionell mit der Brahmanenkaste assoziiert wird. Die Zurückhaltung gegenüber dem Studium dieser Lehren und der wiederkehrende Hinweis, diese Form des Engagements sei nur für wenige Personen sinnvoll, waren vielmehr Ausdruck praktischer Klugheit und eines expliziten Sicherheitsbedürfnisses: Man versicherte mir, es sei zwar möglich, aber eigentlich zu gefährlich, mit diesen machtvollen Texten und Lehren auch nur in Berührung zu kommen,

geschweige denn sie zu studieren, wenn man nicht besondere Kompetenzen mitbringe und bereit sei, Jahre seines Lebens und viel Geld in die enge Zusammenarbeit mit einem Guru zu investieren. Tatsächlich erfordert das Studium der esoterischen Schriften nicht nur die graduelle rituelle Initiation des Lernenden, sondern auch die Begleitung durch einen Lehrer, der in der Lage ist, die praktischen und existenziellen Konsequenzen dieser Schriften auszubalancieren und ihre kryptischen Lehren zu deuten. Und wer, wenn nicht ein Mensch mit besonderen Machtansprüchen und Ambitionen zur Schwarzmagie, wäre zu all diesen Opfern bereit, so fragte mich ein Tempelpriester, der stolz darauf war, balinesische Schriftzeichen und Piktogramme für rituelle Zwecke malen zu können, der aber dezidiert nichts mit den dahinterstehenden kosmologischen Lehren zu tun haben wollte.

Esoterische *lontars* und die Praxis der Schriftmystik werden von Balinesen demnach mit einem Geheimwissen assoziiert, das zwar dem, der es meistert, Macht verleiht, ihn aber auch selbst in Gefahr bringt und zudem ambivalent bleibt, da es zum Nutzen oder Schaden anderer eingesetzt werden kann. Die inhärente Macht der Schrift kann den Lernenden geistig verwirren, körperlich schädigen und sogar zu seinem Tod führen. Beispiele dafür sind zahlreich: Mein Gastgeber verwies auf seinen langjährigen spirituellen Lehrer, einen Brahmanenpriester (*pedanda*) und eine weithin anerkannte Autorität für esoterische Schriften, der zudem berühmt für seine Heilungsfähigkeiten war. Dieses Wissen hatte er unter anderem auf das jahrzehntelange Studium der *tutur* gegründet, das es ihm auch ermöglichte, Amulette anzufertigen. Er war bereit, mich in die esoterischen Schriftlehren einzuweißen, verstarb aber kurz vor meiner Ankunft. Die Umstände seines Todes blieben dunkel, meinem Freund und Gastgeber jedoch hatte er den aus seiner Sicht tieferen Grund anvertraut: er war einem Konkurrenten schwarzer Magie in einem der berühmtesten spirituellen Kämpfe zwischen Experten esoterischer Schriften unterlegen.

Auf Grund solcher Berichte waren meine Gastgeber, wie zahlreiche andere Gesprächspartner, die ich später zu diesem Thema befragte, gerne bereit, das Studium esoterischer *tutur* Berufeneren zu überlassen, typischerweise Brahmanenpriestern, aber auch ihren ambitionierten Schülern aller Kasten. Tatsächlich kann sich prinzipiell jeder im Verlauf zahlreicher Initiationen, Prüfungen und eines hingebungsvollen Studiums das Recht erwerben, die Manuskripte von Gurus zu kopieren und deren Körpertechniken zu erlernen, um selbst zum Spezialisten esoterischer Praktiken zu werden. Zum Studium von *tutur* reicht nämlich nicht allein der Zugang zu den Texten aus; vielmehr werden diese erst durch Techniken der Verkörperung realisierbar, wie wir noch sehen werden. Soteriologisches und kosmologisches Wissen wird daher nicht nur durch die hermeneutische Fertigkeit des verstehenden Lesens erworben, sondern ist oft mit Yogapraktiken assoziiert, da die geschriebenen Lehren vom Praktizierenden verkörpert werden müssen. Diese esoterischen Text-Praktiken werden auf

Grund ihrer Bezüge zu indischen Quellen mitunter als ‚tantrisch‘ bezeichnet, obwohl der Begriff selbst bei balinesischen Praktikern unbekannt ist.²⁵

Doch während die Verbindung zwischen dem esoterischem Schriftwissen und seiner Verkörperung durch den Praktiker im Verlauf meiner Forschungen immer deutlicher wurde, stellt sich weiterhin die konkrete Frage welche inhärente Macht (*sakti*) diesen Manuskripten zukommt, und was genau ihre Verbrennung motiviert.

Einen ersten Schritt zum Verständnis liefert der Blick auf den Herstellungsprozess von *lontars* als materiellen Schriftträgern: Traditionell liegt auf Bali nicht nur das Beschreiben eines *lontar*, sondern bereits dessen rituell gerahmte Herstellung im Verantwortungsbereich von Brahmanenfamilien. Der Bibliothekar von Balis ältester Palmblattbibliothek in Singaraja schickte mich daher nach Karangasem, in Balis trockene Ostprovinz, die zugleich das Zentrum der Lontarproduktion ist. Hier ist Nassreisianbau kaum möglich, es wachsen jedoch auf den trockenen Böden dieser Region die für die Lontarherstellung besten Palmen (*Borassus flabellifer*), aus deren langen und widerstandsfähigen Blättern die einzelnen Seiten (*lempir*) eines *lontar* gefertigt werden, ehe sie gelocht und mit einer Schnur zum Leporello zusammengebunden werden. Der etwa dreißigjährige Sohn einer Brahmanenfamilie, ein Grundschullehrer, führte die Familientradition fort und erklärte mir detailliert, in welchen Arbeitsschritten und mit welchen insektenabweisenden Pflanzensubstanzen, mantras und rituellen Vorbereitungen, *lontars* hergestellt und auf das Beschreiben vorbereitet werden. Dieses findet dann als Prozess des Einritzens von Schriftzeichen (*aksara*) durch einen Kopisten oder Autor statt.

Bereits der Herstellungsprozess eines *lontar* verbindet demnach technische und rituelle Praktiken, die beide nötig sind, um das Palmblatt zum geeigneten Wohnort – oder, wie mein Gesprächspartner sagte: zum „Palast“ (*istana*) von Saraswati, der Göttin des lebenslangen Lernens, der Weisheit, Poesie und Musik – zu transformieren. Diese Verbindung lässt den modernen westlichen Gegensatz zwischen rein materiellem Schriftträger und geistig bedeutungsvollem Text schon im Ansatz fragwürdig erscheinen.

²⁵ Nihom 1994; Acri 2006, 2011, 2013, 2016; Stephen 2010. Dessen ungeachtet wurden in den vergangenen Jahren balinesische Rituale und *tutur* umstandslos als ‚tantrisch‘ identifiziert (Stephen 2010), was weder der Komplexität und Vagheit des indischen Begriffs gerecht wird, noch dem Selbstverständnis der balinesischen Akteure. Zudem geht etwa Stephen beim Versuch, das balinesische Verbrennungsritual als ‚tantrisch‘ zu klassifizieren, nicht von den spärlichen intertextuellen Belegen für eine Verbindung zwischen tantrischen Schriften aus, sondern von dem durch Woodroffe etablierten Ideal von Tantra in Indien (Stephen 2010, 433). Doch auch unabhängig von diesem methodisch fragwürdigen Vorgehen erscheint die ethnographische Konstruktion einer balinesischen Tradition von ‚tantra‘ problematisch, da sie einen Begriff als indigene Ritualkultur etabliert, der de facto als Kapital einer aktuellen Selbstvermarktungsstrategie eingesetzt wird: Seit einigen Jahren wandelt sich Balis Vermarktungsstrategie von der Präsentation als „Insel der Künste und Tänze“ zur „Insel esoterischer Praktiken“. In diesem Rahmen verkaufen nun in Tourismuszentren wie Ubud Entrepreneurs aller Nationalitäten „Yoga“ und „Tantra“ für westliche Touristen als uralte balinesische Praktiken.

Dennoch gilt ein solcher Schriftträger noch nicht als inhärent machtvoll. Zum eigentlichen Leben – und zu spiritueller Macht – kommt das *lontar* erst durch den Prozess des Beschreibens, bei dem Saraswati in Gestalt der *aksara*, d. h. als Schrift und Text, im Buch manifest wird, um später mit einer darüber gestrichenen schwarzen Paste auch für den menschlichen Leser sichtbar zu werden. Erst durch das Einschreiben wird das *lontar* zum Wohnort Saraswatis, und erst ab diesem Moment erfordert es eine besondere respektvolle Behandlung: Oft werden beschriebene *lontars* – und namentlich *tutur* – im Familientempel oder an einem besonderen Schrein über den Köpfen der menschlichen Bewohner gelagert. Da sich in ihnen die Göttin manifestiert, ist es unmöglich, ein *lontar* ohne rituelle Vorkehrungen auch nur zu öffnen, geschweige denn zu lesen.

Dies ist nur an bestimmten, Glück verheißenden Tagen oder nach Einholung besonderer Erlaubnis möglich – und auch dann nur nachdem Mantras gesprochen und Saraswati Gaben dargebracht wurden. Ein inselweiter jährlicher Feiertag für Saraswati – und heute für Bücher allgemein – bekräftigt diese Achtung vor Geschriebenem als gesamtgesellschaftliches Ereignis: An diesem Tag findet auf ganz Bali kein Unterricht an Schulen und Universitäten statt. Kein Buch darf gelesen werden, da Geschriebenes, die Verkörperung der Göttin, an diesen Tag menschlichen Gebrauch entzogen und stattdessen durch Gaben geehrt wird. Diese Verehrung von Geschriebenem kann heute sehr weit gehen: Meine Vermieter überraschten mich damit, meinem Computer am Saraswati-Tag eine Gabe zu überreichen, da sie mich täglich darin lesen und schreiben sahen und offenbar um meine Sicherheit besorgt waren.

Formen ritueller Verehrung im Umgang mit den *lontar* – und damit ihre Anerkennung als Wohnort der Göttin – sind demnach weniger eine private Glaubensfrage, sie bringen vor allem eine offizielle Distinktion zwischen unterschiedlichen Schriftparadigmen zum Ausdruck. Auch in der ersten, unter holländischer Führung eingerichteten Lontarbibliothek in Singaraja, bringen Bibliothekare den archivierten *lontar* Büchern tägliche Gaben dar. Und auch ein akademischer Kollege aus Bali legte Wert darauf, vor dem Öffnen eines *lontar* in der Bibliothek der Universität von Denpasar, Saraswati mit einer kleinen persönlichen Geste um Erlaubnis zu bitten.

Eine ähnliche Vorsicht im Umgang mit *lontars* prägte das Verhalten meiner Gesprächspartner in verschiedenen Brahmanenfamilien, die *lontar* Manuskripte geerbt hatten. Ihre Bereitschaft, mit mir über die Schrifttradition ihrer Familien zu sprechen, war stets mit besonderer Vorsicht bezüglich der Manuskripte selbst verbunden, die ich in keinem Fall umstandslos zu sehen bekam: Söhne oder Enkel von Schriftspezialisten erklärten mir, dass sie die *lontars* der vorigen Generationen zwar weiterhin als machtvolle Objekte im Familienschrein aufbewahrten und bei Feiertagen mit Gaben versähen, betonten aber zugleich, dass sich derzeit kein Familienmitglied in der Lage sehe, diese machtvollen Manuskripte zu öffnen oder zu studieren, da keiner eine entsprechende rituelle Weihung erhalten habe. Meine Gesprächspartner – in der Regel Männer zwischen 30 und 50 Jahren – waren durch ihre Berufe als Wäschereibesitzer oder Parkplatzwächter so in Anspruch genommen, dass sie

nach eigener Einschätzung nicht genug Zeit, Konzentration und Energie aufbringen konnten, sich den Anforderungen eines Studiums esoterischer Texte zu widmen. Ein Mann in seinen Fünfzigern, Sohn eines brahmanischen Schriftspezialisten und Priesters (*pedanda*), beklagte offen, er habe die Nachfolge seines Vaters nicht antreten können, da er für seine Familie und die Ausbildung der Kinder Geld verdienen müsse und es sich nicht leisten könne, Monate und Jahre dem Studium dieser schwierigen Texten und Lehren zu widmen.

Dieser nicht zuletzt ökonomische Konflikt zwischen konkurrierenden Wissenstraditionen und Lebensentwürfen scheint mit einer wachsenden Unsicherheit im Umgang mit *lontars* einherzugehen, die heute auch jene betrifft, die als die eigentlichen Autoritäten dieser esoterischen Schrifttradition gelten: Brahmanenfamilien. Ihre schwindende Bereitschaft oder Fähigkeit, *tutur* zu studieren, verbanden meine Gesprächspartner oft mit der Bemerkung, die *lontars* der Familie seien ohnehin in schlechtem Zustand und sollten oder könnten schon allein deshalb nicht mehr geöffnet werden. Obwohl *lontars* je nach Lagerung und Behandlung mehrere Jahrhunderte überdauern können, kommt es v. a. durch Schädlinge langfristig zu einer Beeinträchtigung der Lesbarkeit und zu Zerfall. Tatsächlich scheint der Abbruch des *lontar*-Studiums dem Vorschub zu leisten, da Schäden nun nicht mehr rechtzeitig entdeckt und beseitigt werden. Doch selbst wo umsichtige Familienmitglieder früh dafür gesorgt haben, dass *lontars* kopiert wurden, bleibt unklar, was mit den zerfallenden Manuskripten geschieht.

Interessanter Weise wiesen alle Gesprächspartner in verschiedenen Brahmanenfamilien empört meine Vermutung zurück, zerfallene Manuskripte könnten nach Anfertigung einer Kopie weggeworfen werden. Niemand, so versicherte man mir, würde dies wagen, da auch ein zerfallenes Palmblattbuch weiterhin als Manifestation von Saraswati zu betrachten sei und aus diesem Grund selbst in unleserlichem Zustand bis zum völligen Zerfall im Familienschrein verbliebe oder – noch besser – rituell verbrannt werde. Da solche Verbrennungen nur in Notfällen durchgeführt werden, konnte ich an keiner dieser raren Gelegenheiten teilnehmen; entscheidend ist hier aber die Einhelligkeit, mit der *lontar*-Verbrennungen als ideales Verfahren empfohlen und in Analogie zur Verbrennung von Toten beschrieben wurden.

Verbrannt wird demnach – in Analogie zum Leichnam – der Schriftträger, der nach Auffassung der *lontar*-Hersteller ein Palast der Göttin Saraswati ist, aber im Zustand des Zerfalls nur noch eine zerfallende Wohnung für deren unsterblichen Leib: also für die *aksara*, bereitstellt. Analog dazu gilt der menschliche Körper auf Bali als lebendige, mikrokosmische (*bhwana alit*) Komposition der fünf makrokosmischen (*bhwana agung*) Elemente oder *pancamahabuta*: Wasser, Wind, Feuer, Erde und Äther. Solange deren räumliche Anordnung im Körper Leben regeneriert, ist dieser beseelt, was aus balinesischer Auffassung ein inhärenter Effekt des dynamischen Zusammenspiels von Wasser und Feuer ist: Wenn das Leben spendende Wasser (*amrta*) aus der Fontanelle in das unter dem Nabel gelegene interne Feuer (*geni*) tropft, verwandelt es sich in Dampf (*kukus*), der auch als Seele (*jiva*) betrachtet wird.

Zu Lebzeiten kondensiert dieser Dampf in der Fontanelle und tropft erneut wieder herab.²⁶ Lebendigkeit und Beseelung sind nach dieser Auffassung also Momente eines regenerativen Transformationsprozesses, in dem wundersamer Weise Wasser und Feuer einander nicht zerstören, sondern hervorbringen. Wenn mit dem Tod Feuer und Wasser im Körper ihre Position vertauschen, mündet dieser regenerative Zyklus in einen Prozess der Dekomposition. Der Leichnam ist nur noch eine zerfallende und dysfunktional gewordene Anordnung der *pancamahabuta*, er zerfällt und die an ihn gebundene Seele leidet unter Verwirrung. Die Totenverbrennung beschleunigt und vollendet diesen Prozess der Dekomposition mit dem Ziel, die dysfunktional gewordene Bindung der Elemente in einer zerfallenden mikrokosmische Gestalt, zurück zu ihrem ewigen makrokosmischen Ursprung zu führen. Anders als gelegentlich angenommen,²⁷ dreht sich das balinesische Verbrennungsritual daher nicht primär um „moksha“ als einer endgültigen Befreiung der unsterblichen Seele (*atman*) von ihrer irdisch materiellen Hülle, sondern um die Rückführung der fünf Elemente aus einer dysfunktionalen mikrokosmischen Konstellation in ihren Leben fördernden makrokosmischen Ursprung.²⁸

Wenn nun auf Bali Verbrennungen von *lontars* analog zur Totenverbrennung verstanden werden, so darf man schließen, dass es auch hier um eine Rückführung geht, die allerdings nicht die feinstofflichen fünf Elemente des menschlichen Körpers betrifft, sondern die Elemente des Körpers der Göttin Saraswati, die im *lontar* wohnt. Ihr Körper besteht aber – wie der Prozess der Herstellung zeigt – nicht aus stofflichen Teilen, sondern aus den Elementen der balinesischen Schrift, den *aksara*. Dies legt einen weiteren, für moderne Vorstellungen befremdlichen, Schluss nahe: Rituale *lontar*-Verbrennungen zielen – im Gegensatz zu den in Teil 1 und 2 erläuterten Bücherverbrennungen – nicht auf die Zerstörung des Geschriebenen oder des Textes, sondern vielmehr auf die Befreiung der unsterblichen *aksara* aus einem unleserlichen Text.

Dies erklärt, warum auf Bali – anders als bei den eingangs erläuterten Bücherverbrennungen – die Schriftzeichen selbst eine bedeutsamere Rolle spielen als der Text, der durch sie erst ermöglicht wird. Nicht das Geschriebene als semantische Einheit, sondern *aksara* selbst sind, wie ihr Sanskrit Name anzeigt, ‚unteilbare‘ Atome des Textes und die eigentliche Verkörperung der Göttin.

Welch weitreichende Folgen und Implikationen diese Unterscheidung zwischen Schriftzeichen und Geschriebenem auch über die eigentliche Funktion der *lontar* Verbrennung hinaus besitzt, wurde mir während eines Treffens mit einem Brahmanen aus Sanur deutlich. Aufgrund seiner Ehrfurcht vor den Artefakten war er nicht bereit, mir die zerfallenden *lontars* seiner Familie ohne vorherige Gaben, Rituale und

²⁶ Weck 1937, 50ff.

²⁷ Siehe z. B. Stephen 2010.

²⁸ Hornbacher 2014b.

Mantras zu zeigen oder sie zu öffnen; zugleich aber zögerte er nicht, mir ersatzweise umstandslos eine in lateinischer Schrift transkribierte Druckversion derselben *tutur* zur Lektüre aus seinem Schlafzimmer zu holen. Die typographische Buchkopie war, wie sich herausstellte, von Wissenschaftlern der balinesischen Universität erstellt worden, die ihn aufgesucht hatten, da seine Familie berühmt für ihre einzigartige Sammlung von Manuskripten mit medizinischem und magischem Wissen war.

Einer ähnlich kategorialen Differenzierung zwischen einem nur durch *aksara* machtvollen *lontar* und dessen harmloser lateinischer Transkription in einer Ringbuchkopie begegnete ich bei zwei kastenlosen Schriftspezialisten²⁹ magischer Praktiken in Zentral- und Ostbali: Beide besaßen als Familienerbstücke verschiedene *tutur*, von denen sie gedruckte bzw. handgeschriebene Kopien in lateinischer Schrift angefertigt hatten. Beide konnten die Kopien ohne rituelle Vorsichtsmaßnahmen nutzen, während sie sich scheuten, die eigentlichen *lontar* zu öffnen.

Die inhärente Macht der *lontar* liegt demnach weder im materialen Schreibträger insgesamt, noch im Text an sich, der offenbar in verschiedenen Schriftsystemen transkribiert werden kann, sondern vielmehr in den balinesischen Schriftzeichen, die die übernatürliche *sakti* der Göttin realisieren. Diese Macht gilt es, wie mir einer der beiden Spezialisten erklärte, im Leben des Praktizierenden zu realisieren. Wo dies nicht gelingt, bleibe auch der Text an sich bloße *teori*, wie er abfällig sagte.

Dem entspricht, dass transkribierte Versionen von *tutur* ebenso wenig wie moderne Druckerzeugnisse einer rituellen Verbrennung bedürfen. Zugleich bestätigt es als Zwischenergebnis den Befund, dass die inhärente Handlungsmacht balinesischer Manuskripte gerade nicht im Geschriebenen oder im Text gesehen wird, sondern in den *aksara*. Diese aber werden durch das Verbrennen nicht etwa zerstört, sondern eigentlich von ihrer temporären Form gereinigt und in ihre ursprünglich göttliche Existenzform zurückgeführt.

Daher weicht die rituelle Verbrennung von *lontars* im heutigen Bali ihren Voraussetzungen und Motivationen nach nicht nur in Details von Praktiken der Schriftzerstörung ab, die für viele andere Schriftkulturen charakteristisch sind. Sie dient ganz im Gegensatz dazu nicht der Zerstörung von Geschriebenem, sondern der eigentlichen Realisierung der Schrift in ihrer göttlichen Ursprungsform. Während daher selbst esoterische Texte problemlos in lateinischer Schrift transkribierbar sind, bleiben *aksara* im rituellen Kontext oder auf Amuletten unersetzbare visuelle Elemente.³⁰

Dies führt uns zurück zu der Ausgangsfrage, worin sich aus balinesischer Sicht Schriftsysteme kategorial unterscheiden, selbst wenn sie in ihrer phonetischen Repräsentationsfunktion austauschbar sind. Balinesische Schriftspezialisten beantworten dies

²⁹ Da es sich hier um Personen handelt, die sehr unterschiedliche Funktionen übernehmen und sowohl als rituelle Spezialisten in ihrem Dorf und Familienkreis fungieren wie auch als Heiler und Hexen, wähle ich hier die alle Aspekte einschließende Bezeichnung Schriftspezialist.

³⁰ Hooykaas 1980.

häufig durch den Hinweis auf ontologische – oder eigentlich kosmologische – Unterschiede beider Schriftsysteme: Als Silbenzeichen unterscheiden sich *aksara* kategorial von Buchstaben, da sie keine Konsonanten kennen und durchweg Selbstlauter auf den Vokal -a sind. *Aksara* gelten von daher als atmende Entitäten und in gleicher Weise als Lebewesen wie Menschen.³¹ Aufgrund dieses Eigenlebens übt zudem jedes *aksara* eine direkte inspirierende Wirkung auf das menschliche Denken aus, wie mir ein Priester erklärte, um den Vorzug der balinesischen Schrift gegenüber den – aus seiner Sicht toten – Buchstaben zu erläutern. Studien zum orthographischen Mystizismus balinesischer *tutur* bestätigen diese Verbindung von *aksara* und inspirierender Lautlichkeit.³² So beschreibt eine Mythe des Parwagamasasana, dass die Menschen erst ab dem Moment einsichtsfähig geworden seien, in dem sich Saraswati – als *aksara* – auf ihrer Zunge verkörpert habe. Menschliche Vernunft wird dabei als Effekt der inspirierenden Macht von Schriftzeichen gesehen, die auf der menschlichen Zunge eingeschrieben werden, um fortan Saraswati im Mikrokosmos des menschlichen Leibes zu verkörpern. Das heißt umgekehrt: Anders als in der abendländischen Schriftkultur gilt die balinesische Schrift nicht als äußerliche Repräsentation eines ontologisch vorgängigen menschlichen Geistes, der sich im gesprochenen Wort artikuliert. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: *aksara* sind die ursprünglichen Manifestationen göttlicher Präsenz, durch die vernünftige Rede erst möglich wird.³³

Entsprechend muss dem Studium der *lontar* stets eine Initiation (*mawinten*) des oder der Lernenden vorangehen, in deren Verlauf sein oder ihr Körper ebenso auf die Einschreibung Saraswatis vorbereitet wird, wie das *lontar*-Buch. So gipfelt die rituelle Weihung Lernender in der unsichtbaren Einschreibung mystischer *aksara* auf ihrer Zunge, womit sie die Göttin fortan in ähnlicher Weise durch Sprache und Vernunft verkörpern.³⁴

Doch die Gleichsetzung von göttlicher Schrift als verkörperter Sprache und Vernunft bildet nur eine Dimension der *aksara*: ihre mikrokosmische Manifestation im Menschen oder in einem *lontar*. Die Notwendigkeit zur rituellen Verbrennung zerfallender Schriften und zur Rückführung der *aksara* in ihren Ursprung verweist darüber hinaus auf eine weitere – schwerer zu fassende – makrokosmische Dimension, die den Ursprung balinesischer Schriftzeichen ausmacht. Doch worin besteht diese ursprüngliche oder makrokosmische Form und Gestalt der Schrift vor ihrer Einschreibung auf die menschliche Zunge?

³¹ Hornbacher 2014a; Fox 2016.

³² Rubinstein 2000; Hunter 2007, 278ff.

³³ Hornbacher 2014a; Hornbacher 2016.

³⁴ Einen historischen Hintergrund für Spekulationen um den belebenden Vokal „a“ sieht Hunter unter Verweis auf de Jong im Einfluss diverser Texte des Vajrayana Buddhismus im Java des 9. Jahrhunderts, da der Vokal hier ebenfalls als Ursprung aller Lehren und Sprache erscheint, denn: „Without a there would be no language. That is why it is called „mother of all the sounds“ (Hunter 2007, 279).

Die rituelle Verbrennung von *lontars* eröffnet hier einen Blick auf die esoterische Dimension balinesischer Schriftspekulation, die einerseits in verschiedenen *tutur* als kosmischer Entstehungsprozess von Schriftzeichen aus einem absoluten Ursprung thematisiert wird, andererseits aber auch in esoterischen rituellen Schriftpraktiken – v. a. in der visuellen oder immateriellen Manifestation mystischer Schriftpiktogramme auf Effigien und Amuletten – Anwendung findet. Befreit von ihrer mikrokosmischen Verkörperung auf der menschlichen Zunge oder im *lontar* werden *aksara* als Manifestationen kosmischer Energie auf Bali nicht wegen ihrer phonetischen Qualität, sondern als rein visuelle Elemente eingesetzt. Die größte übernatürliche Macht entfalten piktographische und teilweise unartikulierbare Arrangements von mystischen Schriftzeichen. Diese Bildelemente, sogenannte *aksara modré*, werden auf Amuletten oder Effigien eingesetzt und stellen eher visuelle als phonetische Ordnungsmuster dar, wie z. B. die Gegenüberstellung zweier, sich an der Spitze begegnenden Ongkaras, oder eine sternförmige Anordnung der mystischen ‚zehn aksara‘ oder *dasaksara*, die ihrerseits die kosmischen Manifestationen Shivas und seiner Energien manifestieren.

In dieser piktographisch-makrokosmischen Hinsicht manifestieren *aksara* nicht Saraswati, sondern einen weiteren – aber unpopulären – Gott der Schrift: Sanghyang Reka, den Hooykaas mit dem balinesischen Wort „erschaffen“ assoziiert, während Rubinstein seinen Namen unter Verweis auf Sanskrit als den verehrten ‚Gott der Linie‘ übersetzt, zumal er mit der graphischen Gestalt von *aksara* assoziiert wird.³⁵ In verschiedenen esoterischen Schriften wie dem *tutur Bhuvana Mareka* taucht dieser Gott aber zugleich als Schöpfungsgott und als Gott der *aksara* in ihrer ursprünglichen visuellen Gestalt auf, was eine Fusion der beiden semantischen Felder nahelegt: Während die Göttin Saraswati eher die phonetische Seite der *aksara* verkörpert und insofern eng mit dem Mikrokosmos des Menschen und seiner Fähigkeit zu sinnhafter Rede assoziiert ist, bezeichnet Sanghyang Reka in esoterischen Lehren die ursprüngliche visuelle Gestalt von Schrift als der ersten Manifestation eines auf Differenzierung zielenden Schöpfungsprozesses, in dem aus Sanghyang Rekas primordialer Yogapraxis die Linie als erste Einschreibung, die Silbenschrift und schließlich alle weiteren Elemente und Aspekte der Welt hervorgehen. Aus dieser Perspektive einer ursprünglichen Manifestation kosmischer Energie sind *aksara* vielleicht am ehesten als Grenzphänomene am Übergang von der unsichtbaren (*niskala*) Energie eines Yoga betreibenden schöpferischen Gottes zu seiner Manifestation in der sichtbaren (*sekala*) Welt zu verstehen: als ursprüngliche Trennung eines Ureinen.

35 Hooykaas 1964, 38; Rubinstein 2000, 45.

4 Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung? Abschließende Überlegungen

Wenn also die Verbrennung von *lontars* die *aksara* menschlicher Rede und Vernunft in ihren kosmischen Ursprung zurückführt, so schließt dies in der balinesischen Schriftspekulation zugleich eine Akzentverschiebung von der phonetischen Repräsentationsfunktion der Schrift zu ihrer visuellen Präsenz ein. Und in eben dieser Hinsicht – als mystische Piktogramme aus Schrift – entfalten *aksara* nach balinesischer Überzeugung ihre höchste Energie und Realität, z. B. in Amuletten oder rituellen Effigien, deren Wirkung sich ganz unabhängig von Einsicht oder Verständnis des Patienten – oder Opfers – realisiert.

Eben diese esoterische Dimension von Schrift ist zentral für eine weitere Form balinesischer Schriftverbrennung, die ich abschließend kurz skizzieren möchte: Während *aksara* als Elemente eines *lontar* – ebenso wie die Elemente des menschlichen Körpers – durch das Verbrennen ihres materiellen Mediums in ihren göttlichen Ursprung zurückgeführt werden, entfalten sie in ihrer Anordnung zu Kosmogrammen ihrerseits transformative Macht in der Welt. Sie werden – als Piktogramme auf verschiedenen Materialien angebracht – zu Medien kosmischer Energie, die direkt auf die Welt und den menschlichen Körper einwirken können. Beispiele hierfür sind einerseits protektive Amulette aus Schriftzeichen, die z. B. im Innenfutter von Jacken oder Schals angebracht werden und andererseits Effigien, die im Verbrennungsritual bestimmte feinstoffliche Leibdimensionen des Toten manifestieren und zugleich transformieren: Der *kajang*, eine weiße mit mystischen Piktogrammen beschriebene Stoffbahn und der *adegan*, ein mit Piktogrammen aus *aksara* beschriebener Sandelholzstreifen, verkörpern unterschiedliche Aspekte des Toten durch Arrangements von Schrift: Der *adegan* ist dabei der bereits geläuterte, aber noch grobstoffliche Körper eines Toten, der durch bestimmte mystische Schriftzeichen, gleichsam auf höherer Stufe wiederbelebt wird: Maßgeblich hierfür sind die *dasabayu*, zehn mystische Silbenzeichen, die den zehn Lebensenergien im menschlichen Körper entsprechen und das mikrokosmische Pendant zu den makrokosmischen *dasaksara* bilden, den zehn heiligen *aksara*, die mit den Aspekten Shivas, den Himmelsrichtungen und den Organen des menschlichen Körpers assoziiert werden.

Der *kajang* ist demgegenüber eine feinstoffliche piktographische Verkörperung des Toten, dessen Zahl und Arrangement von Schriftzeichen vor allem Clan und Kaste spiegeln.

Anders als die *aksara* auf einem *lontar* haben diese mystischen Piktogramme aus *aksara* aber keine bloße Repräsentationsfunktion. Sie symbolisieren den Toten nicht, sondern werden als Medien kosmischer Energiebündelung eingesetzt, die direkt zu dessen geregelter Transformation beitragen. Besonders deutlich wird dies an der Umkehr der Buchstaben *ah-* und *ang-*, die jeweils oben bzw. unten auf dem Piktogramm jedes *kajang* geschrieben werden und für das Wasser in der Fontanelle

und das Feuer im Bauch stehen, aus deren Verdampfen und Kondensieren sich Leben oder Beseeltheit im menschlichen Körper erneuern.³⁶ Die Umkehr dieser Zeichen im Verbrennungsritual hat exakt die entgegen gesetzte Wirkung: sie führt dazu, dass der regenerative Lebensprozess sich verkehrt und die Dekomposition beschleunigt. In ihrem rituellen Gebrauch als Schrift-Piktogramme werden *aksara* daher nicht von einem zerfallenden materiellen Schriftträger befreit, vielmehr unterstützen sie als Medien kosmischer Energie die auflösende Energie des Feuers, dem am Ende des Rituals die stofflichen Überreste des Toten zusammen mit seinen Schriftkörpern übergeben werden.³⁷

Deutlich ist aber, dass die Verbrennung von Geschriebenem auch hier kein Akt der Zerstörung von Geschriebenem ist, sondern ein quasi soteriologischer Akt der Transformation und Realisation einer kosmologischen Urschrift, die an der Grenze zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit die Einheit von Macht und Geist, Sprache und Bild, Mensch und Gott manifestiert.

Vor diesem Hintergrund wirken die eingangs skizzierten Thesen zur universellen Logik von Schrift als neuer Technologie des Wortes und zur Schriftkultur als Effekt ihrer Handlungsmacht ebenso ungeeignet für das Verständnis balinesischer Schriftverbrennungen wie deren Gegenstück, die Deutung von Bücherverbrennungen als Versuch einer „Restitution von Mündlichkeit“. Aus balinesischer Perspektive scheitert diese gesamte Denkfigur an einer entscheidenden Voraussetzung: Sie setzt eine Relation von Schrift und Wort, Geist und Materie, Inhalt und Form voraus, die balinesischen Auffassungen von einer – der Repräsentation vorgängigen, aber kosmologisch wirksamen – Schrift diametral entgegen steht. Obwohl Balinesen eine eigene Schriftkultur entwickelt haben, sehen sie deren größte Handlungsmacht nicht in der Repräsentation menschlichen Denkens. Ihr Dreh- und Angelpunkt ist das lebendige Schriftzeichen, in dessen Gestalt die kosmogonische Handlungsmacht einer ursprünglichen Schrift beruht, die stets mehr ist als das von Menschen Geschriebene oder Gesagte, ein Text als semantische Einheit.

So könnte man das balinesische Festhalten an esoterischen Schriftpraktiken nicht zuletzt als subversiven Widerstand gegen das alles durchdringende Wissensparadigma einer modernen Schriftkultur verstehen, welche die Macht von Geschriebenem nur im menschlichen Denken und seinen materiellen Objektivierungen als Buch sieht. Gegen dieses anthropozentrische Paradigma erinnern Balis Schriftverbrennungen an eine kosmologische Urschrift, die Sein und Wissen seit jeher vereint.

³⁶ Siehe auch S. 15f.

³⁷ Vgl. auch Hornbacher 2014b.

Literaturverzeichnis

- Aciri, Andrea (2006), „The Sanskrit-Old Javanese Tūtur Literature from Bali. The Textual Basis of Śaivism in Ancient Indonesia“, in: *Rivista di Studi Sudasiatici* 1, 107–137.
- Aciri, Andrea (2011), *From Laṅkā Eastwards – The Ramayana in the Literature and Visual Arts of Indonesia*, Leiden.
- Aciri, Andrea (2013), „Living Balinese Heritage. Palm-Leaf Manuscripts and their Caretakers“, in: *IAS (International Institute for Asian Studies) Newsletter* 65 (Autumn), 43.
- Aciri, Andrea (2016), „Imposition of the Syllabary (māṭṛkā/svaravyañjana-nyāsa) in the Javano-Balinese Tradition in the Light of South Asian Tantric Sources“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 123–165.
- Assmann, Jan (2000), *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, München.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2009), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main (engl. Orig. 1966).
- De Casparis, J. G. (1975), *Indonesian Palaeography. A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500* (Handbuch der Orientalistik, Abt. 3, Bd. 4.1). Leiden/Köln.
- Chan, Lois Mai (1972), „The Burning of the Books in China, 213 B.C.“, in: *The Journal of Library History* 7 (2), 101–108.
- Drewes, Gerardus W. J. (1966), „The Struggle Between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 122(3), 309–365.
- Folie, Ulrike/Heeschen, Volker/Zimmer, Frank (2017), *Humboldt, Wilhelm von: Südsee- und südostasiatische Sprachen: Vorarbeiten zu „Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java“*, Paderborn.
- Fox, Richard (2016), „The Meaning of Life, or How to do Things with Letters“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 23–50.
- Ghosh, Amalananda (†1965), *A Guide to Nalanda*, New Delhi.
- Goody, Jack (Hg.) (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge.
- Goody, Jack (1999), *The Interface Between the Written and the Oral* (Studies in literacy, family, culture and the state), Cambridge (Orig. 1987).
- Havelock, Eric Alfred (1963), *Preface to Plato*, Oxford.
- Havelock, Eric Alfred (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton.
- Havelock, Eric Alfred (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven.
- Hooykaas, Christiaan (1964), *Āgama tīrtha: Five Studies in Hindu-Balinese Religion*, Amsterdam.
- Hooykaas, Christiaan (1980), *Drawings of Balinese Sorcery*, Leiden.
- Hornbacher, Annette (2014a), „Machtvolle Zeichen: Schrift als Medium esoterischer Spekulation, ritueller Wirkung und religiöser Kanonisierung in Bali“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin/München/Boston, 311–336.
- Hornbacher, Annette (2014b), „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, 237–260.
- Hornbacher, Annette (2016), „The Body of Letters. Balinese Aksara as an Intersection Between Script, Power and Knowledge“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 70–99.

- Hornbacher, Annette / Fox, Richard (Hgg.) (2016), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden / Boston.
- Hunter, Thomas (2007), „The Poetics of Grammar in the Javano-Balinese Tradition“, in: Sergio La Porta u. David Shulman (Hgg.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* (Jerusalem studies in religion and culture 6), Leiden, 271–304.
- Hunter, Thomas (2016), „The Medium is the Message: Chirographic Figures in Two Traditions“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden / Boston, 100–122.
- Koschorke, Albrecht (1997), „Platon / Schrift / Derrida“, in: Gerhard Neumann (Hg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart, 40–58.
- Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch: Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*, München / Paderborn.
- Kullmann, Wolfgang (1991), „Platons Schriftkritik“, *Hermes* 119(1), 1–21.
- Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford.
- Leonhard, Joachim-Felix (1983), *Bücherverbrennung: Zensur, Verbot, Vernichtung unter dem Nationalsozialismus in Heidelberg*, Heidelberg.
- Miethke, Jürgen (2012), „[Rezension zu:] Thomas Werner, Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter, Göttingen 2007“, in: *Church History and Religious Culture* 92(1), 138–140.
- Nihom, Max (1994), *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism: The Kuṅṅjarakarmadharmakathana and the Yogatantra* (Publications of the De Nobili Research Library 21), Wien.
- Ong, Walter J. (2013), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. 30th anniversary edition, with additional chapters by John Hartley (New accents), London / New York 2013 (Orig. 1982).
- Rafetseder, Hermann (1988), *Bücherverbrennungen: Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel* (Kulturstudien 12), Wien.
- Ricklefs, Merle C. (2006), *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk.
- Ricklefs, Merle C. (2008), „Religious Reform and Polarization in Java“, in: *ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) Review* 21, 34–35, <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17233>> (Zugriff am 27.6.2018).
- Rubinstein, Raechelle (2000), *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kakawin Composition*, Leiden.
- Stephen, Michele (2010), „The Yogic Art of Dying, Kundalini Yoga, and the Balinese *pitra yadnya*“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166(4), 426–474.
- Szlezák, Thomas Alexander (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den Frühen und Mittleren Dialogen*, Berlin.
- Weck, Wolfgang (1937), *Heilkunde und Volkstum auf Bali*, Stuttgart.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen.
- Zoetmulder, Petrus J. (1974), *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*, The Hague.

