

Georg-August-Universität Göttingen
Institut für Ethnologie
Sommersemester 2010
Praktikumskolloquium
Dozentin: Prof. Dr. Andrea Lauser

PRAKTIKUMSBERICHT

FELDFORSCHUNG ZU TRADITIONELLEN HEILMETHODEN AUF BALI

Raphael Ripka

Gutenbergstraße 40

37075 Göttingen

Matrikel Nr.: 20718564

raphael.ripka@stud.uni-goettingen.de

6. Semester Ethnologie (Nebenfach: Religionswissenschaft)

Abgabe am 09.07.2010

„The balian provides an island of hope and encouragement in a sea of fear and distrust. It is true that balians are also feared, and some intensely so, for they control forces that work evil in the world. But without balians where would Balinese go with their intimate problems and the sickness that afflict their souls?“

(Wikan 1990:233)

Inhalt

	Inhalt	2
1	Einleitung:	
1.1	Bemerkungen zum Bericht	3
1.2	Zum Thema: Dukun und Balian – Traditionelle Heiler und „Magier“	3
1.3	Begründung der Wahl des Themas	4
1.4	Vorbereitungen	5
2	Zusammenfassende Beschreibung der Gesamtzeit	
2.1	Zugang zum Feld	6
2.2.	Der Übergang zum intensiveren Kontakt mit Pak Baker	9
2.2.	Vier Wochen Beobachtung bei Pak Baker	10
3	Vertiefende Beschreibungen	
3.1	Zur Person Pak Bakers	11
3.2	Zur Meditation	12
4	Gesammelte Erfahrungen – Reflexionen von Ereignissen, Rollen und Vorgehen sowie abzuleitende Implikationen	
4.1	Der Einfluss des persönlichen Befindens auf die Erhebungssituation	15
4.2	Fokussierung auf Hauptinformanten	15
4.3	Alter und Gender	16
4.4	Die Schülerrolle	16
4.5	Teilnahme – Nähe und Distanz	17
4.6	Die Ausklammerung von „schwarzer Magie“	18
4.7	Über Ethik und Einfluss von Bezahlung bzw. Gaben	19
4.8	Vertrauensverlust und der Versuch damit angemessen umzugehen	20
4.9	Die Rolle der Sprache und (Hyper-)„Aktives Zuhören“	21
4.10	Über die Tendenz zu Suggestivfragen	22
4.11	Abstand vom Feld – Alte Fehler und neue Blickwinkel	23
5	Schluss	23
6	Literatur	24
7	Anhang I: Abbildungen	26
8	Anhang II: Transkript [in dieser Version nicht enthalten!]	--

1 Einleitung

1.1 Bemerkungen zum Bericht

Da es im Rahmen dieser Arbeit weder möglich noch sinnvoll ist, einen detaillierten Bericht aller Ereignisse während meines Praktikums zu geben, werde ich neben einer kurzen, allgemeinen Einführung in die Thematik und einer zusammenfassenden Beschreibung der Gesamtzeit einzelne Situationen und Tätigkeiten aufgreifen, die mir besonders interessant und für das Praktikum wichtig erscheinen. Natürlich liegt dieser Darstellung ein Selektionsprozess zugrunde, der durch eigene Interessen und Neigungen ebenso beeinflusst ist, wie durch den Versuch die komplexen Beziehungen und Ereignisse sinnvoll zu interpretieren und damit verständlich zu machen.

Im zweiten Teil des Berichts gehe ich auf reflexive bzw. theoretische Aspekte ein, die mich im Praktikum besonders beschäftigten.

Anmerkung: Die Namen der Hauptinformanten und des Ortes sind verändert bzw. geschwärzt.

1.2 Zum Thema: Dukun und Balian – Traditionelle Heiler und „Magier“

In Indonesien existiert neben der an Einfluss gewinnenden Biomedizin eine vitale und vielfältige Medizintradition (Bandel 2004:17), deren „traditionelle Heiler“ vor allem unter dem Begriff „*Dukun*“ bekannt sind (Bandel 2004:32; Geertz 1964:87). Jedoch deckt die Bezeichnung Heiler in ihrer Reichweite nicht alle Tätigkeitsfelder von Dukun ab (Bandel 2004:32f.). So gibt es auch Dukun, die das Heilen nicht beherrschen, jedoch andere Fähigkeiten besitzen. Einige können z.B. verlorener Objekte auffinden oder schlechtes Wetter abwenden (Geertz 1964:86). Spezialisierungen sind dabei nicht selten, wobei diejenigen Personen, die üblicherweise als Dukun bezeichnet werden, meist über mehrere Fähigkeiten verfügen (ebd.:87).

Zur Behandlung von Krankheiten verwenden die Dukun eine Vielzahl von Techniken wie Massage, mediale Fähigkeiten und Exorzismen, das Anfertigen „magischer“ Amulette, Kräutermedizin etc. (ebd.:86).

Die Rolle der Dukun wird in der Regel vererbt (Geertz 1964:87) und über die Notwendigkeit, eines Lehrers zum Erlernen der Fähigkeiten, teilen sich die Auffassungen (Vgl. Geertz 1964:88; Bandel 2004:33). Bandel betont jedoch das Fehlen einer standardisierten Ausbildung (ebd.).

Im Bezug auf die Voraussetzungen, die ein Anwärter mitzubringen hat, gibt Geertz zu bedenken: „To be a Dukun is thought to be dangerous to the individual, for the extraordinary power with which he traffics can destroy him if he is not spiritually strong.“ (Geertz 1964:87).

Neben dieser Gefahr für die Person des Dukuns selbst, wird seine Rolle auch in der Bevölkerung als ambivalent wahrgenommen, da Dukun ihre magischen Fähigkeiten nicht nur im positiven Sinne sondern auch gegen Personen gerichtet einsetzen können, indem sie diese beispielsweise mit

Schadenszaubern belegen (ebd.:96; Bandel 2004:31). Dukun werden somit aufgrund ihrer Fähigkeiten gleichzeitig gebraucht und gefürchtet (Geertz 1964:96).

Dieser Tendenz zur Furcht vor den Dukun steht laut Geertz allerdings die „soziale Normalität“ der Rolle entgegen, die durch die strenge traditionelle Regulierung seiner Praktiken, die strikte Disziplin, und seine sonstige „bürgerliche“ Existenz entsteht (1964:99f.).

Vergleichbare Medizin-Experten auf Bali werden meist „*Balian*“ genannt (Hobart 1996:181; Nala 1993:113; Wikan 1990:230). Ihre Methoden sind abgesehen von der stärker hindubuddhistischen und tantrischen Prägung (Hobart 2003:12) durchaus vergleichbar. Doch auch hier erfasst der Begriff „traditioneller Heiler“ nicht das ganze Spektrum der möglichen Spezialisierungen von Balian (Connor 1996:15). Auf Bali werden tausende von praktizierenden Balian angenommen (ebd.). Sie sind von großer Bedeutung für den Umgang der Balinesen mit Krankheiten, weil ihre Dienste erstens einem großen Teil der Bevölkerung durch günstigere „Honorare“ und Medizin finanziell leichter zugänglich sind (Wikan 1990:231) und zweitens einen Bereich der Heilung anbieten, der sich vor allem auf eine spirituelle Ebene bezieht und somit vom biomedizinischen Gesundheitssystem nicht abgedeckt wird (ebd.; Bandel; 2004:12; Connor 1996:29). In den Methoden der Balian sind Glauben und Heilung eng miteinander verknüpft und nicht voneinander trennbar (Connor 1996:29). In der Vergangenheit gab es Versuche die Balian in das Gesundheitssystem zu integrieren, die jedoch nur in Teilbereichen erfolgreich waren (Connor 1996:29) und zumeist keine gleichberechtigte Existenz der verschiedenen Medizinsysteme intendierten, sondern den „Herrschaftsanspruch“ der „universal gültigen“ Biomedizin reproduzierten (Vgl. Bandel 2004:11,14; Connor 1996:29). Dieser Absolutheitsanspruch der Biomedizin hat auch Auswirkungen, auf die Rezeption in der Bevölkerung, die oft zwischen biomedizinisch erklär- und behandelbaren Krankheiten („sakit medis“) und „nicht medizinischen“ Krankheiten („sakit nonmedis“) unterscheidet (Vgl. Bandel 2004:13). Auch wenn diese Einteilung sehr einseitig durch den „Fortschrittsgedanken“ (Vgl. ebd.) und den dominanten Diskurs der Biomedizin geprägt ist, wird daran doch erkenntlich, dass von der Biomedizin abweichende Erklärungen und Bewältigungsversuche des Krankseins nach wie vor eine große Bedeutung in Bali und ganz Indonesien haben.

1.3 Begründung der Wahl des Themas

Ausschlaggebend dafür, dass ich die Heilmethoden der Balian als Thema meines Praktikums wählte, war vor allem mein eigenes Interesse an medizin- und religionsethnologischen Themen, mit denen ich mich in meinem bisherigen Studium bereits intensiv theoretisch auseinandergesetzt hatte. In dem Praktikum sah ich die Möglichkeit, Aspekte der theoretischen Beschäftigung mit „traditioneller Medizin“ nun durch praktische Erfahrungen zu ergänzen

Obwohl zu den Heilmethoden der Balian bereits häufig geforscht wurde¹ und die biomedizinischen Entwicklungen weltweit den oberflächlichen Eindruck erwecken, andere „Medizinsysteme“ zu verdrängen, hat traditionelle Medizin in Bali nach wie vor einen hohen Stellenwert (s.o.). Die Wahl des Themas beruht somit nicht nur auf eigenen Interessen, sondern auch auf der Relevanz für die Bevölkerung Balis. Abschließend sei auch erwähnt, dass mit meiner Betreuerin – Frau Strauß – ursprünglich ein Praktikum im thematischen Umfeld ihrer Dissertationsforschung² vereinbart war. Wegen der Komplexität ihres Themas und der dafür notwendigen hervorragenden Sprachkenntnisse, stimmte sie mit mir überein, dass es sinnvoll sei, ein leichter einzugrenzendes Feld zu wählen, dessen Bearbeitung nicht überwiegend auf Interviews basiert. Daher unterstütze sie mich darin, in einem möglichst intensiven Kontakt mit einem Heiler und seinen Patienten die Behandlungsmethoden der Balian zu beobachten und betreute diese Übung.

1.4 Vorbereitungen

In den einführenden Methoden-Veranstaltungen von Prof. Dr. Lauser, Prof. Dr. Rosenthal und Dr. Dickhardt wurde ich mit den Grundlagen der qualitativen Sozialforschung im Allgemeinen und der ethnologischen Feldforschung im speziellen vertraut gemacht. In Bali beschäftigte ich mich erneut mit Einführungsliteratur zur Feldforschung (Beer 2003; Fischer 2002) um altes Wissen aufzufrischen.

Doch zu den ersten konkreten Vorbereitungen zählte die Kontaktaufnahme mit Frau Strauß und die anschließende e-Mail Korrespondenz, in der sie mir zusagte, mich in einem Feldforschungspraktikum zu betreuen. Nachdem auch alle übrigen formalen Angelegenheiten erfolgreich abgeschlossen waren und meine Kommilitonen und ich in Indonesien angekommen waren, bestand der nächste Schritt darin, die Sprache ausreichend weit zu vertiefen, um an Alltags- und etwas abstrakteren themenbezogenen Konversationen teilnehmen zu können. Hierbei war der Sprachkurs an der Udayana Universität hilfreich.

Viel Zeit für umfangreiche thematische Vorbereitungen blieb mir in Bali nicht mehr, da sich das Thema erst fünf Tage vor Beginn des Praktikums änderte. Im Vorfeld hatte ich allerdings bereits eine Lehrveranstaltung zu ritueller Heilung belegt und mich im Rahmen mehrere Referate, Essays und Hausarbeiten mit Schamanismus, Zauberei, Medien und Wirksamkeit von Heilritualen auseinandergesetzt.

Zur thematischen Vorbereitung auf das Praktikum hatte ich allgemeine Literatur über Bali gelesen

¹ Siehe u.a. Connor, Asch und Asch 1996; Eiseman 1989; Hobart 2003; Nala 1993; Wikan 1990.

² Die zwischen März 2009 und März 2010 stattfand und unter dem vorläufigen Arbeitstitel „Strategies in Water Rights Disputes. The negotiation of water rights conflicts in the legal plural context of paddy cultivation in Bali, Indonesia“ vor allem mit den Konflikten über Tourismusentwicklung an zwei Seen in Bali beschäftigt. Dieses Projekt fand im Rahmen der Graduate School Society and Culture in Motion der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg statt und wurde von dieser Seite ebenfalls gesponsort.

und mich mit der Magisterarbeit von Frau Strauß auf ihr Thema eingestellt. Als allerdings die Entscheidung bezüglich des neuen Themas gefallen war, versuchte ich mich so gut es innerhalb kurzer Zeit möglich war, mit der Monographie „Healing Performances of Bali – Between Darkness and Light“ von Angela Hobart (2003) darauf vorzubereiten. Außerdem machte ich mich im Vorfeld des Praktikums mit wichtigem Vokabular vertraut und bereitete einige Fragen für den Beginn des Praktikums vor, um mich besser in die Richtung meines Feldes bewegen zu können.

Nun galt es, Schwerpunkt und Ziel des Praktikums festzulegen und mit Frau Strauß abzustimmen. Bei dem Praktikums-Vorhaben sollte es sich um eine eher explorative „Forschung“ handeln, da ich noch keinen Zugang zum Feld hatte und der Schwerpunkt darin bestand die Methoden der Feldforschung einzuüben. Die konkreten Ergebnisse der Erhebungsmethoden standen somit an zweiter Stelle, was auch die Schwerpunktsetzung auf das eigene Erfahren in diesem Bericht begründet.

2 Zusammenfassende Beschreibung der Gesamtzeit

2.1 Der Zugang zum Feld

Am 28.12.2009 begann ich mein Praktikum im Raum Denpasar. Zu dem Zeitpunkt wohnte ich noch in Sanglah, einem Stadtteil nahe der Udayana Universität, an der ich in den Monaten zuvor einen Intensiv-Sprachkurs absolviert hatte. Die ersten Tätigkeiten bezogen sich auf den Versuch, Zugang zum Feld zu bekommen, also Balian zu treffen.

Dies gestaltete sich für mich zu Beginn recht schwierig, da ich zwar schon des öfteren Personen in meinem Umfeld von Balian und Zauberei reden hören, aber nur von zwei meiner Sprachlehrer mit Sicherheit wusste, dass sie gelegentlich deren Fähigkeiten in Anspruch nahmen. Frau Strauß hatte mir vorgeschlagen, mir einen Kontakt zu vermitteln, zunächst wollte ich jedoch selbst versuchen, einen Zugang zu finden.

Daher fragte ich die Lehrer aus dem Sprachkurs, ob sie mich unterstützen könnten, den ersten Kontakt mit Balian einzuleiten, weil ich ein Forschungspraktikum zu den Behandlungsmethoden traditioneller Heiler durchführen wollte.

Einer der beiden Lehrer bat mich daraufhin einen Brief mit Fragen zu formulieren, den er dann seinem Freund – einem Balian – weiterleiten wollte, sodass dieser sich auf ein Interview vorbereiten könnte.

Weil es insgesamt über eine Woche dauerte, bis es tatsächlich zu einem Treffen mit besagtem Heiler kam, und meine Zeit für das Praktikum durch den Termin meiner Visa-bedingten Ausreise begrenzt war, unternahm ich weitere Versuche mich „meinem Feld“ zu nähern. Ich arrangierte ein Treffen

mit einem balinesischen Kommilitonen, von dem ich wusste, dass er an dem Thema interessiert war. Aus diesem Versuch, Zugang zu bekommen, erhielt ich neben einigen Informationen jedoch lediglich die Möglichkeit, mir ein Buch über Balinesische Heilkunde auszuleihen („Usada Bali“ von Dr. Ngurah Nala).

Parallel zu diesen Versuchen, Kontakt zu traditionellen Heilern zu knüpfen, sprach ich täglich Menschen auf das Thema an. Da ich jedoch aus meiner Lektüre wusste, dass Balian immer auch mit schwarzer Magie³ assoziiert werden und daher zumindest teilweise als gefährlich angesehen werden (s.o.; Hobart 2003:12), überlegte ich, wie ich fremde Menschen zu diesem Thema befragen könnte und entschied mich in Gesprächen und Interviews zwar direkt anzusprechen, dass ich mich für Heilung auf Bali interessiere, ging dabei allerdings zunächst jeweils von weniger aufgeladenen Themen aus, um dann das Gespräch langsam auf Balian zu lenken. Dazu fragte ich BesitzerInnen von Warungs⁴, aber auch gezielter Opfertgaben-Verkäuferinnen auf dem Markt oder an der Strasse, Angestellte von Apotheken und Jamu-Läden⁵. Zunächst stieß ich häufig auf ablehnende Reaktionen, sobald ich die Frage nach Balian stellte. Ich wurde sogar gefragt, ob ich schwarze Magie lernen wolle. Mein Anliegen, im Gespräch durch eine langsame Annäherung an das Thema, weniger Misstrauen und negative Gefühle zu evozieren, konnte ich auf diese Weise daher nicht verwirklichen. Weil die Zeit drängte und ich auch nach zehn Tagen noch keinen Heiler gefunden hatte, entschied ich mich, in folgenden Gesprächen und „Interviews“ direkter zu fragen, um möglicherweise schneller zum Ziel zu gelangen.

Zu meiner Überraschung schienen die befragten Personen auf die direkten Fragen wesentlich offener zu reagieren und von einer Verkäuferin erhielt ich schließlich noch am ersten Tag meiner neuen Vorgehensweise die Adresse eines Balian in der Umgebung.

Am Abend des folgenden Tages war ich mit meinem ehemaligen Sprachlehrer zum ersten Besuch bei seinem Freund eingeladen, der sich als der Balian herausstellte, dessen Adresse ich zuvor von der Verkäuferin erhalten hatte.

Eingeführt von meinem ehemaligen Lehrer, durfte ich in der Nacht des 07.01.2010 von Beginn um 19:00 Uhr bis zum Ende der Behandlungen um 01:45 Uhr anwesend sein, und konnte so mehreren Konsultationen von Geistern durch die „Helfer“ (Medien) des Balian und die Behandlung der Patienten – v.a. durch Exorzismen und Massage – beobachten und mich vor oder nach der Behandlung mit einigen Patienten unterhalten.

Leider stellte sich im anschließenden Gespräch mit dem Heiler heraus, dass er nur an besonders günstigen Tagen des Balinesischen Kalenders praktizierte und eigentlich einem anderen Beruf

3 „ilmu hitam“ oder „’science of the left hand’ (pengiwa)“ (Wikan 1990:86) bzw. „left hand magic“ (Hobart 2003:107)

4 Kleine Essens und Getränkeläden am Straßenrand, die wesentlicher Bestandteil des Alltagslebens sind

5 Fahrbare Stände oder kleine Geschäfte für traditionelle Javanische Medizin (meist industriell hergestellte Päckchen mit Kräuterarzneien)

nachging. Somit bestand nicht die Möglichkeit ihn häufiger als an ein bis zwei Tagen pro Woche aufzusuchen und der Behandlung beizuwohnen. In der darauf folgenden Woche hatte ich noch einmal die Gelegenheit das Geschehen an einem Abend zu beobachten. Wegen der für mich ungünstigen zeitlichen Beschränkung fuhr ich jedoch bereits nach dem ersten Besuch nach Ubud, um dort erneut den Versuch zu unternehmen einen Balian zu finden, bei dem eine tägliche Anwesenheit möglich wäre. Der Hauptgrund dafür, das Untersuchungsgebiet nach Ubud zu verlegen war, dass Frau Strauß und eine ihrer balinesischen Freundinnen mir berichteten, dass dort viele praktizierende Balian lebten. Wir vermuteten, dass dort außerdem eine besonders starke Dynamik zwischen dem Tourismus und traditionellen Heilern bestand, weil Ubud u.a. der Schauplatz des populären Buches „Eat, Pray, Love: One Woman's Search for Everything Across Italy, India & Indonesia“ von Elizabeth Gilbert war, an dem die Autorin einen traditionellen Heiler traf. Diese Dynamik – so nahmen wir an – wurde noch verstärkt, da das Buch kurz zuvor vor Ort verfilmt wurde und in den Medien für Aufsehen gesorgt hatte (Bali Post 2009; Jakarta Globe 2009). Am zweiten Tag meines Aufenthaltes in Ubud lernte ich einen hinduistischen Priester („Pemanku“) kennen. Ihn fragte ich erneut, ob er von praktizierenden Balian wisse, die ich evtl. häufiger besuchen könne, um mehr über das Thema „traditionelle Medizin“ zu erfahren. Er gab mir zwei Adressen von Balian, die ich am folgenden Tag aufsuchte.

Der erste Balian, Bapak Jero Ketut Liyer stellte sich schnell als eben jener Balian heraus, der durch das Buch „Eat Pray Love“ zu einer Berühmtheit geworden war. Er versicherte mir, dass ich ihn täglich aufsuchen könne, sofern ich zunächst eine Große Opfergabe erbrächte, die 1.000.000 Rp. (zu dem Zeitpunkt ca. 100 US\$) ausmache. Außerdem müsse er ein Reinigungsritual ausführen, welches weitere 200.000 Rp. koste, um mir das Heilen beizubringen. Ich erklärte daraufhin, dass ich nicht das Heilen erlernen-, sondern nur im Rahmen eines Praktikums mehr über das Thema erfahren wolle. Fortan sprach der Sohn von Jero Liyer mit mir und erklärte, dass sie auf die Forderung verzichteten und dass ich Jero Liyer jeden Tag aufsuchen, beobachten und befragen könne. Obwohl mir dieser Kontakt wegen der Einführung schon recht suspekt erschien, interessierte es mich was ich bei Jero Liyer würde beobachten können und ließ mich daher zunächst darauf ein. Bei einigen weiteren Besuchen gewann ich jedoch den Eindruck, dass Jero Liyer in erster Linie ein Geschäftsmann war, der gut an den zahlreichen Touristen verdiente, die ihn besuchten. So war es mir nie möglich, mehr als einen einstudierten immer gleichen Ablauf von Handlungen Liyers zu beobachten, die mir geeignet schienen die seichten, exotischen Klischees der Touristen zu bedienen. Da ich diese Wechselwirkung von traditioneller Heilung und Tourismus aber nicht zu meinem ausschließlichen Fokus machen wollte, und da ich im selben Zeitraum bereits Jero John Baker besuchte, der mir offener, weniger profitorientiert und tatsächlich mit Heilung beschäftigt erschien, entschied ich mich nach einigen Besuchen dagegen, Jero Liyer weiter aufzusuchen und fokussierte

meine Beobachtung auf Jero John Baker .

2.2 Der Übergang zum intensiveren Kontakt mit Pak Baker

Im Folgenden schildere ich kurz den ersten Besuch bei Bapak Jero John Baker. Dieser erste Besuch stellt einen Übergang in meinem Praktikum dar, da hierbei die Phase des Zugang-Suchens „beendet“ bzw. auf eine andere Ebene gehoben wurde und eine intensivere Beschäftigung mit einem kleineren Kreis von Personen begann. Außerdem gibt dieser erste Besuch auch schon einen Einblick in die Heilmethoden, die Pak Baker verwendet.

Wie die Suche nach einem geeigneten Balian, so gestaltete sich auch die Suche nach Bapak Jero Bakers Haus recht schwierig, weil die Wegbeschreibung, die mir der Priester skizziert hatte nur Personen verständlich waren, die den Ort bereits kannten und da Bapak Jero John Baker eigentlich unter dem Rufnamen „Pak Baker“ bekannt war, wie ich erst 2 Tage später erfuhr.⁶

Beim Eintreten sah und begrüßte ich einen jungen Mann, der auf einer Art Veranda im Innenhof saß. Während er mit einem Messer Zeichnungen und Balinesische Schriftzeichen in einen Kupferstreifen ritzte, die später den Inhalt magischer Schutz-Amulette bilden sollten (Vgl. Hobart 2003:63), erklärte er mir, dass Pak Baker noch nicht da sei, aber bald komme und dass ich warten könne.

Nachdem der junge Mann und dessen Onkel sich noch eine Weile mit mir unterhalten hatten, trat Pak Baker ein. Ein probendes Gamelan-Orchester im angrenzenden „Gemeindezentrum“ („Bale Banjar“) erschwerte allerdings die Kommunikation, sodass Pak Baker mich nach wenigen Minuten bat, ihm zu folgen. Wir gingen durch den Innenhof zu einer kleinen Kammer seitlich des Hausschreines. Darin befand sich dem Eingang gegenüber ein Altar mit vielen Opfern und in einer Ecke neben der Tür fand sich eine Liege. Der junge Mann bat mich, das mitgebrachte *Canang*⁷ auf den Altar zu legen und mich auf die Liege zu setzen. Dann erklärte ich Pak Baker, dass ich Ethnologiestudent sei und mich für traditionelle Heilmethoden auf Bali interessiere. Außerdem erkundigte ich mich, ob ich ihn täglich besuchen könne, um ihm beim Heilen zuzusehen, damit ich über das Heilen lernen könne und betonte – das Missverständnis mit Bapak Jero Liyer noch vor Augen –, dass ich nicht das Heilen selbst erlernen wolle. Er entgegnete gelassen, dass das möglich sei.

Zuvor – so fuhr er fort – wolle er sehen, ob ich krank oder unrein sei und mich dann reinigen. Dazu bat er mich, mein Hemd auszuziehen und mit dem Gesicht zur Wand auf der Liege Platz zu

6 Das Wort „Pak“ ist die Kurzform, der Anrede „Bapak“ (= Herr – Wie im Deutschen als Teil des „Terms of reference“ und „Terms of address“ verwendet). In Indonesien werden auch in persönlichen Beziehungen Namen (fast) nie Ohne einen Titel verwendet. Im Folgenden werde ich den Rufnamen „Pak Baker“ zur Identifikation verwenden.

7 Hinduistische Opfergabe zumeist aus einem Palmblatt, Reis, Blumen bestehend.

nehmen. Daraufhin begann er hinter mir stehend meinen Hals, den Nacken und die Region oberhalb des rechten Schlüsselbeines abzutasten. Mit dem Daumen auf dem Trapezmuskel ruhend übte er mit dem Zeigefinger starken Druck auf einen Punkt zwischen Schlüsselbein und Halsansatz aus und erklärte dabei, dass ich später Hitze in meinem Arm spüren und dass etwas austreten würde. Ich verstand ihn zu dem Zeitpunkt schlecht und der Schmerz, den der Druck an dieser Stelle verursachte, war sehr intensiv. Ich ließ ihn jedoch seine Behandlung fortsetzen und versuchte, den Schmerz nicht zu verstecken, aber die Anzeichen doch auf einen entsprechenden Gesichtsausdruck und leise nonverbale Schmerzzeichen zu beschränken, obwohl mir zum Schreien zumute gewesen wäre. Pak Baker, so vermutete ich, versuchte unter Anderem herauszufinden, ob ich von böse Geistern beeinträchtigt war oder mich von den teilweise schmerzhaften und für Europäer ungewöhnlichen Behandlungsmethoden abschrecken ließe. Mit meiner Reaktion wollte ich zeigen, dass ich mich unter Kontrolle hatte. Anschließend fuhr er mit dieser „Massage“ an verschiedenen – jeweils symmetrisch zur Körper-Längsachse gelegenen – Punkten fort. Zum Abschluss wollte er wissen, ob ich mich gut und stärker fühlte, was ich bestätigte. Dann folgte die eigentliche Reinigung, die darin bestand, dass ich von ihm zwei bis drei Minuten lang mit „Tirta“⁸ besprenkelt wurde, während er Mantras rezitierte. Danach verließen wir den Raum wieder und ich hatte noch Gelegenheit, einige Fragen zu stellen und den nächsten Termin zu vereinbaren, bevor wir uns voneinander verabschiedeten.

2.3 Vier Wochen Beobachtung bei Pak Baker

Nach diesem und einigen weiteren Besuchen bei Pak Baker, sowie meiner Entscheidung gegen eine vertiefende Beobachtung bei Bapak Jero Ketut Liyer, begann meine eigentliche Beobachtungsübung bei Pak Baker. Unsere Treffen fanden meist abends zwischen 19:00 und 23:00 Uhr statt. Dabei hielten wir uns vornehmlich im Hof des Hauskomplexes seiner Familie in ■■■■ auf.

Leider konnte ich nur einige Behandlungen direkt beobachten und auch die Möglichkeit, Patienten zu befragen, stellte sich immer wieder als schwierig heraus. Deshalb wurden Pak Baker selbst und sein Sohn Pak Gordon Baker zu meinen Hauptinformanten. Auf diese Problematik gehe ich unter Abschnitt 4.2 ausführlicher ein.

Ein wesentlicher Teil der Beobachtung war das gemeinsame Meditieren mit Pak Baker, welches einen entscheidenden teilnehmenden Bereich meiner Beobachtung darstellt. Auf das gemeinsame Meditieren werde ich im folgenden genauer eingehen und mich mit der Rolle der Teilnehmenden Beobachtung in meinem Praktikum unter Abschnitt 4.5 weiter beschäftigen.

⁸ Tirta oder *Tirtha* ist die balinesische Bezeichnung für heiliges Wasser. (Vgl. Hobart 2003:58; Eiseman 1989:366) Es gibt verschiedene Arten, die je nach der Kraft des *Tirta* von Laien oder nur von *Brahmana-Priestern* hergestellt werden können.

Neben Teilnehmender- und regulärer Beobachtung verwendete ich in den vier Wochen bei Pak Baker offene Interviews, (halbstrukturierte) Leitfadeninterviews und ein biographisch-narratives Interview zur Datenerhebung. Zur Dokumentation der Daten und Erhebungssituation machte ich in der Situation Notizen, die ich im Anschluss an die Treffen jeweils aus der unmittelbaren Erinnerung ergänzte und am nächsten Tag in Reinform umschrieb. Daneben verwendete ich Fotografie und Tonaufzeichnungen zur Dokumentation.

3 Vertiefende Beschreibungen

3.1 Zur Person Pak Bakers

Die hier angeführten Lebensdaten entstammen einem biographisch-narrativen Interview, das ich mit Pak Baker am 01.02.2010 führte und mit Hilfe eines digitalen Aufnahmegerätes aufzeichnete. Auf die übliche Erzählgenerierende Frage folgte ein Bericht Pak Bakers, den ich möglichst wenig durch Zwischenfragen unterbrach. Dies ließ sich jedoch nicht vollständig vermeiden, da ich einige Verständnisfragen stellen musste und Pak Baker mein festhalten wesentlicher Zusatzinformationen bezüglich der Gesprächssituation gelegentlich missverstand und in diesen Situationen jeweils Pausen einlegte, bis ich meine jeweiligen Notizen beendet hatte. In der anschließend vorgesehenen Zeit zur Klärung von Fragen ging ich auf Aspekte des Interviews genauer ein.

Aus Zeitgründen habe ich das Interview bisher nicht im Detail analysieren können, sondern gebe hier nur einige Biographische Daten wieder, die wichtig sind, um sich ein Bild von Pak Baker und seiner Funktion machen zu können. Aus einer genaueren Analyse hätten weitere interessante Daten gewonnen werden können. Der für die hier angeführten Daten relevante Auszug aus dem Transkript findet sich im Anhang (siehe Anhang II).

Pak Baker gibt an, 1951 geboren zu sein, wobei er das genaue Datum und den Monat nicht mehr wisse. Er sei dann im Dorf [REDACTED] in großer Armut aufgewachsen, da die wirtschaftliche Situation Balis damals sehr schlecht gewesen sei. Nach der Schule habe er das Holzschnitzer-Handwerk gelernt, und damit später Geld für die Familie verdient. Die wirtschaftliche Situation der Familie habe sich infolge dessen langsam verbessert.

Er erklärte, dass er vier Kinder habe, von denen eines jedoch bereits am Tag der Geburt gestorben sei. Später seien in der Familie und Umgebung viele Personen krank geworden und durch diesen Umstand habe Pak Baker sich seit 1972 selbst das Heilen beigebracht. Er habe Lontar Schriften⁹ erhalten, durch die er viel gelernt habe und er habe weitere Informationen bei Dukun und Freunden eingeholt.

⁹ Die traditionellen Schriften mit religiös / medizinischem Wissen auf Blättern der Lontarpalme (Wikan 1990:233)

Mit Nachdruck betonte Pak Baker, dass er nicht Dukun oder Balian sei, sondern ein „*Penolong*“ (=„Helfer“), der Menschen im Gegensatz zu Balian und Dukun ohne Erwartung einer Gegenleistung heile und vor allen Dingen keinerlei schädliche Handlungen ausführe. Ein solches Erklärungsmuster sieht Geertz als übliches Verhalten von Dukun an (Geertz 1964:95). Bandel führt die ablehnende Haltung gegenüber dem Titel „Dukun“ auf die negative Konnotation als „minderwertig“ zurück, die in der Öffentlichkeit aus dem dominanten biomedizinischen Diskurs erwachsen sei (Bandel 2004:14).

3.2 Zur Meditation

Schon bei meinem zweiten Besuch erklärte mir Pak Baker, wie wichtig Meditation bzw. Yoga sei. Er fasste zusammen, dass es einen äußeren Gott („Tuhan“) und einen inneren Gott („Atma“) gebe, woraufhin ich ihn fragte, ob Atma – so wie im „indischen Hinduismus“ – mit dem Atem verbunden sei (Vgl. Michaels 1998:903). Dies bestätigte er, entnahm ein Buch¹⁰ aus einer Wandnische und fuhr fort, indem er mir anhand von Abbildungen in dem Buch die *Chakras* und später die Bedeutung von einigen balinesischen Schriftzeichen erklärte, die mit einzelnen Körperteilen assoziiert sind (Vgl. Nala 1993:97-109) und in der Meditation verwendet würden um sich der jeweiligen Körperteile bewusst zu werden. Nach einem Exkurs zur Kräutermedizin, die ebenfalls einen Teil des Buches ausmachte (ebd.:208-257), kam er auf die Meditation zurück. Er erklärte, dass eine Person erst meditieren müsse, um sich selbst zu reinigen, bevor sie andere reinigen und damit auch heilen könne. Er führte weiter aus, dass man den Atem („Pernapasan“) kontrollieren lernen müsse, um „*Sakti*“ (=magische Kraft [besitzend]) bzw. „*kekuatan*“ (=allg. die Kraft) zu erlangen (Vgl. Bandel 2004:35). Die aus der Meditation gewonnene Kraft könne eingesetzt werden, um z.B. vor dem Heilen die Hände „aufzuladen“¹¹.

Hier werden der interaktive Prozess und das schnelle Springen zwischen Themen deutlich, welche die Unterhaltungen und Datenerhebung mit Pak Baker charakterisierte.

Nachdem er mir den Zusammenhang zwischen „Kraft“ und Reinigung durch Meditation/Yoga erklärt hatte, fragte ich, ob er diese Handlungen jedes Mal durchführe, bevor er eine Person heilen könne. Seine Antwort war mir nicht ganz verständlich, da er entgegnete, man müsse es zunächst lernen („harus belajar dulu.“). Ich vermute, dass er meine Frage missverstanden hatte, denn als nächstes erklärte er mir, dass er mir diese Form der Meditation beibringen wolle, damit ich in Deutschland Personen heilen könnte. Da ich ihm bereits bei meinem letzten Besuch mehrfach erklärt hatte, dass ich nur Informationen über das Heilen einholen wolle, sah ich davon ab, weiter darauf einzugehen, um an dieser Stelle nicht unhöflich zu sein und dadurch möglicherweise Distanz

¹⁰ Es handelte sich ebenfalls um „Usada Bali“ (Nala 1993).

aufzubauen¹².

Er fuhr fort, mir die einzelnen Schritte des Meditierens zu erklären (s.u.) und forderte mich auf, diese bis zu meinem nächsten Besuch einzuüben.

Bei meinem dritten Besuch nahm Pak Baker mich erneut mit in den „reinen Raum“ („Kamar suci“ / „tempat suci“), wo er mich fragte, ob ich bereits geübt hätte und dann – nachdem ich eine positive Bestätigung gegeben hatte – zunächst noch einmal die einzelnen Schritte des Meditierens wiederholte um anschließend einige neue Elemente und Bewegungsabläufe vorzuführen.

Es folgt ein Auszug aus meinen Notizen, der die Intensität und Fremdheit der Eindrücke während der ersten Meditationssitzung aus meiner Sicht verdeutlichen soll. Es geht dabei um das Erleben und nicht um die Yogatechnik / Meditationstechnik, die jedoch im Anschluss beschrieben wird.

[Pak Baker erklärt mir die einzelnen Meditations-Schritte und Bewegungen]

Anschließend steht er auf, nimmt ein ganzes Bündel Räucherstäbchen, zündet es an und stellt einige in ein Gefäß auf dem Altar. Drei [Räucherstäbchen] gibt er mir und erklärt, ich solle sie [auf der linken Seite] in die Kniebeuge [im Schneidersitz] stecken. Drei benutzt er später genauso. Er schaltet das Licht aus und nimmt Platz. [...]

Wir sitzen in der gefliesten Kammer vor dem Altar. In der Kammer ist es dunkel und kurz nachdem wir begonnen haben zu meditieren, beginnt es zu regnen.

→ Der Regen prasselt auf das Dach und plätschert draußen in dicken Schwallen auf die Erde. Es beginnt auch zu donnern. In der Zwischendecke krabbelt laut eine Ratte und fiepst immer wieder. Der Rauch der Räucherstäbchen brennt in den Augen, wenn ich diese öffne, um zu sehen, ob Pak Baker Bewegungen ausführt, da er mich bat ihm zu folgen. Auch in der Nase brennt der Rauch und zum Ende hin habe ich den Eindruck, meine Beine verkrampften, obwohl ich noch nicht im Silapatma [dem Lotussitz] sitze.

Die Mantras, die Pak Baker rezitiert, sind außerordentlich komplex und besitzen hunderte Facetten in Tonhöhe und Lautstärke. → Teilweise klingen sie wie ein gespenstischer, hoch gesungener Klagegesang, teilweise wie dunkel gesprochene Worte der Gelassenheit.

Insgesamt bin ich deutlich stärker auf das Beobachten konzentriert, als auf das Meditieren selbst (auch um folgen zu können). (Umschrift der eigenen Feldnotizen vom Do. 14.01.2010)

Dieser Auszug soll die Yogapraktiken von Pak Baker nicht exotisieren aber Raum lassen für die Atmosphäre, die ich dort als sehr intensiv wahrnahm.

¹¹ Für eine genauere Beschreibung von „Sakti“ siehe Wikan (1990:241-245).

¹² Bei späteren Gelegenheiten machte ich ihn darauf durchaus wieder aufmerksam.

Pak Baker nannte die Form des Yoga bzw. der Meditation, die er praktiziert „*Semedi-Yoga*“¹³ oder „*Pranayama*“. Im Gegensatz zu anderen Formen des Yoga, die lediglich Sport seien, wäre *Semedi-Yoga* wesentlich „höher“ anzusiedeln. Er erklärte mir, dass er mir zunächst den ersten Teil dieser Technik beibringen wolle und später auch die übrigen Schritte.

In den mir bekannten Schritten werden die Atmung kontrolliert, verschiedene transzendente Instanzen „imaginiert“ und bestimmte Bewegungsabläufe ausgeführt. Grundlegend für die Meditation ist der *Silapatma* (Lotussitz). Pak Baker betonte mehrfach, dass eine Person, die nicht im Lotussitz sitze, auch nicht meditieren könne. Wichtig sei diese Sitztechnik auch, so führte Pak Baker aus, weil sie im Gegensatz zum Schneidersitz für eine aufrechte Körperhaltung Sorge.

Zu Beginn der Meditation wird, wie im Auszug beschrieben, eine Reinigung vollzogen, bei der zunächst die Hände, dann Gesicht und Kopf, Oberkörper und Arme sowie die Beine mit dem Rauch von Räucherstäbchen gereinigt werden, indem der Rauch mit den Händen auf die betreffenden Körperregionen „gerieben“ wird. Anschließend werden die Hände auf den Knien abgelegt und es folgt eine Zeit, in der versucht wird, den Geist zu „leeren“. Dabei wird mit dem Laut „*Om*“ durch die Nase eingeatmet. Der Atem strömt dabei in die Brust, von wo aus der Atem mit dem Laut „*Ang*“ in den Bauch geleitet und mit angespannten Muskeln eine Weile gehalten wird. Schließlich wird er wieder in die Brust zurückgeführt um ihn mit dem Laut „*Ah*“ durch den Mund entweichen zu lassen. Beim Ausatmen entspannen sich die Muskeln des Oberkörpers. Die Laute „*Om*“, „*Ang*“, „*Ah*“ sind allerdings keine tatsächlich hörbaren Laute, sondern vielmehr „vorgestellte“ Laute. Diese Form des Atmens wird über den gesamten Zeitraum der Meditation beibehalten, was meist 40 Minuten überschreitet. Wenn ein Zustand „geistiger Leere“ erreicht ist, werden die Hände erneut am Rauch der Räucherstäbchen, die zwischen den Beinen eingeklemmt sind, gereinigt und gefaltet vor dem Körper in die Höhe gehoben, so dass sich die Handgelenke ungefähr auf Stirnhöhe befinden. In dieser Position wird *Surya* der Sonnengott imaginiert, der Licht in den Kopf und die Gedanken des Meditierenden bringen soll. Nach der Reinigung durch das Licht von *Surya*, folgt ein Dank und eine Ehrung *Suryas*, während die gefalteten Hände auf Brusthöhe und dann auf Bauchhöhe abgesenkt werden, wo sie jeweils eine Weile verweilen. Anschließend werden die Hände – immer noch gefaltet – nach vorne ausgestreckt und wie eine aufgehende Blüte nach oben geöffnet.

Nun wird die gleiche Prozedur zweimal wiederholt, wobei einmal „Vater und Mutter“ („*Bapak dan Ibu*“) und das andere Mal der all-eine Gott („*Tuhan*“) imaginiert und verehrt werden. „Vater und Mutter“ sind hierbei jedoch nicht als Eltern sondern als Prinzipien zu verstehen, mit denen der Regen spendende Himmel und die Leben / Nahrung hervorbringende Erde gemeint sind. Nach diesen drei „Gebeten“ rezitiert Pak Baker lange Mantras. Abschließend erhebt er sich, nimmt eine vorbereitete Schale mit Wasser, die er ebenfalls mit Mantras bespricht und dabei dem Altar

¹³ Geertz erwähnt „*sumèdi*“ im Zusammenhang mit Meditation (1964:94).

entgegenhält. Er besprenkelt damit den Altar. Drei mal wäscht er Gesicht und Kopf und trinkt dann anschließend drei mal Wasser aus der Hand. Er nimmt eine der Blüten aus dem Wasser und steckt sie hinter sein rechtes Ohr. Außerdem drückt er sich ein wenig Reis auf die nasse Stirn und wiederholt diese allgemeine Segnung auch bei mir.

4 Gesammelte Erfahrungen – Reflexionen von Ereignissen, Rollen und Vorgehen sowie abzuleitende Implikationen

4.1 Der Einfluss des persönlichen Befindens auf die Erhebungssituation

Viele Autoren haben bereits den Einfluss des persönlichen Befindens auf die Forschungssituation herausgestellt (u.a. Illius 2006:89). Diesen Einfluss beobachtete ich selbst am deutlichsten in den Auswirkungen meiner Gefühle von allgemeiner Anspannung, Trauer und Ungewissheit, die sich aus der damals problematischen Fern-Beziehung mit meiner Freundin ergaben.

Ethnologische Feldforschung impliziert, dass der Forscher / die Forscherin mit seiner / ihrer ganzen Person im Feld ist. Dies stellte sich für mich teilweise als sehr schwierig heraus, weil ein Teil von mir oft auf emotionaler oder geistiger Ebene mit der Beziehung zu meiner „Partnerin“ beschäftigt war. Ich bemühte mich unter den gegebenen Umständen, diese Probleme zu verdrängen und mich auf die aktuellen Aufgaben und Situationen zu konzentrieren, da eine Lösung nicht absehbar war. Dennoch hatte diese bedrückende Grundstimmung sowohl Einfluss auf meine eigene Motivation, als auch auf meine Wirkung gegenüber andern. Besonders deutlich wurde dieser Einfluss zum einen in der Anfangsphase, als es mir dadurch besonders schwer fiel, fremde Menschen anzusprechen und durch eigene Offenheit die Voraussetzungen für entspannte Gesprächssituationen zu schaffen, und zum anderen in meiner verringerten Frustrations- und Reizschwelle, die auch Einfluss auf die Schwierigkeiten hatte, die weiter unten im Abschnitt 4.8 beschrieben sind.

4.2 Fokussierung auf Hauptinformanten

Die Fokussierung auf Pak Baker als Hauptinformanten war wie bereits erwähnt beabsichtigt. Allerdings war die Intensität dieser Konzentration nicht intendiert, da ich ursprünglich beabsichtigt hatte, die Patientenbefragung viel stärker einzubeziehen. Die starke Konzentration auf Pak Baker und später auch Pak Gordon Baker als Hauptinformanten ist vor allem ein Resultat der Umstände, die es erschwerten, der Befragung von Patienten mehr Gewicht zukommen zu lassen.

Die Erschwerung bestanden vornehmlich darin, dass die permanente Anwesenheit weiterer Personen aus den Kreisen der Familie, Bekannten und Patienten und die sich daraus ergebende Gesprächsdynamik zwischen den Personen und mir es meist nicht zuließ, über einige Worte

„Smalltalk“ hinaus tiefer in die Materien einzudringen. Die Möglichkeit Patienten zu bitten, sich innerhalb eines anderen Settings mit mir zu treffen, bestand aus Zeitgründen nicht, da ich mit der Beobachtung, Überarbeitung und Auswertung der Daten völlig ausgelastet war und den Eindruck hatte, mich dennoch lediglich an der Oberfläche zu bewegen. Für weitere derartige Projekte wäre ein stärkeres Einbeziehen der Patientenbefragung aus meiner Sicht jedoch sinnvoll und notwendig.

4.3 Alter und Gender

Alter und Gender spielten in meinem Praktikum insofern eine Rolle, als erstens die Beziehung zu meinem Hauptinformanten durch den großen Altersunterschied und die in Indonesien damit verbundenen Respektvorstellungen und Verhaltensnormen zum Teil vorgegeben waren und sich zweitens mein Zugang zu Informanten tendenziell auf die männliche Geschlechtsgruppe beschränkte weil auch das Geschlecht einen starken Einfluss auf die Gruppendynamiken ausübt. Um einen „gleichberechtigteren“ Standpunkt zu gewinnen, würde ich in einer zukünftigen Forschung versuchen, einen Hauptinformanten in meiner „Altersklasse“ zu finden, der z.B. gerade das „Handwerk“ der Balian / Dukun erlernt. So wären auch weitere Gemeinsamkeiten gegeben, da sich sowohl mein Hauptinformanten, als auch ich selbst in der Rolle des Lernenden befänden.

4.4 Die Schülerrolle

Immer wieder kam es zu Gesprächen mit Pak Baker oder seinem Sohn Pak Gordon Baker, in denen sie mir erklärten, Pak Baker brächte mir eine bestimmte Technik bei, damit ich später in Deutschland Menschen heilen könne, woraufhin ich meist entgegnete, dass ich dies in so kurzer Zeit für außerordentlich schwierig hielte¹⁴ und dass deshalb meine Zielsetzung innerhalb des Praktikums eine andere sei. Meine Absicht sei es, einen Einblick in die traditionellen Heilmethoden zu erhalten, um die Ergebnisse für mein Studium auszuwerten. Dass ich mich demgegenüber jedoch auf das gemeinsame Meditieren als Grundlage des Heilens einließ mag zu Irritationen geführt haben und mit verantwortlich dafür gewesen sein, dass mir beharrlich eine Schülerrolle zugewiesen wurde, obwohl ich immer wieder meine Absicht erklärte. Der Grund dafür, dass ich die Rolle des Schülers nicht einnehmen wollte, entsprang meiner Annahme, die damit verbundenen Erwartungen an mich, in der gegebenen Zeit nicht erfüllen zu können. Es war somit eine ethische Frage, die mich dazu bewog, diese Rolle zumindest für den Zeitpunkt des Praktikums immer wieder abzuweisen, da ich es als unehrlich empfunden hätte, Pak Baker zu vermitteln, dass ich die Rolle annehmen wollte, obwohl ich dies unter den gegebenen Umständen nicht für möglich hielt (Vgl. Beer 2003:27).

Dennoch hoffte ich, dadurch, dass ich mich auf die gemeinsame Meditation einließ, besser

¹⁴ Mehrere Autoren, stellen heraus, dass Balian-Anwärter meist mehrere Jahre für das Erlernen ihrer Fähigkeiten benötigen, sofern es sich nicht um eine kurzfristige Erwählung und Ausstattung mit besonderen Fähigkeiten durch Geister o.ä. handelt (u.a. Hobart 2003:60).

verstehen zu können, was als „rein“ („suci“) bezeichnet wird und Voraussetzung ist, um „Sakti“ zu erlangen und dass ich so die Grundlagen der Behandlungsmethoden besser verstehen würde.

Die Schülerrolle, die mir von Pak Baker zugeschrieben wurde, ging also über die Rolle des lernenden Ethnologen hinaus und wäre in einer längerfristigen Forschung unter Umständen eine Chance gewesen, das Feld besser zu verstehen. Dass es fruchtbar sein kann, eine solche Rolle einzunehmen, haben bereits einige angesehene Ethnologen bewiesen (u.a. DeWalt und DeWalt 2002:8; Illius 2006:80). In einem vierwöchigen Praktikum dagegen wäre es in meinen Augen inadäquat und moralisch nicht vertretbar gewesen, diese Rolle anzunehmen, da es sich nicht um ein echtes „Roletaking“ gehandelt hätte, sondern um eine bewusste Täuschung. Aus dem Grund erklärte ich immer wieder, dass ich nur Informationen zum Thema Heilen sammeln wolle und nicht das Heilen selbst erlernen wollte.

Dieser Prozess der „Schülerrollen-Zuschreibung“ und mein eigener Versuch, zu vermitteln, dass ich nicht sein Schüler als Heiler sein wollte, sondern nur ein Schüler der Ethnologie, erinnerte mich des öfteren an die (vermutlich) fiktiven¹⁵ Versuche Carlos Castanedas (1973) seine „Objektivität“ als Wissenschaftler zu bewahren, während er von seinem Hauptinformanten Don Juan Matus zunehmend in die Rolle des „Zauberlehrlings“ gedrängt wurde (Castaneda 1973:15).

Zum Ende des Praktikums, gewann ich zunehmend den Eindruck, dass Pak Baker sich nur einen Spaß erlaubte, wenn er sagte, dass ich später in Deutschland Personen heilen solle. Daher entgegnete ich gelegentlich ebenfalls mit humorvollem Unterton, dass ich es „vielleicht später“ versuchen würde.

4.5 Teilnahme – Nähe und Distanz

Den wesentlichen Aspekt der Teilnehmenden Beobachtung in meinem Praktikum bildet vor allem die gemeinsame Meditation mit Pak Baker, weil ich selbst aktiv an den Prozessen, die ich beobachtete, teilnahm und dabei geistig und körperlich involviert war (Vgl. Rosenthal 2008:102, 107). Neben diesem Hauptbereich meiner Teilnehmenden Beobachtung unterscheide ich die übrige Beobachtungen in A) „einfache“ Beobachtung während themenbezogener Gespräche, Behandlungen und Vorführungen von Techniken wie z.B. der Medizinherstellung und B) weitere teilnehmende Beobachtung in Situationen von Alltagsgesprächen. In beiden Fällen handelt es sich um Beobachtung des kulturellen bzw. sozialen Handelns sowie meiner Impressionen und Wirkung auf das Feld.

Die daraus gewonnenen Informationen machen es möglich, die themenbezogenen Informationen besser zu kontextualisieren (Vgl. ebd.; DeWalt und DeWalt 2002:8). Die nicht-teilnehmenden Datenerhebungsmethoden würde ich als distanzierter beschreiben, da ich selbst nicht in dem Maße

¹⁵ Zur Debatte um die Authentizität Castanedas Schriften siehe v.A. De Mille (1990)

involviert war, wie dies bei der Teilnehmenden Beobachtung der Fall war und, weil ich themenbezogene Informationen stärker Interessen gelenkt erfragte. Wissen über das Thema wurde mir oft in referierender Weise vermittelt und einzelne Methoden wurden meist ohne die Möglichkeit der Selbstbeteiligung vorgeführt. Auf diese Weise wurden mir z.B. religiöse Konzepte und die Herstellung von Kräutermethoden angeboten. Retrospektiv schätze ich den Stellenwert der Teilnehmenden Beobachtung in meinem Praktikum als zu gering ein. Dies ist neben den von außen vorgegebenen Umständen auch darauf zurückzuführen, dass ich zu häufig themenbezogene Gespräche gesucht bzw. zugelassen habe und zu selten die Gelegenheit genutzt habe, das Alltagsleben mit meinen Informanten zu teilen. So war es mir nicht immer möglich die empirische Relevanz von Aspekten des Alltagslebens auch im Bezug auf meinen Forschungsgegenstand zu erkennen.

4.6 Die Ausklammerung von „schwarzer Magie“

Wie oben bereits erwähnt, werden Balian häufig mit schwarzer Magie assoziiert. Da schwarze Magie in der Gesellschaft gefürchtet wird (s.o.) und sie nicht direkter Gegenstand meiner Forschungen sein sollte, schien es mir schon zu Beginn des Praktikums sinnvoll, diesen Bereich möglichst auszuklammern, um unnötigen Schwierigkeiten z.B. in der Erklärung meiner Interessen aus dem Weg zu gehen. Allerdings stellt schwarze Magie, u.a. auch einen häufigen Krankheitsauslöser dar. Die immer wieder beobachtete enge Verknüpfung von Heilung und schwarzer Magie, machte es allerdings unmöglich den Bereich gänzlich von meinem Feld abzutrennen. Dadurch trat jedoch später ein weiterer Vorbehalt meinerseits hinzu, denn durch die enge Verknüpfung der Bereiche, sah ich mich gezwungen, Position zu beziehen. Ich entschied mich, mich gegen den Bereich der schwarzen Magie abzugrenzen, weil ich die Frage nach der Realität, welche Glaubensinhalten meiner Informanten besitzen, weder gegenüber anderen, noch gegenüber mir selbst abschließend beantworten kann, und den schädlichen Aspekt von Magie weder ausüben, noch an der eigenen Person erfahren wollte. Unabhängig davon, ob diese Gefahr in der tatsächlichen Existenz negativer, transzendentaler Kräfte oder auf psychologischer Ebene entstehen kann. Evans-Pritchard brachte diese Einstellung bezüglich Magie und Zauberei in der Gastgesellschaft mit den Worten „If one must act as though one believed, one ends believing, or half- believing as one acts.“ Zum Ausdruck (Evans-Pritchard 1976:244 zit. n.: Bowie 2006:220). Darum entschied ich mich, Pak Baker in seinen Erklärungen, er habe nichts mit schwarzer Magie zu tun, fraglos zu bestärken, um ihm damit deutlich zu machen, dass mich dieser Bereich nur aus der Distanz und im Bezug auf mögliche Gegenmaßnahmen interessiere. In der Erklärung von Krankheiten wurde schwarze Magie daher nicht ignoriert, sondern häufig thematisiert, allerdings aus einer rein informativen und damit einseitigen Perspektive. Gründe für die Verwendung von

schwarzer Magie und deren Ausführung sind daher nicht Gegenstand meiner Forschung gewesen und haben eine Dimension, die ich aus meiner Perspektive nicht beurteilen kann.

4.7 Über Ethik und Einfluss von Bezahlung bzw. Gaben

Während der gesamten Praktikumszeit stellte sich mir die Frage nach der angemessenen Gegenleistung für die Zeit und Energie, die Pak Baker mir „opferte“. Ich entschied mich recht früh, ihm – wie seitens der Patienten üblich – bei jedem Besuch ein *Canang* (eine hinduistische Opfergabe) mitzubringen, der ich einen Geld-Betrag *sesari* (Vgl. Hobart et al. 1996:178) beifügte, der etwas höher ausfiel als üblich. Ich hoffte, dass ich auf diese Weise sowohl meinen Respekt durch das *Canang* zeigen konnte, als auch seinen Zeit- und Kraftaufwand für die Erklärungen und Vorführungen, durch den etwas höheren Geld-Betrag entlohnen zu können. Im Vorfeld riet mir Frau Strauß zu einfachen Gastgeschenken wie Lebensmitteln. Von meinem Sprachlehrer wurde mir geraten jeweils ein *Canang* mit 10.000 Rp. mitzubringen. Ich entschied mich den Opfergaben jeweils 30.000-50.000 Rp. beizulegen und diese gelegentlich durch Lebensmittel zu ersetzen¹⁶. Der Hauptgrund dafür war, mein Eindruck, dass Pak Bakers Familie finanziell nicht besonders günstig gestellt war und ich mir im Gegensatz dazu wegen eines DAAD Stipendiums zumindest zu diesem Zeitpunkt keine Sorgen über meine finanziellen Mittel machen musste. Daher konnte und wollte ich ein wenig zur finanziellen Unterstützung beitragen und mich nicht auf Kosten anderer intellektuell bereichern, ohne einen Ausgleich zu schaffen – wenn auch auf anderer Ebene. Ich sah in der „Bezahlung“ einen Versuch zu einer reziproken Beziehung beizutragen.

Problematisch schien mir meine „Bezahlung“ zu Beginn nur wegen der Verknüpfung mit den *Canang*, da ich befürchtete, damit evtl. den „Behandlungspreis“ für Patienten in die Höhe zu treiben.

Doch später bekam ich den Eindruck, dass ich mit dem Geld auch ein falsches Bild vermittelt hatte. Möglicherweise wurde darin eine Demonstration, meines „Reichtums“ und meiner Ahnungslosigkeit in Bezug auf die Prinzipien der Opfergaben und damit eines Teiles der Kultur gesehen. Diese Interpretation, so vermute ich, könnten Pak Baker dazu verleitet haben, mein Verständnis auch in anderer Hinsicht zu testen. Auf ein Ereignis, das einen solchen Test darstellen könnte, gehe ich unter dem Abschnitt „Vertrauensverlust“ ein.

Gegen den möglichen Vorwurf, ich hätte mich in das Praktikum „eingekauft“, könnte ich nur einwenden, dass mir die bereits genannten Probleme in der Situation als die wesentlichen erschienen und dass, ein ethisch vollständig korrektes Verhalten aus meiner Sicht kaum möglich ist. Wesentlich erscheint mir, das eigene Verhalten zu reflektieren und gegebenenfalls entsprechende Änderungen vorzunehmen.

¹⁶ mit dem Versuch, übliche Gastgeschenke mitzubringen stieß ich jedoch auf eine offen ablehnende Haltung.

4.8 Vertrauensverlust und der Versuch damit angemessen umzugehen

Die für mich wichtigste Erfahrung im Zusammenhang mit interkulturellen, zwischenmenschlichen Beziehungen in der Forschungssituation war ein Vertrauensverlust gegenüber meinem Hauptinformanten Pak Baker und mein Versuch, dieses Problem zu lösen. Die bisher angeführten Aspekte 4.1-4.7 können in meinen Augen alle dazu beigetragen haben, dass diese Situation entstanden ist.

Während der intensiveren Beschäftigung mit Pflanzenmedizin, die üblicherweise in einem Stein-Mörser („Lesung“) hergestellt wird (siehe Anhang I), versuchte ich einen solchen Mörser zu erwerben, um die Herstellung selbst versuchsweise auszuführen. Dies stellte sich als schwierig heraus, weil ich auch nach intensiver Suche nur Mörser finden konnte, die aus einem Zementgemisch hergestellt waren und denen durch Farbe das Aussehen von Stein verliehen worden war¹⁷. Diese Art von Mörsern waren jedoch ungeeignet, denn beim Zerreiben der Kräuter gelangten Teile des Zements mit in die Mischung und verunreinigten sie, was auch Pak Baker feststellte, als ich ihm bei meinem nächsten Besuch von den gefälschten Mörsern erzählte, und ihn fragte, wo man ein solches Werkzeug aus echtem Stein finden könne. Er antwortete mir, dass dies schwierig sei und dass Kunstmaterial („champurán“ = Gemisch) heutzutage weite Verbreitung gefunden habe, weil es preiswerter sei. Noch am selben Tag vereinbarten wir für den darauf folgenden einen gemeinsamen Besuch auf dem Markt, um weitere Bestandteile traditioneller Medizin zu kaufen, die Pak Baker mir zeigen wollte. Bei der Gelegenheit machte er mir den Vorschlag, darüber hinaus auch einen Mörser aus echtem Stein mit mir zu erwerben. Als ich sein Haus am nächsten Tag erreichte, zeigte mir Pak Baker jedoch gleich nach der Begrüßung einen Mörser, den er bereits auf dem örtlichen Markt für mich gekauft hatte. Er erklärte mir ausführlich, dass das Gerät aus echtem und hochwertigem Stein gefertigt sei und aus einem weit entfernt gelegenen Ort stammen müsse, weil diese Qualität auf dem hiesigen Markt nicht angeboten würde. Seine langen Ausführungen über die Qualität des Mörsers irritierten mich, und ich bekam den Eindruck, dass er deutlich übertrieb. Nach weiteren Erklärungen, wie schwierig es sei, einen Mörser aus echtem Stein zu finden, nannte er mir den Preis von 130.000 Rp.. Weil ich trotz meiner starken Skepsis nicht unhöflich sein wollte, erklärte ich ihm, dass ich ihm sehr dankbar sei und gab ihm das Geld.

Zu Hause bestätigte sich mein Verdacht leider, als ich beim ersten Reinigen des Geräts feststellte, dass (auch) dieser Mörser aus Zement hergestellt war. Ich war sehr verärgert über Pak Bakers Verhalten, weil er mich – wie ich annahm – derart dreist angelogen hatte. Mein Eindruck war, dass Pak Baker mir mit dieser Handlung die Rolle eines „gewöhnlichen Touristen“ zugewiesen hatte, der sich nicht sonderlich für die Kultur und Menschen vor Ort interessierte. Mir schien, dass er mein

¹⁷ Zu meinem Erstaunen, scheinen sich diese Objekte bei Touristen großer Beliebtheit zu erfreuen, wie ich selbst später in Borobudur auf Java feststellte, wo sie an den vielen Souvenir ständen erstanden werden konnten.

Vertrauen missbraucht hatte und so die Grundlage für das ganze Praktikum zerstört hatte.

Nun konnte ich einerseits nicht schweigen, weil ich annahm, dass dies zu weiteren Proben meiner Gutgläubigkeit bzw. „Dummheit“ verleitet hätte. Zum anderen konnte ich, Pak Baker keine direkten Vorwürfe entgegen bringen, weil das ein schwerer Verstoß gegen die allgemeinen Umgangsformen in „der indonesischen Gesellschaft“ gewesen wäre. So sah ich mich vor eine wirkliche Prüfung gestellt. Ich machte mir daher intensive Gedanken darüber, wie ich Pak Baker einerseits zeigen konnte, dass ich mir über den (vermeintlichen) Betrug bewusst war und ab jetzt klarere Grenzen stecken würde und wie ich andererseits vermeiden konnte, ihn mit einem direkten Vorwurf zu konfrontieren. Ich entschied mich dafür, ihm den Mörser wieder mitzubringen und anzumerken, dass ich enttäuscht sei weil dieses Gerät, ebenfalls aus Zement bestehe, ohne dabei weitere Andeutungen zu machen. So hoffte ich, klar zu stellen, dass ich bemerkt hatte, dass hier offensichtlich etwas nicht stimmte und ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, seine Sicht der Dinge darzustellen, ohne dabei seine Ehre schon verletzt zu sehen.

Ich glaube, dass diese Entscheidung richtig war, denn Pak Baker entgegnete auf meine Erklärung bei unserem nächsten Treffen sehr empört, dass die Verkäuferin auf dem Markt „wirklich clever“ gewesen sein müsse, ihn so zu täuschen. Nach diesem Zwischenfall hatte ich den Eindruck, wieder ernster genommen zu werden.

4.9 Die Rolle der Sprache und „Hyper-Aktives Zuhören“

Auf die Rolle der Sprache bei der ethnologischen Forschung wurde in der Literatur bereits an verschiedenen Stellen eingegangen (u.a. Senft 2003), was mich unter anderem dazu motivierte, die Landessprache (Bahasa Indonesia) schon im Vorfeld möglichst intensiv zu erlernen. Dennoch stellten sich meine Sprachkenntnisse im Praktikum gelegentlich als unzureichend dar. Ich konnte zwar den Ausführungen folgen, es kam jedoch immer wieder zu Situationen, in denen ich mein Gegenüber teilweise nicht- oder falsch verstand. Ebenso kam es zu Missverständnissen in der Gegenrichtung. Auch dies war ein Grund dafür, dass ich in manchen Situationen nicht so reagieren konnte, wie es mir im muttersprachlichen Umfeld leicht möglich gewesen wäre.

Diese Erfahrung zeigten mir deutlich die Notwendigkeit, meine Sprachkenntnisse im Vorfeld eines möglichen weiteren Forschungsvorhabens / Praktikums noch intensiver zu vertiefen.

Im Zusammenhang mit der Sprache fiel mir beim Transkribieren des biographisch-narrativen Interviews mit Pak Baker weiterhin mein „Hyper-aktives-Zuhören“ auf. Obwohl es in Interviews - wie auch in alltäglichen Gesprächen - durchaus üblich ist, dem Gegenüber durch nonverbale Zeichen wie Kopfnicken oder Laute wie „mhm“ etc. seine Aufmerksamkeit zu signalisieren, gebrauchte ich diese Zeichen überproportional häufig. Ich vermute, dass dies zum einen daran lag, dass ich nicht desinteressiert wirken wollte, und zum anderen auf Pak Bakers Art des

Blickkontaktes und seine häufigen Nachfragen zurückzuführen war, die bei mir einen fordernden und prüfenden Eindruck erweckten. Da ich mir durch meine Niederschriften über die Art meines überbetonten Zuhörens bewusst geworden bin, werde ich in weiteren Interviews versuchen, meine nonverbalen „Redeaufforderungen“ etwas akzentuierter zu verwenden.

4.10 Über die Tendenz zu Suggestivfragen

Ein Beispiel:

In einem biographisch-narrativen Interview erzählte mir Pak Baker, dass sein letztes Kind noch am Tag der Geburt gestorben sei. Im weiteren Verlauf des Interviews stelle ich ihm folgende Frage:

„Früher habe ich bereits gefragt, ob es in ihrem Lebenslauf /in ihrer Biographie ein Ereignis gab, das von besonderer Bedeutung dafür war, dass sie Balian geworden sind. Ich denke der Tod des Kindes...?“ (Eigene Übersetzung aus dem Transkript vom 01.02.2010)

Obwohl mir auch zum Zeitpunkt des Interviews eigentlich klar war, dass derartige „Fragen“ aus methodischer Sicht ein Fehler sind (Vgl. Gläser und Landel 2006:131f.; Schlehe 2003:85), stellte ich während meiner Interviews immer wieder Suggestivfragen oder ergänzte Fragen mit eigenen Vermutungen wie im oben angeführten Beispiel. Ein Fehler sind solche Fragen, weil sie nicht dem Prinzip der Offenheit entsprechen und die Antworten potentiell sehr stark beeinflussen (Gläser und Landel 2006:133). Auch wenn dem Informanten – wie im Beispiel – die Möglichkeit gegeben wird, eine solche Vermutung zu verneinen, werden bestimmte Ideen in den Mittelpunkt seiner Antwort gestellt, die evtl. keinerlei Rolle in seiner eigentlichen Antwort gespielt hätten. Als mir meine teilweise suggestive Interviewführung bewusst wurde, versuchte ich mich diesbezüglich besser zu kontrollieren. Es gelang mir aber nicht, derartige Fehler völlig zu vermeiden.

Ich versuchte, die Ursache zu ergründen, warum ich trotz der Fehler(er)kenntnis und meinem Vorsatz, ihn zu vermeiden, teilweise dennoch in dieses Verhalten zurückfiel. Die Ursache für die Fortführung des „Fehlers“ vermutete ich in einer unbewussten Motivation, meinem jeweiligen Gesprächspartner zu zeigen, dass ich ihm zuhörte, ihn verstand und dass ich bereit war, mich in ihn hinein zu versetzen¹⁸. Denn offene Fragen und die damit verbundene Ausklammerung von Vorwissen können beim Gegenüber auch den Eindruck erwecken, der/die Fragende verstehe die Tragweite dessen nicht, was ihm/ihr gerade erzählt wurde. Gerade in einer Situation, in der mir Gastfreundschaft angeboten wurde, wollte ich somit nicht die Gefühle der Gastgeber verletzen, indem ich den Anschein erweckte, mich nicht wirklich für deren Leben zu interessieren, indem ich „dumme“ Fragen stellte, deren Antwort ich bereits hätte kennen müssen.

Für zukünftige Projekte halte ich es dennoch für notwendig, daran zu arbeiten, wirklich offene Fragen zu stellen, um die Beeinflussung der Antworten von Informanten durch meine Fragestellung

¹⁸ Ähnliches beschreiben Gläser und Landel (2006:132) für Suggestivfragen in der Alltagskommunikation.

zu minimieren. Allerdings sehe ich in dem Balanceakt, zwischen emotionaler Involviertheit und methodischer Offenheit ein tatsächliches Problem.

4.11 Abstand vom Feld – Alte Fehler und neue Blickwinkel

Einige Fehler wurden mir erst deutlich, als ich meine Notizen durchsah. Beispielsweise stellte ich fest, dass bei Pak Baker „Massage“ den mit Abstand wichtigsten Teil der Behandlung von Krankheiten ausmachte. Im Feld hatte ich dies zwar in vielen Situationen vor Augen, übersah allerdings durch den fehlenden Abstand vom Thema die Tragweite von Einzelaspekten. Dies führte dazu, dass ich auch in der Gewichtung meiner Fragestellung nicht in dem Maße, auf die Massage einging, wie es mir im Rückblick als sinnvoll und notwendig erscheint. Ich begann, mich immer stärker mit der Pflanzenmedizin auseinander zu setzen. Auch diese Entscheidung war nicht unbegründet, allerdings würde ich im Nachhinein von einer verschobenen Schwerpunktsetzung sprechen, da Pflanzenmedizin bei Pak Bakers Heilmethoden eine geringere Bedeutung hatte, als die „Massage“. Erst aus der distanzierteren Betrachtung meiner Notizen ist mir diese Fehleinschätzung deutlich bewusst geworden. Im gegebenen Zeitraum wäre eine Pause, die es erlaubt hätte, ein wenig Abstand zu gewinnen und so den Überblick nicht zu verlieren, nicht möglich gewesen. Für längere Projekte wäre dies allerdings sehr sinnvoll und wünschenswert (Vgl. Beer 2003:26).

5 Schluss:

Das praktische Einüben von Erhebungsmethoden, in einer für mich nicht alltäglichen Umwelt, hat mir eigene Stärken und Schwächen deutlich aufgezeigt. Die Stärken werde ich ausbauen und an den Schwächen arbeiten. Da bisher vor allem die problematischen Aspekte betont wurden, möchte ich auch die Stärken kurz anschneiden. Ohne eine gewisse Risikobereitschaft wäre das Praktikum und ein Einlassen z.B. auf die Behandlung durch Pak Baker nicht möglich gewesen. Die so erhaltenen Informationen kann ich durch ein bereits vorhandenes Grundwissen um medizin- und religionsethnologische Theorien im Bezug auf verschiedene Ansätze kontextualisieren und so interpretieren. Dabei ist es mir wichtig, offen zu sein für mögliche neue Perspektiven, die Erfahrungen nicht in starre Strukturen zwingen sondern aus einer emischen Sichtweise zu verstehen.

In der Ausführung des Praktikums bin ich Frau Strauß für ihre Betreuung besonders dankbar, da sie mir das Praktikum zum einen erst ermöglicht hat und zum anderen bei unseren Treffen in entspannter Atmosphäre gute Ratschläge und Einblicke in Ihr Vorgehen gab. Pak Baker und seiner Familie bin ich sehr dankbar für die Bereitschaft, mich als „Bobachter“ aufzunehmen und für den freundlichen, familiären Umgang sowie für die Geduld, die sie oft mit mir hatten.

Zusammenfassend lässt sich das Feldforschungspraktikum als eine intellektuelle und persönliche Herausforderung beschreiben, die neben einigen Schwierigkeiten vor allem eine Vielzahl von Erkenntnissen und Erfahrungen mit sich brachte, die mir bei der weiteren wissenschaftlichen Beschäftigung mit ethnologischen Themen von großem Nutzen sein werden. Diesen Erfahrungen ordne ich – neben der bereits genannten methodischen – vor allem ethischen, emotionalen und sprachlichen Bereichen zu, auf die wir im Studium zwar theoretisch vorbereitet werden, die aber in der Praxis dennoch eine andere Qualität des Erlebens ausmachen

Die kontinuierlichen Aushandlungsprozesse der Rollen und des Verhaltens nahm ich durch die „fremde“ Kultur und den Anspruch der Reflexivität wesentlich intensiver wahr. Dies wurde ergänzt durch die besondere Intensität sinnlicher Erfahrung und geistiger Beschäftigung und führte zu einer besonders dichten und einprägsamen Gesamt-Wahrnehmung, die allerdings auch ein stärkeres Spannungsfeld erzeugte, in dem die eigene „Normalität“ sehr infrage gestellt wurde. Ich interpretiere dies als Teil einer „Übergangsphase“ innerhalb einer zwangsläufig unvollständigen „zweiten Sozialisation“ und als weiteren Schritt in meiner akademischen Ausbildung, die ja ebenfalls darauf ausgerichtet ist, den geistigen Horizont zu erweitern und damit auch scheinbar „Normales“ zu hinterfragen.

6 Literatur

Bali Post

2009 DPRD Sayangkan Demo Syuting Film Julia Roberts. Electronic Document.
<<http://www.balipost.co.id/mediadetail.php?module=detailberita&kid=7&id=22266>> [22.06.10]

Bandel, Katrin

2004 Medizin und Magie in der modernen indonesischen Prosa. Norderstedt: Books on Demand.

Beer, Bettina (Hg.)

2003 Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Reimer.

Beer, Bettina

2003 Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: Bettina Beer (Hg.), Methoden und Techniken der Feldforschung. S. 9-32. Berlin: Reimer.

Beer, Bettina; Hans Fischer (Hg.)

⁶2006 Ethnologie: Einführung und Überblick. 6., überarbeitete Auflage; Berlin: Reimer.

Bowie, Fiona

²2006 The Anthropology of Religion: An Introduction. 2., überarbeitete Auflage; Malden: Blackwell.

Castaneda, Carlos

1973 Die Lehren des Don Juan: Ein Yaqui-Weg des Wissens Frankfurt a. M.: Fischer.

Connor, Linda

1996 Balinese healing. In: Linda Connor, Patsy Asch, Timothy Asch (Hg.) Jero Tapakan: Balinese Healer:

an ethnographic film monograph. Los Angeles: Ethnographics Press. (Ethnographics Monograph Series, 9)

De Mille, Richard

²1990 A Portrait of the Allegorist. In: Richard De Mille (Hg.), The Don Juan Papers. Further Castaneda Controversies. S.355-388. Belmont: Wadsworth.

Eiseman, Fred B.

1989 Bali: Sekala & Niskala. Volume I: Essays on Religion, Ritual, and Art. Singapur: Periplus. (Bali: Sekala & Niskala, 1)

Fischer, Hans (Hg.)

2002 Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin: Reimer.

Geertz, Clifford

1964 The Religion of Java. New York: The Free Press of Glencoe.

Gläser, Jochen; Grit Landel

²2006 Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse. 2., durchgesehene Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hobart, Angela

2003 Healing Performances of Bali: Between Darkness and Light. New York: Berghan Books.

Hobart, Angela; Urs Ramseyer; Albert Leeman

1996 The Peoples of Bali. Cambridge: Blackwell.

Illius, Bruno

⁶2006 Feldforschung.: In: Bettina Beer und Hans Fischer (Hg.), Ethnologie: Einführung und Überblick. 6., überarbeitete Auflage; S. 73-100. Berlin: Reimer.

Jakarta Globe

2009 Julia Roberts in Bali Next Month for 'Eat, Pray, Love'. Electronic Document.
<<http://www.thejakartaglobe.com/home/julia-roberts-in-bali-next-month-for-eat-pray-love/329375>>
[22.06.10]

Michaels, Axel

⁴1998 Ātman. In: Hans Dieter Betz et al. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., überarbeitete Auflage; S. 903. Tübingen: Mohr Siebeck.

Nala, Ngurah

1993 Usada Bali. Denpasar: Upada Sastra.

Rosenthal, Gabriele

²2008 Interpretative Sozialforschung: eine Einführung. 2., korrigierte Auflage. Weinheim: Juventa. (Grundlagentexte Soziologie, 1)

Schlehe, Judith

2003 Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Bettina Beer (Hg.), Methoden und Techniken der Feldforschung. S. 71-94. Berlin: Reimer.

Senft, Gunter

2003 Zur Bedeutung der Sprache für die Feldforschung. In: Bettina Beer (Hg.), Methoden und Techniken der Feldforschung. S. 55-70. Berlin: Reimer.

Wikan, Unni

1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago: University of Chicago Press.