

6. Konsens und Konflikt an einem sakralen Ort

Das Lingsar-Festival auf Lombok, Indonesien, als multireligiöses Ritual

Im Zuge der raumbezogenen Wende (»spatial turn«) in den Sozial- und Kulturwissenschaften sind multireligiöse Orte (»shared sacred sites«) zum Gegenstand einer sich ausweitenden Debatte geworden. Diese Debatte ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass soziale Konflikte immer häufiger längs religiös definierter Grenzen ausgetragen werden. Damit stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen diese Grenzen überwunden oder zumindest durchlässiger gestaltet werden können, um zu verhindern, dass sich Konflikte hier gewalttätig entladen.

Die Debatte über multireligiöse Orte setzte ungeachtet einiger Vorläufer (z.B. Hasluck 1929) erst zum Ende des 20. Jahrhunderts ein. Sie wurde lange Zeit von einem Zweig der historischen Wissenschaften dominiert, der sich mit der Religionsgeschichte des Nahen Ostens beschäftigt. Diese geographische Ausrichtung ist insofern nachvollziehbar, als es in der genannten Region kaum einen bedeutsamen sakralen Ort gibt, dessen Nutzung zwischen den drei abrahamischen Religionen nicht umstritten wäre. Paradigmatisches Beispiel für diesen Streit um Zugang und Nutzung sakraler Orte ist das Grab des Patriarchen in Hebron, die Stadt Jerusalem, ja im Grunde das gesamte Heilige Land.

Im Verlauf der angesprochenen Debatte über »shared and contested sacred sites« ist nun folgendes deutlich geworden: 1.) Multireligiöse Orte und multireligiöse Rituale waren im Nahen Osten bis Anfang des 20. Jahrhunderts weit verbreitet (vgl. Meri 2002: 287); 2.) als ephemere Akte haben diese Rituale historisch jedoch kaum Spuren hinterlassen (vgl. Weltecke 2012: 75); und 3.) diese Rituale sind mittlerweile in der genannten Region nur noch ganz selten anzutreffen (vgl. Kedar 2001: 61).

Da es Religionshistorikern kaum möglich ist, multireligiöse Rituale geschichtlich zu rekonstruieren oder empirisch zu erforschen, rücken »die Erfahrungen aus anthropologischen Untersuchungen« (Weltecke 2012: 80) in den Mittelpunkt des Interesses. Erste Publikationen über multireligiöse Orte sind bereits erschienen und weisen einen regionalen Bezug zumeist zu Indien, dem Balkan oder dem Mittelmeerraum auf. Doch ungeachtet dieser Publikationen steht noch immer folgende Forderung im Raum: »(...) we need more ethnographic knowledge, thick descriptions of the many forms these prac-

tices [of sharing sacra] take today in distinct but nevertheless similar, or parallel configurations« (Couroucli 2012: 6; vgl. auch Breger et al. 2010: 13 und Weltecke 2012: 80).

Vor diesem Hintergrund ist die vorliegende Untersuchung über das Lingsar-Festival auf Lombok zu sehen. Sie schließt an den überschaubaren Corpus gegenwartsbezogener empirischer Arbeiten über multireligiöse Orte an, die Bedingungen friedlicher Koexistenz als auch Ursachen gewalttätiger Auseinandersetzungen thematisieren (vgl. auch Limor 2007: 231). Dafür scheinen sakrale Orte, für die ein Nebeneinander, gelegentlich auch ein Mit- und Gegeneinander unterschiedlicher religiöser Traditionen charakteristisch ist, in besonderer Weise geeignet.

Multireligiöse Orte sind sakrale Orte, die für mehr als nur eine Konfession bedeutsam sind und deshalb von Gläubigen unterschiedlicher religiöser Orientierung periodisch aufgesucht werden. Es sind Orte, an denen die Gläubigen ihre rituellen Handlungen zumeist konfessionell getrennt, gelegentlich jedoch auch gemeinsam durchführen. Hier kommt es zu Interaktionen zwischen den beteiligten Konfessionen, deren empirische Untersuchung die Chance eröffnet, Einblick in die Qualität der sozialen Beziehungen zu nehmen: Einerseits sind multireligiöse Orte vielfach Schauplatz sozialer Konflikte, andererseits stellen sie einen dritten Raum bereit, in dem interkonfessionelle Begegnungen möglich oder gar unvermeidbar sind – Begegnungen, die im Alltag eher selten stattfinden oder gar vermieden werden (vgl. Couroucli 2012: 6f.). Konfessionelle Grenzen und soziale Barrieren, die die Gläubigen voneinander trennen, erscheinen hier durchlässiger oder werden gar punktuell überwunden. Die Möglichkeit einer konfessionsübergreifenden *Communitas* im Sinne Victor Turners (1974) ist hier zumindest potentiell gegeben.

Das Überwinden von religiösen Gegensätzen und die Betonung von konfessionellen Gemeinsamkeiten stehen jedoch einem modernen Verständnis von Religion entgegen. Einem solchen Verständnis zufolge hat sich jede Religion von allen anderen Religionen zu unterscheiden, zugleich in Dogma und Liturgie jedoch überall auf der Welt die gleiche zu sein (vgl. Gottowik 2016: 237). Darüber hinaus kann einem modernen Verständnis von Religion zufolge der Einzelne nur einem einzigen Glaubensbekenntnis angehören und nur einer einzigen Ritualpraxis folgen. Alles andere wäre Blasphemie. Insofern ist Exklusivität, d.h. die Betonung von Differenz, das zentrale Merkmal moderner Religionen. Multireligiöse Orte und ökumenische Rituale stehen konträr zu diesem Verständnis und werden von daher in hohem Maße reglementiert und ideologisch bekämpft. Damit erklärt sich auch, warum Auseinandersetzungen um sakrale Orte in der Moderne nicht verschwunden sind, sondern überall auf der Welt zugenommen haben. Umso bemerkenswerter erscheint es, dass es noch immer multireligiöse Orte und multireligiöse Rituale gibt, die auf ein anderes Binnenverhältnis der Religionen zueinander verweisen und mit Victor Turner als »rare and interesting exceptions« (Turner/Turner 1978: 9) besondere ethnographische Aufmerksamkeit verdienen. Doch was macht sie eigentlich so interessant?

Multireligiöse Orte werfen ein erhellendes Licht auf die zumeist unausgesprochenen Regeln des interkonfessionellen Zusammenlebens und erlauben es von daher, das Mit- und Gegeneinander verschiedener Religionsgemeinschaften aus einer anderen Perspektive wahrzunehmen. An multireligiösen Orten verdichten sich zudem die interkonfessionellen Beziehungen, so dass sie hier wie unter einem Brennglas untersucht wer-

den können. Es sind Orte, an denen Spannungen ausgetragen, jedoch auch interkonfessionelle Gemeinsamkeiten hergestellt, gestaltet und erneuert werden. Von daher kennzeichnet sie eine strukturelle Ambivalenz: Sie vermögen Brücken zwischen unterschiedlichen Konfessionen zu schlagen, jedoch auch Konflikte zwischen den beteiligten Gruppen heraufzubeschwören.

Die Untersuchung von »shared and contested sacred sites« erfordert eine klare analytische Unterscheidung zwischen Multireligiosität und Synkretismus. Während Synkretismus eine irreversible Verschmelzung unterschiedlicher religiöser Anschauungen und Praktiken benennt, steht Multireligiosität für die Interaktion zwischen verschiedenen Konfessionen, ohne dass dabei gegebene Unterschiede aufgelöst würden. Multireligiosität setzt die Wahrnehmung religiöser Differenz vielmehr voraus, um sie in gemeinsamer ritueller Praxis *punktuell* überwinden und außer Kraft setzen zu können. Demnach impliziert Multireligiosität ebenso wie der viel gebräuchlichere Begriff der Multikulturalität nicht eine Assimilation unterschiedlicher Anschauungen und Praktiken, sondern ihre wechselseitige Anerkennung, d.h. Pluralität und Gleichberechtigung zwischen den Traditionen.

Vor diesem Hintergrund geht es auf den nächsten Seiten um folgende Frage: Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen auf Lombok, und wie wird es im Medium des Lingsar-Festivals bearbeitet – dem größten rituellen Ereignis auf dieser Insel? Lombok gilt nicht nur als »the island of a thousand mosques«, sondern hat mittlerweile auch eine Reputation als »one of the most strongly Islamic areas in Indonesia« erfahren (vgl. Telle 2009: 291). Dennoch ist es Sasak und Balinesen bis in die Gegenwart hinein gelungen, gewissermaßen gegen den Trend von Modernisierung, Standardisierung und Skripturalisierung gemeinsam ein Festival zu begehen und ein Sakralgebäude zu unterhalten, bei dem es sich möglicherweise um das weltweit einzige Sakralgebäude handelt, das gemeinsam von Muslimen und Hindus genutzt wird. Dieser Umstand ist umso bemerkenswerter, als sich die Hindu-Balinesen als ethnisch-religiöse Minderheit auf Lombok besonders gut als Projektionsfläche und Angriffsziel fundamentalistischer Gruppen eignen würden – nicht zuletzt, da sie bis Ende des 19. Jahrhunderts als Besatzungsmacht auf dieser Insel agierten. Warum es bislang nicht zu gewalttätigen Übergriffen auf diese Minderheit gekommen ist, lässt sich – so die vorangestellte These – am Lingsar-Festival ablesen, das bislang im Spannungsfeld von Islamisierung (Arabisierung) und Profanisierung (Folklorisierung) eine bemerkenswerte Resilienz an den Tag gelegt hat.

Die religiöse Landschaft

Die Insel Lombok wird vom Gunung Rinjani dominiert, einem Vulkan, in dessen Krater sich ein imposanter See gebildet hat. Aus diesem Kratersee, der Segara Anak (»Kind des Ozeans«) genannt wird, ragt wiederum ein neuer Vulkankegel empor, der langsam, aber stetig an Höhe gewinnt. Diese extrem spektakuläre Landschaft aus Fels, Feuer, Wasser und Rauch gilt den meisten Menschen auf Lombok als heilig, unabhängig davon, welcher ethnischen oder konfessionellen Gruppe sie angehören.

Sowohl von Muslim-Sasak als auch von Hindu-Balinesen wird der Vulkan mit Bata-ra Gunung, dem Gott des Berges, in Verbindung gebracht und der Kratersee mit Dewi Anjani, der Göttin des Sees. Der Dualismus aus Berg und Wasser, der mit einer männlichen und einer weiblichen Gottheit assoziiert wird und analog zur Symbolik von Lingga und Yoni sexuell konnotiert ist, verkörpert eine Totalität, aus der letztlich alles Sein entspringt.

Angesichts der Sakralität der beschriebenen Landschaft unternehmen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen unabhängig voneinander Pilgerfahrten an den Gunung Rinjani und den Segara Anak, um Bata-ra Gunung und Dewi Anjani zu huldigen und die beiden Götter um ausreichende Niederschläge zu bitten (vgl. Gottowik 2013a, 2013b, 2016). Nicht nur der Monsunregen wird mit dem Wirken dieses göttlichen Paares in Verbindung gebracht, sondern auch die Flüsse, die am Fuße des Gunung Rinjani entspringen und die abfallende Hochebene in eine fruchtbare Landschaft verwandeln. Vor allem die extrem ergiebigen Wasserquellen in den Gemeinden Narmada, Suranadi und Lingsar gelten als Geschenk der Götter. Sie erfahren besondere rituelle Aufmerksamkeit, da sie nach vorherrschender Meinung mit dem Kratersee Segara Anak in Verbindung stehen und von diesem gespeist werden.

Da das Wasser des Segara Anak als heilig gilt, gilt auch das Wasser aus den Quellen in Narmada, Suranadi und Lingsar als heilig. Die Sakralität dieser Quellen hat sich wiederum in Landschaft und Architektur eingeschrieben: In Narmada wurde neben der heiligen Quelle (*Air Awet Muda*) der Königspalast errichtet, der in eine Parkanlage eingebettet ist, die nach dem Vorbild von Gunung Rinjani und Segara Anak gestaltet wurde; in Suranadi liegen die insgesamt fünf heiligen Quellen (*Panca Tirtha*) innerhalb von drei Tempelanlagen, die zu den ältesten auf Lombok gehören; und in Lingsar steht auf drei heiligen Quellen jeweils eine Tempelanlage, die zusammengekommen den Tempelkomplex der genannten Gemeinde bilden: *Pura Lingsar*.¹

1 David Harnish (2006 et al.) gilt als der maßgebliche Ethnologe des Lingsar-Tempelkomplexes und des Lingsar-Festivals, die er zwischen 1983 und 2009 immer wieder besucht und in mehreren Publikationen beschrieben hat. Der vorliegende Beitrag versteht sich nicht als *Restudy* seiner Arbeiten, sondern als deren Fortführung und Ergänzung. Denn als Musikethnologe hat sich Harnish insbesondere mit den *Performing Arts* beschäftigt, die einen zentralen Bestandteil des Lingsar-Festivals ausmachen, während dieser Beitrag eher auf Ritual und Interaktion abhebt und den Lingsar-Tempelkomplex als »shared sacred site« untersucht. Die Beobachtungen und Erfahrungen, die diesem Beitrag zugrunde liegen, wurden auf dem Lingsar-Festival in den Jahren 2011, 2012 und 2013 gesammelt. – Besonderer Dank für Unterstützung geht an I Ketut Toya, S.Ag, Mitglied von PHDI Lingsar und Koordinator *Upacara Pujawali Pura Lingsar* sowie an Mohammed Azmy, Suranadi, der als Assistent an diesem Forschungsprojekt maßgeblich beteiligt war.

Abbildung 1: Westliche Außenmauer der Pura Lingsar



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Es ist offenkundig, dass die hindu-balinesischen Eroberer mit der Errichtung der genannten Sakralbauten im 18. und 19. Jahrhundert die Absicht verfolgten, die Quellen zu sichern und den Zugang zu ihnen zu kontrollieren. Ob diese Quellen bereits als heilig galten, bevor die hindu-balinesischen Sakralbauten in Narmada, Suranadi und Lingsar entstanden sind, lässt sich nur noch anhand von Indizien rekonstruieren. Für eine solche Annahme spricht, dass die lokale Sasak-Bevölkerung bis zum heutigen Tag besondere Schreine (*Kemaliq* bzw. *Pedewaq*²) an Quellen errichtet, um sie als sakrale Orte zu markieren. Gelegentlich errichten die Balinesen ihren eigenen Schrein (*Pelinggih*) an der gleichen Quelle, die darüber zu einem multireligiösen Ort bzw. »shared sacred site« wird.

2 Mit dem Begriff *Kemaliq* werden in der Regel »heilige Orte« oder »geweihte Plätze« bezeichnet (vgl. Cederroth 1981: 61 und 310; Leemann/Röll 1983: 10 und 29). Manchmal bezieht sich der Begriff *Kemaliq* jedoch nicht nur auf einen heiligen Ort, sondern auch auf den dort stehenden Schrein. Das ist in Lingsar der Fall. Ein solcher Schrein, der einen heiligen Ort markiert, wird zumeist jedoch *Pedewaq* genannt.

Abbildung 2: Schreine von Hindu-Balinesen (*Pelinggih*, links) und Muslim-Sasak (*Kemaliq* bzw. *Pedewaq*) an einer Quelle nahe Narmada



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Wenn die Balinesen es jedoch nicht bei der Errichtung eines eigenen Schreins belassen, sondern einen Tempel (*Pura*) um diese Quelle herum erbauen, kommt es zu einer Konstellation, die verschiedentlich im Westen von Lombok zu beobachten ist: Innerhalb dieses Tempels stehen nicht nur die Schreine (*Pelinggih*) der Hindu-Balinesen, sondern auch die Schreine (*Kemaliq* bzw. *Pedewaq*) der lokalen Sasak-Bevölkerung.³ Die Integration von muslimischen Schreinen in hinduistische Tempelanlagen ist in Westlombok häufig zu beobachten und ein Indiz dafür, dass den Sasak auch weiterhin das Recht eingeräumt wurde, nicht nur an diesen Schreinen zu opfern und zu beten, sondern auch das Quellwasser zu nutzen, selbst wenn der Zugang zu diesem Wasser nunmehr der Kontrolle der balinesischen Eroberer unterlag.

Viele Schreine, die die muslimische Bevölkerung auf Lombok nicht nur an Quellen, sondern auch an anderen markanten Orten in der Natur (auffälligen Felsen, imposanten Bäumen etc.) errichtet hatte, sind im Verlauf des letzten Jahrhunderts aufgegeben oder

3 Auch auf Bali finden sich Schreine anderer Konfessionen innerhalb hindu-balinesischer Tempelanlagen, zum Beispiel die ganz in Rot gehaltenen und von leoninen Steinskulpturen bewachten Schreine der ethnischen Chinesen, die sich zum Buddhismus oder Konfuzianismus bekennen. Solche sog. chinesischen Schreine stehen in einigen der wichtigsten hindu-balinesischen Tempelanlagen wie z.B. Pura Besakih und Pura Ulun Danu (vgl. Gottowik 2005: 287). Sie sind symbolischer Ausdruck der inklusiven Haltung, die die hindu-balinesische Religion bis heute kennzeichnet. Ein architektonisch besonders beeindruckendes Beispiel für diese Haltung findet sich in der Pura Pabebean in Pulaki, Buleleng.

zerstört worden (vgl. auch Harnish 2001: 5). Innerhalb der hindu-balinesischen Tempelanlagen sind diese Schreine jedoch zumeist unversehrt geblieben, selbst wenn sie nicht mehr von den lokalen Sasak, sondern mittlerweile – stellvertretend – von der balinesischen Minderheit unterhalten werden.

Es gibt neben den genannten Schreinen noch ein weiteres Indiz für die einstige Präsenz von Muslim-Sasak in hindu-balinesischen Tempelanlagen und den vormalig multireligiösen Charakter von Narmada, Suranadi und vielen anderen sakralen Orten: Zubereitung und Verzehr von Schweinefleisch sind hier strikt verboten, was insofern ins Gewicht fällt, als Schweinefleisch zu den bevorzugten Opfern der Hindu-Balinesen gehört. Dieses Verbot wird seitens der hindu-balinesischen Bevölkerung explizit mit der früheren Nutzung dieser sakralen Orte seitens der muslimischen Bevölkerung begründet und bis zum heutigen Tag in Narmada, Suranadi etc. streng beachtet, obwohl schon lange keine Muslim-Sasak mehr kommen, um sich dort heiliges Wasser zu spirituell reinigenden und medizinisch heilenden Zwecken zu holen.⁴

Auch für den Lingsar-Tempelkomplex gilt dieses Verbot, wenngleich dieser sakrale Ort in anderer Hinsicht eine bemerkenswerte Ausnahme bildet. Denn innerhalb dieses Tempelkomplexes haben sich nicht nur zwei muslimische Schreine (*Kemaliq*) erhalten, sondern Muslim-Sasak pilgern auch weiterhin nach Lingsar, um an diesen Schreinen zu beten und den Quellen heiliges Wasser zu entnehmen.⁵ Lingsar ist insofern einzigartig, als es Hindus und Muslimen, Sasak und Balinesen bis heute gelingt, diesen sakralen Ort einvernehmlich zu teilen, und einmal im Jahr feiern sie dort sogar ein gemeinsames Fest: *Pujawali Lingsar*.

Dieses Fest ist den beiden ethnisch und konfessionell distinkten Gruppen aus den gleichen Gründen wichtig: Beide Gruppen sind davon überzeugt, dass es eine besondere Gelegenheit bietet, Kontakt zu den Göttern aufzunehmen und sie um ausreichende Niederschläge und ertragreiche Ernten zu bitten. Zugleich hoffen sie auf den Segen der Götter, der ihnen stellvertretend von den lokalen Priestern (*Pemangku*) mit dem heiligen Wasser aus den Lingsar-Quellen erteilt wird.

4 Vor dem Hintergrund, dass einige der hier getroffenen Aussagen sich nicht mehr ethnographisch belegen, sondern nur noch historisch herleiten lassen, ist es bemerkenswert, dass David Harnish die Einschätzung teilt, der zufolge sich in Lingsar transkonfessionelle bzw. multireligiöse Gemeinsamkeiten erhalten haben, die einst auch andere sakrale Orte auf Lombok kennzeichneten: »Indeed, no Sasak today visit *kemaliq* (or *pedewaq*) shrines at selected other Balinese temples where shared worship was once common, such as Pura Narmada and Pura Suranadi (...)« (Harnish 2014: 81, Fn. 22).

5 Als besonders geeignete Wochentage, um heiliges Wasser aus den Quellen in Lingsar zu schöpfen, gelten Mittwoch und Samstag. Fallen diese Wochentage mit hindu-balinesischen Feiertagen zusammen (zum Beispiel mit *Hari Raya Galungan* und *Hari Raya Kuningan*), stehen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen gemeinsam vor der Quelle im *Kemaliq* an, um heiliges Wasser von den lokalen Priestern (*Pemangku Sasak*) entgegen zu nehmen.

Abbildung 3: Lokale Priester (Pemangku Sasak) segnen eine Sasak-Pilgerin mit Lingsar-Wasser

Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Die extrem ergiebigen Quellen in Lingsar begründen das Renommee dieses Ortes, »the centre of fertility« (Harnish 2014: 70) auf Lombok zu sein. Zugleich stellen sie eine Verbindung zu Gunung Rinjani und Segara Anak her, die wiederum als sakrales Zentrum der Insel gelten. Dass es zwischen diesen beiden Zentren eine spirituelle Verbindung gibt, die durch das Element Wasser hergestellt wird, ist – oder war bis vor kurzem – den meisten Menschen auf Lombok geläufig, unabhängig davon, welcher Konfession sie angehören.

Die Legenden von Lingsar

Es gibt zahlreiche Legenden, die von der Entstehung des Lingsar-Tempels (*Pura Lingsar*) und den Anfängen des Lingsar-Festivals (*Pujawali Lingsar*) berichten. Diese Legenden sind zum Teil widersprüchlich, insofern sie auf unterschiedliche Personen und Ereignisse Bezug nehmen. Darüber hinaus ist auffällig, dass Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen verschiedene Versionen bevorzugen, mit denen sie jeweils ihren eigenen Beitrag zur Errichtung des Tempels und zur Begründung des Festivals hervorheben (vgl. auch Harnish 2006: 47–66).

Beide Gruppen gehen davon aus, dass sowohl der Tempel als auch das Festival auf eine mehrere hundert Jahre alte Tradition zurückblicken können. Doch im Gegensatz zu den hindu-balinesischen Akteuren zeigt sich die Mehrheit der lokalen Sasak-Bevölkerung davon überzeugt, dass Tempel und Festival in Lingsar bereits existierten, lange

bevor die Insel von ihren westlichen Nachbarn sukzessive erobert und im 18. Jahrhundert vollständig unterworfen wurde.

Diese Auffassung vertritt zum Beispiel auch Suparman Taufiq, der amtierende Sasak-Priester (*Pemangku Sasak*) in Lingsar,⁶ dem zufolge die Gründung des Lingsar-Tempelkomplexes auf Abdul Malik zurückgeht.⁷ Dieser islamische Gelehrte (*ulama*) und Missionar (*wali*) sei Ende des 16. Jahrhunderts von Java nach Lombok gelangt, also zu einer Zeit, als sich in seiner Heimat gerade das Königreich Mataram etabliert hatte.⁸ Auf seiner Reise wurde Abdul Malik von zwei Personen begleitet, und zwar von Raden Mas Kertapati⁹ und Raden Ayu Dewi Anjani.¹⁰ Gemeinsam setzte die kleine Reisegruppe mit einem Bambusfloß von Java an die Nordküste von Lombok über. In Bayan¹¹ gingen die drei Missionare an Land, wo sie den animistischen Sasak die Grundlagen des Islam beibrachten. Sie lehrten jedoch nur so viel, wie die lokale Bevölkerung bereit war aufzunehmen: die Einzigartigkeit Allahs und seines Propheten (*syahadat*), Moral (*akhlaq*) und die drei Dimensionen des Glaubens (*ad-din*): *Imam*, *Islam*, *Ihsan*, und schließlich Sufismus (*tasawuf*). Das Beten (*shalat*) brachten sie zunächst nur den Angehörigen des lokalen Adels bei, so dass diese Legende zugleich eine Erklärung für die unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Islam auf Lombok gibt (*Wetu Telu* und *Wetu Lima*).¹²

-
- 6 Interview in seinem Haus auf dem Gelände des Lingsar-Tempelkomplexes am 2. Dezember 2012 und 6. Dezember 2012.
 - 7 Der vollständige Name lautet Kyai Haji Abdul Malik; der Genannte heißt ursprünglich Raden Kerta Jagad und ist auf Lombok auch als Raden Mas Sumilir bekannt.
 - 8 Das Königreich Mataram herrschte von 1584 bis 1755 über weite Teile Javas; andere Versionen dieser Legende beziehen sich nicht auf das Königreich Mataram, sondern auf das Königreich Demak, dem ersten muslimischen Königreich (*kesultanan*) auf Java, das sich 1475 an der Nordküste von Java gebildet hatte und 1548 vom Königreich Pajang unterworfen wurde.
 - 9 Raden Mas Kertapati ist auch als Kyai Haji Abdul Rauf bekannt.
 - 10 Es verweist auf die besondere Bedeutung von Dewi Anjani, der Göttin des Kratersees (Segara Anak) am Gunung Rinjani, dass sie auch im Rahmen eines eher modernen Verständnisses des Islam nicht einfach ausgeblendet wird, sondern die Bemühungen darauf zielen, sie als Verkünderin des neuen Glaubens zu vereinnahmen. Die Pilgerfahrten, die bis heute von traditionellen Muslimen an den Segara Anak unternommen werden, wären vor diesem Hintergrund auch nicht einer lokalen Göttin gewidmet, sondern – ganz ähnlich wie das Lingsar-Festival – einer frühen Verkünderin des islamischen Glaubens.
 - 11 Bayan gilt als der Ort auf Lombok, der nicht nur zuerst mit dem Islam in Berührung gekommen ist, sondern an dem sich auch die älteste Form dieses Glaubens bewahrt hat.
 - 12 Anhänger einer an den lokalen Traditionen (*Adat*) ausgerichteten Form des Islam werden auf Lombok *Wetu Telu* genannt in Abgrenzung zu den *Wetu Lima*, die sich stärker an den geoffenbarten Schriften bzw. einer globalisierten Form des Islam (*Agama*) orientieren. Woher diese terminologische Unterscheidung stammt, ist unbekannt, doch wird häufig vermutet, dass sie auf die Anzahl der täglichen Gebete Bezug nimmt: *Wetu Lima* (*Lima* bedeutet fünf) beten in Übereinstimmung mit der offiziellen Lehre des Islam fünfmal am Tag, *Wetu Telu* oder *Wetu Tiga* (*Tiga* bedeutet drei) dagegen nur dreimal. In Abgrenzung zu dieser Theorie, die auch im Interview mit Superman Taufiq anklingt, wird an dieser Stelle die These vertreten, dass es sich bei der Bezeichnung *Wetu Telu* um ein Heteronym handelt, mit dem Muslime bezeichnet werden, die den neuen Glauben noch nicht vollständig (*belum lengkap*) angekommen haben oder ihren Glauben noch nicht vollkommen beherrschen (*belum sempurna*).

Abbildung 4: Suparman Taufiq



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Nachdem die drei Missionare ihre Arbeit in Bayan erfolgreich beendet hatten, trennten sich ihre Wege: Dewi Anjani wandte sich dem Gunung Rinjani zu, um die dort lebenden Geister zu bekehren (*»untuk islamkan bangsa jin di sana«*); Raden Mas Kertapati setzte nach Bali über, um sich ganz der Missionierung der dortigen Bevölkerung zu widmen; und Abdul Malik reiste in den Süden von Lombok in das Reich des Sasak-Fürsten Datu Wali Milir. Abdul Malik lässt sich in Lingsar nieder, und am Vorabend einer Vollmondnacht beginnt er dort intensiv zu meditieren (*i'tikaf*). Im Zustand tiefster Meditation wird ihm offenbart, an einen bestimmten Ort zu gehen und dort seinen Gehstock ins Erdreich zu rammen. Er folgt dieser Offenbarung, und als er tut, wie ihm geheißen, schießt Wasser in einer Fontaine aus dem Boden: Abdul Malik ist auf die Wasserader gestoßen, die Lingsar mit dem Kratersee Segara Anak am Gunung Rinjani verbindet. Damit hat er den Sasak eine der ergiebigsten Wasserquellen auf Lombok erschlossen (vgl. auch Harnish 2006: 64ff.).

Nachdem Abdul Malik seine Mission erfüllt und die Bevölkerung auch im Süden und Westen von Lombok zum Islam bekehrt hat, stirbt er in Lingsar, ohne einen Leichnam zu hinterlassen. Das Verschwinden seines leblosen Körpers gilt als untrügliches Indiz dafür, dass er direkt ins Jenseits eingegangen ist, um sich dort mit dem Göttlichen zu vereinen (*Moksa*).

Der Ursprungslegende zufolge, die Suparman Taufiq erzählt, errichteten die Sasak einen einfachen, aus Bambus gefertigten Schrein (*Kemaliq* oder *Pedewaq*) an der von Abdul Malik entdeckten und als sakral erachteten Wasserquelle (vgl. auch Budiwanti 2013: 22). Ein Bauwerk aus dauerhaften Materialien wurde an dieser Stelle, wie der genannte Sasak-Priester einräumt, erst nach der Eroberung der Insel durch die Balinesen unter Anak Agung Gede Ngurah errichtet, und er nennt 1759 als das Jahr, in dem *Pura Lingsar* aus Stein und Mörtel erbaut, die Quelle gefasst und Batara Vishnu feierlich gewidmet wurde.

Da Anak Agung Gede Ngurah die Kooperation mit der lokalen Bevölkerung sucht, insbesondere mit Pemangku Indrawan, der in der dritten Generation dem *Kemaliq* vorsteht, kommt es Suparman Taufiq zufolge zu folgender Vereinbarung: Der Schrein (*Kemaliq*) der Muslim-Sasak wird in den neuen Tempel integriert und dort ebenfalls aus Stein und Mörtel neu errichtet. So kommt es zu der bis heute in Lingsar gegebenen Konstellation: Hindu-Tempel (*Pura*) und Muslim-Schrein (*Kemaliq*) bilden eine bauliche Einheit, die von Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak gemeinsam unterhalten wird. Einmal im Jahr begehen die beiden genannten Gruppen ein gemeinsames Festival, und zwar nach Auffassung der lokalen Muslim-Sasak am Vorabend der Vollmondnacht, an dem Abdul Malik die Quelle entdeckt hat, und sie begehen dieses Fest exakt an dem Ort, an dem er ins Jenseits eingegangen ist: *Kemaliq Lingsar*.

Die Legende, so wie sie Suparman Taufiq erzählt, verdeutlicht die spezifische Sicht der Muslim-Sasak auf die Geschichte des Lingsar-Tempelkomplexes. Ihr wird von den Hindu-Balinesen auf Lombok nicht nur mit Nachdruck widersprochen, sondern auch mit eigenen Versionen entgegengetreten (vgl. auch Harnish 2006: 47ff.). Folgt man der Version von Pemangku Putra (Pemangku Astika), einem der Hindu-Priester in Lingsar¹³, und Pedanda Waresidemen, einem ansässigen Brahmanen¹⁴, wurden die Balinesen entweder von den Göttern oder von Sasak-Notabeln eingeladen, nach Lombok überzusetzen, um das Land gemeinsam mit ihnen aufzubauen. Nachdem die Balinesen dieser Einladung nachgekommen waren, errichteten sie das Königreich Cakra mit Pura Meru und Pura Mayura, dann folgten Lingsar, Narmada, Suranadi, Batu Bolong und Gunung Pengsong.¹⁵

In Lingsar, nur wenige Kilometer östlich von Cakra gelegen, wurde zuerst die Pura Ulon von Anak Agung Ketut auf einer besonders ergiebigen Quelle errichtet, doch nach innerbalinesischen Auseinandersetzungen mit Anak Agung Gede Ngurah oder weil die Quelle vorübergehend versiegte, wurde ein zweiter, etwas größerer Tempel ganz in der Nähe auf einer anderen Quelle erbaut (vgl. auch Harnish 2006: 44).

13 Interview mit dem *Pemangku* in seinem Haus auf dem Gelände des Lingsar-Tempelkomplexes am 6. Dezember 2012.

14 Interview mit dem *Pedanda* auf seinem Anwesen in Lingsar am 28. November 2012.

15 Alle genannten Orte liegen in Westlombok und sind bis zum heutigen Tag von größter Bedeutung für die hindu-balinesische Bevölkerung. Es gilt als gesichert, dass Pura Meru 1642 Saka bzw. 1720 A.D. errichtet wurde und Taman Narmada 1727 A.D. (vgl. Hägerdal 2001: 127). Pura Lingsar wäre hindu-balinesischer Auffassung zufolge zeitgeschichtlich nach Pura Meru und vor Taman Narmada entstanden, d.h. ebenfalls in den 1720er Jahren.

Abbildung 5: Pemangku Putra (zweiter von rechts) während einer Prozession in Lingsar



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Während Pemangku Putra bereit ist einzuräumen, dass ein König der Selaparang-Dynastie die Lingsar-Quellen bereits vor Ankunft der Balinesen entdeckt hatte, besteht für ihn kein Zweifel daran, dass es Anak Agung Gede Ngurah war, der Pura Lingsar errichten ließ. Der Bau dieses Tempels erfolgte dem genannten Priester zufolge nach dem Prinzip »Bhinneka Tunggal Ika« (Einheit in der Vielfalt) und war auf Ausgleich (*kerukunan*) mit den Sasak gerichtet:¹⁶ Der *Gaduh* genannte Teil des Tempels wurde den Hindu-Balinesen zugewiesen, der *Kemaliq* genannte Teil dagegen den Muslim-Sasak, so dass eine gemeinsame und einvernehmliche Nutzung der Pura Lingsar möglich wurde.¹⁷

Die Balinesen in Lingsar sind sich durchaus bewusst, dass die meisten Sasak diese Version ablehnen und sich ihre eigenen Legenden erzählen. Doch sie wollen, wie es Pedanda Waresidemen so schön formuliert, diese Legenden nicht ständig problematisieren, da es doch viel wichtiger sei, gemeinsam in Lingsar zu feiern.¹⁸

Die hier anklingende Haltung ist beispielhaft für die beteiligten Akteure, insofern sich die meisten Besucher des Festivals nicht für Details dieser Legenden interessie-

16 Pedanda Waresidemen zufolge wurde der *Kemaliq* in gemeinsamer Arbeit von Balinesen und Sasak erbaut: »Kemaliq dibangun secara bergotong royong antara Bali dan Sasak« (Interview mit Pedanda Waresidemen am 28. November 2012 in Lingsar).

17 Weitere Ursprungs- oder Ankunftslegenden der Hindu-Balinesen finden sich bei Gerdin (1982: 74) und Harnish (2006: 47). Sie verdeutlichen, dass Legenden – ebenso wie Mythen – unendliche Geschichten sind, die aus der Summe ihrer Versionen bestehen. Es macht keinen Sinn, eine dieser Versionen auf Kosten anderer Versionen zu privilegieren und für wahrer bzw. authentischer zu halten, da jede Version als Variante jeder anderen aufgefasst werden kann.

18 »Tapi, kita tidak terlalu mempermasalahkan hal itu, yang terpenting tujuan kita merayakannya sama« (Interview mit Pedanda Waresidemen am 28. November 2012 in Lingsar).

ren.¹⁹ Diese pragmatische bis indifferente Haltung steht im deutlichen Gegensatz zu David Harnish, der viel Mühe darauf verwendet, die verschiedenen Versionen zusammenzutragen und hinsichtlich ihrer Authentizität zu diskutieren (vgl. Harnish 2006: 65). Die vielfältigen Mythen und Legenden, und die ungezählten Varianten, auf die Harnish (2006: 45–69) verweist, sind der großen Mehrheit der Lingsar-Besucher jedoch weitgehend unbekannt.

Diese Unkenntnis zeigt sich schon darin, dass die historische Datierung der Ereignisse, auf die sich die Legenden beziehen, in alle Himmelsrichtungen verweist. So schwanken zum Beispiel die Angaben hinsichtlich der Errichtung des Tempelkomplexes in Lingsar je nach Gesprächspartner zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert. Und selbst die Organisatoren des Festivals sehen sich in ihrer überwiegenden Mehrheit dazu gezwungen, Antworten zu improvisieren, wenn sie nach dem Alter des Tempels oder der Zahl der Festival-Besucher gefragt werden. Wichtig ist allen Beteiligten dagegen die Beantwortung der folgenden Frage: Wer hat den Lingsar-Tempel errichtet und die Quelle gefasst, und kann insofern Anspruch auf Land und Wasser erheben?

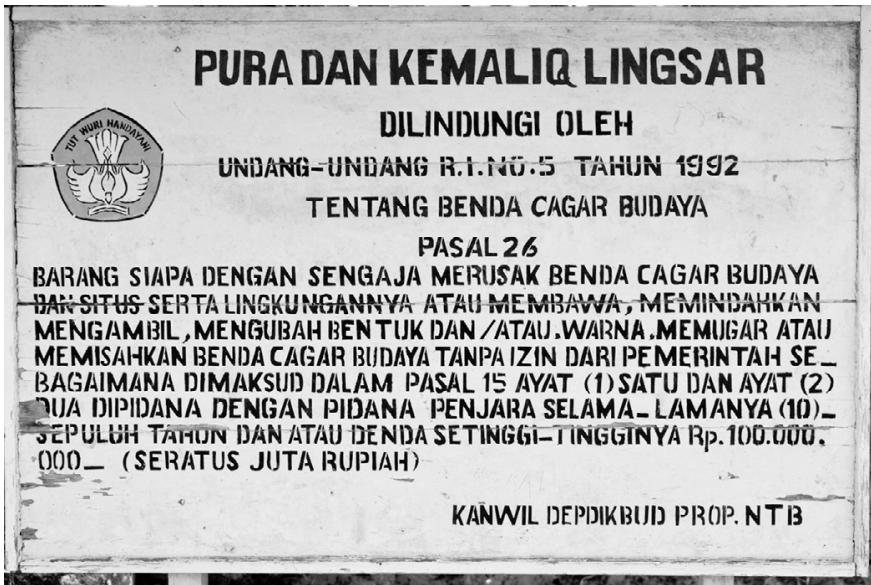
Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen neigen hier zu diametral entgegengesetzten Auffassungen: Die Sasak betonen, dass die Quelle von einem islamischen Missionar entdeckt und von ihnen mit einem Schrein (*kemaliq*) versehen wurde, und das Festival zielt ihnen zufolge darauf, die Verbreitung des Islam auf Lombok zu feiern. Die Balinesen zeigen sich dagegen davon überzeugt, die Anfänge von Tempel und Festival auf das Wirken eines balinesischen Königs zurückführen zu können, der von höchster Stelle eingeladen worden war, nach Lombok zu kommen, um das Land zu entwickeln.

Um die Geltungsansprüche ihrer diametral entgegengesetzten Versionen zu untermauern, beziehen sich beide Seiten zunehmend auf das Medium der Schrift. Diese Skripturalisierung der Diskurse äußert sich in einer wachsenden Zahl von Pamphleten, Plakaten, Programmheften, Schildern, Texttafeln etc., die vor allem während des Lingsar-Festivals auftauchen (vgl. auch Harnish 2005: 4 und 2014: 72). Sie verweisen nicht nur auf die zugrundeliegenden Meinungsverschiedenheiten, sondern auch auf ein fortgesetztes Ringen um Interpretationshoheit und damit letztlich auf einen diskursiv ausgefochtenen Kampf um Suprematie hinsichtlich der alles entscheidenden Frage: Wem gehört der Lingsar-Tempel und das Land, auf dem er steht? Und nicht weniger wichtig: Wem gehört das Wasser, das in Lingsar aus dem Boden strömt und das umliegende Land in einen – wenn dieses Bild erlaubt ist – Garten Eden verwandelt?²⁰

19 Diese Indifferenz ist nun keineswegs typisch für die Situation in Lingsar, sondern wurde an vielen sakralen Orten in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) beobachtet, die Ziel von Pilgerfahrten und anderen Formen ritueller Verehrung sind (vgl. z.B. Fuhrmann 2000, Gottowik 2005 und Laksana 2014).

20 Im Jahr 2012 wurde von der balinesischen Tempelverwaltung (*Krama Pura*) im Eingangsbereich des Lingsar-Tempels (*Gaduh*) eine zweisprachige Texttafel (Indonesisch und Englisch) angebracht, die die *Einweihung* des Tempels auf den 15. Juni 1809 Saka (1887 A.D.) datiert. Die *Erbaueung* des Tempels inkl. *Kemaliq* wird dagegen auf den balinesischen König Anak Agung Gede Ngurah und namentlich genannte balinesische Baumeister zurückgeführt. Als Quelle dieser Information wird folgendes angegeben: »Pemargin Ida Anak Agung Gede Ngurah Ngamel Jogat ring Lombok«. – Die Texttafel vermittelt die Information, dass die Grundsteinlegung (*Peletakan Batu Pertama*) nicht nur für alle Schreine (*Pelingga*) im *Gaduh*, sondern auch für den Schrein im *Kemaliq* (*Pelingga Kemaliq*)

Abbildung 6: Texttafel auf dem Lingsar-Gelände



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Dabei ist offenkundig, dass alle Versionen interessengeleitet und in diesem Sinne ideologisch sind: Die Sasak untermauern mit ihrer Version die These, dass sie zuerst vor Ort waren und ihnen von daher ein besonderes Mitspracherecht in Bezug auf Tempel, Land und Wasser zusteht; dagegen legitimieren die Balinesen mit ihrer Version die Kolonisierung Lomboks und ihre fortgesetzte Präsenz auf der Insel (vgl. auch Harnish 2001: 6). Das Verwunderliche an diesen widersprüchlichen Versionen ist nicht, dass es sie gibt, sondern dass es den beiden ethnisch und religiös distinkten Gruppen ungeachtet der angesprochenen Differenzen gelingt, in Lingsar gemeinsam zu feiern.

Die Geschichte einer Beziehung (Teil 1)

Die verschiedenen Lingsar-Legenden und ihre widersprüchlichen Versionen spiegeln unterschiedliche Interessen, die aus der nicht ganz unproblematischen Geschichte herrühren, die Sasak und Balinesen miteinander verbindet. Diese Geschichte geht bis auf Majapahit (1293 bis ca. 1510) zurück, das als hindu-buddhistisches Großreich nicht nur Java, Bali und Lombok miteinander verband, sondern bereits weite Teile des heuti-

von hindu-balinesischen Brahmana-Priestern (*Pedande*) vorgenommen wurde. *Gaduh* und *Kemaliq* entstanden der genannten Quelle zufolge zeitgleich, und für ihre Errichtung waren ausschließlich Hindu-Balinesen verantwortlich. Sasak hatten dagegen bei der Erbauung des Lingsar-Tempelkomplexes keinerlei leitende Funktion inne – das ist die Botschaft, die die Texttafel vermittelt.

gen Indonesien umfasste.²¹ Dieses Großreich bildet den Grundstein für transinsulare Gemeinsamkeiten, die in einem kultur- und konfessionsübergreifenden Ethos ihren Ausdruck finden und weite Teile Zentralindonesiens bis heute miteinander verbinden.²²

Die gemeinsame Geschichte von Sasak und Balinesen, soweit sie für den Tempelkomplex und das Festival in Lingsar bedeutsam ist, setzt allerdings erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein, als infolge interner Machtkämpfe auf Bali das Königshaus in Gelgel (15. bis 17. Jahrhundert) zerbricht. Insgesamt neun Kleinstkönigreiche treten an seine Stelle und behaupten sich, selbst als Klungkung (1686–1908) zum neuen führenden Königshaus auf Bali aufsteigt (vgl. Hägerdal 2001: 23). Zu diesen Kleinstkönigreichen gehört auch Karangasem, dem es in dieser Situation des politischen Umbruchs gelingt, sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur im Nordosten von Bali zu etablieren, sondern auch auf der anderen Seite der Lombok-Straße Fuß zu fassen.²³

Auf der östlichen Nachbarinsel, deren Grundfläche ungefähr der von Bali entspricht, treffen die einfallenden Truppen des Königs von Karangasem auf eine nicht minder zersplitterte politische Landschaft, die aus zahlreichen, mehr oder weniger unabhängigen Fürstentümern mit lokalen Herrschern (*Datu* oder *Raden*) besteht, aus der zwei Königshäuser herausragen: Selaparang im Osten und Pejanggik im Süden der Insel. Neben diesen Königshäusern treffen die balinesischen Truppen auf weitere Akteure aus Sumbawa, Sulawesi (Makassaren, Buginesen) und den Niederlanden, die alle um die Vormacht auf Lombok ringen, wo es Reis, Baumwolle und Sklaven im Überfluss geben soll (vgl. Hägerdal 2001: 19). Damit sind die insgesamt vier ethnischen Gruppen und drei Konfessionen benannt, die in unterschiedlichen Allianzen und mit wechselvollem Kriegsglück versuchen, den Sieg über die Sasak davonzutragen (vgl. Hägerdal 2001: 61).

Das Ringen des Königshauses in Karangasem um die Vorherrschaft auf Lombok, das um 1675 begonnen hatte, findet 1692 mit der Zerstörung des Königshauses in Selaparang seinen vorläufigen Höhepunkt. Doch erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts, also mehr als ein halbes Jahrhundert später, gelingt es den Balinesen, sich gegenüber Sumbawa und Sulawesi durchzusetzen, den Widerstand der Sasak zu brechen und Lombok vollständig zu unterwerfen (vgl. Hägerdal 2001: 64 und 130).

21 Als die wichtigste historische Quelle über das Majapahit-Reich gilt das »Negarakertagama«. Diese Quelle wurde in der Puri Cakranegara auf Lombok geborgen, nachdem holländische Truppen den genannten Tempel zerstört und Lombok erobert hatten. – Die enge Verbindung, die seit dem Majapahit-Reich zwischen Java und Lombok besteht, zeigt sich auch daran, dass die Schrifttradition auf Lombok ohne Vermittlung durch Bali direkt auf Java zurückgeht (vgl. Marrison 1999). Zahlreiche Orts- und Städtenamen auf Lombok stammen aus hindu-javanischer Zeit und sind identisch mit Orts- und Städtenamen auf Java, wie zum Beispiel Cakranegara, Narmada, Suranadi, Kediri, Kuripan etc. (vgl. Goris 1936: 247 und Vickers 1987: 51).

22 Im Rahmen dieses Beitrags wird auf Java, Bali und Lombok als Zentralindonesien Bezug genommen, um dieses transkulturelle und transkonfessionelle Ethos herauszustellen.

23 Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen, vgl. auch Muchammadun 2024: 202–210.

Abbildung 7: Balinesische Soldaten um 1880; Foto von Isodore van Kinsbergen (1821–1905)



Quelle © Internet: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Balinese_soldiers_1880s.jpg

Während der jahrzehntelangen kriegerischen Auseinandersetzungen hatten die balinesischen Invasoren die Dörfer der Sasak systematisch geplündert und erbarmungslos niedergebrannt (vgl. Hägerdal 2001: 137). Nachdem es ihnen auf diese Weise gelungen war, ihre Herrschaft über die Insel zu etablieren, erheben sie Steuern von jedem Haushalt, fordern Tribut von allen Fürsten und betreiben extensiven Sklavenhandel (vgl. Hägerdal 2001: 72, 74 und 85). In dieser Situation der Unterdrückung und Ausbeutung wird im Verlauf des 19. Jahrhunderts der Islam zum Mittel der Abgrenzung und Mobilisierung, vor allem im östlichen Teil der Insel, der am längsten und heftigsten umkämpft war und die größte Steuerlast zu schultern hatte (vgl. McVey 1995: 316; vgl. auch Cederroth 1996: 3 und Telle 2009: 292).

Der Islam war als vergleichsweise neue Religion in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts über Java nach Lombok gelangt (vgl. Marrison 1999: 4 und Vickers 1987: 48), wo er sich mit hindu-buddhistischen Vorstellungen aus der Majapahit-Zeit und Praktiken eines überlieferten Ahnen- und Naturkultes verband.²⁴ Als eine von lokalen Traditionen (*Adat*) geprägte Variante einer Weltreligion (*Agama*) war er nicht darauf ausgelegt, den

24 In den überlieferten Chroniken (z.B. *Babad Lombok*) wird – abweichend von den in Lingsar kursierenden Legenden – zumeist Sunan Prapen als derjenige Missionar oder Heilige genannt, der den Islam nach Lombok gebracht hat (vgl. Cederroth 1996: 2). Übereinkunft besteht jedoch zumeist

Ende des 17. Jahrhunderts einsetzenden Konflikt zwischen Sasak und Balinesen um Status, Macht und Land weiter zu verschärfen. Aufgrund der synkretistischen Ausrichtung des neuen Glaubens gibt es in den historischen Quellen aus dieser Zeit auch nur wenige bis keine Hinweise auf religiöse Ressentiments, die das Verhältnis zwischen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak zusätzlich belastet hätten (vgl. Hägerdal 2001: 139).

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts verändert sich die Situation, als malaiische, buginesische und arabische Händler sowie heimkehrende Mekka-Pilger von einem anderen Islam berichten, der sich nicht mehr mit den lokalen Traditionen in Einklang bringen lässt. Unter dem Eindruck dieser neuen Einflüsse wird der Islam fortan als Mittel der Mobilisierung und Abgrenzung gegenüber den balinesischen Eindringlingen aufgeboten, worauf die balinesischen Herrscher mit noch größerer Unterdrückung reagieren. Als die Situation für weite Teile der Sasak-Bevölkerung unhaltbar wird, kommt es 1891 zu einem Aufstand gegen die balinesische Herrschaft, der den Holländern Anlass und Gelegenheit bietet, militärisch zu intervenieren.

Die Ereignisse hat Captain Wouter Cool (1934 [1897]) detailliert beschrieben: Demnach wird der holländische Resident von Bali und Lombok von sieben Sasak-Notablen (Adligen und Dorfvorstehern) um militärischen Beistand gegen die fortgesetzte Willkür und Grausamkeit der balinesischen Herrscher gebeten; Gerüchten zufolge planen die Balinesen, alle Mekka-Pilger als potentielle Aufrührer hinzurichten (Cool 1934 [1897]: 4); schließlich zwingt eine Hungersnot als Folge der anhaltenden Unruhen zur Intervention aus humanitären Gründen, die nicht zuletzt auch mit den unhaltbaren moralischen Verhältnissen auf der Insel begründet wird: Menschenopfer (65ff.), Witwenverbrennung, Missbrauch von Opium, Frauen und Kindern (105) sowie Sodomie (120) erzwingen Captain Cool zufolge »the introduction of our direct controll« (Cool 1934 [1897]: 119).

Es kommt über mehrere Monate hinweg zu hartnäckig geführten Kampfhandlungen, an denen das holländische Expeditions-Korps mit mehr als 4.000 Mann beteiligt ist. Als sich mit der Zerstörung des Königspalastes (*Puri*) in Cakranegara die militärische Niederlage der Balinesen abzeichnet, reagiert das lokale Königshaus mit kollektivem Massenselbstmord (*Puputan*),²⁵ der auf dramatische Weise den Untergang der balinesischen Königshäuser von Badung (1906) und Klungkung (1908) vorwegnimmt. Mit diesen an Tragik kaum zu überbietenden Ereignissen im Jahr 1894 endet auf Lombok die fast 200jährige Herrschaft einer Hindu-Minderheit über eine Muslim-Mehrheit – eine Konstellation, die sich in der Geschichte Asiens nur noch in Kaschmir wiederholen sollte (vgl. Hägerdal 2001: 4).

in dem Punkt, dass der Islam zuerst in Bayan, an der Nordküste von Lombok gelegen, Fuß fassen konnte.

25 Den Massenselbstmord der Königsfamilie in Cakranegara hat Theodor Fontane in seiner Ballade über »Die Balinesenfrauen auf Lombok« (1905) literarisch verarbeitet. Die historischen Ereignisse nimmt er zum Anlass, die Grausamkeit und Verlogenheit der Kolonialkriege anzuprangern (»Mynheer derweilen, in seinem Kontor, malt sich christlich Kulturelles vor«), ohne auf die Unterdrückung der Sasak durch die balinesische Besatzungsmacht einzugehen.

Abbildung 8: Die Eroberung von Cakranegara auf Lombok 1894; Plakat von Jan Hoyneck van Papendrecht (1858–1933)



Quelle © Internet: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:COLLECTIE_TROPEN_MUSEUM_Schoolplaat_getiteld_De_verovering_van_Tjakranegara_op_Lombok_1894_TMnr_5976-2.jpg (Zugriff am 14. Juli 2025)

Die neu errichtete koloniale Herrschaft der Holländer auf Lombok bringt mehr Ausbeutung und Unterdrückung, als die Sasak-Bevölkerung unter balinesischer Herrschaft zu erdulden hatte (vgl. Hägerdal 2001: 140). Der Islam bietet hier erneut die Möglichkeit der Abgrenzung nicht nur gegenüber den auf Lombok verbliebenen Balinesen, sondern auch gegenüber den Holländern als den neuen Kolonialherren (vgl. Cederroth 1996: 3). In dieser Zeit wird die Grundlage dafür gelegt, dass Lombok nicht nur zur Insel der tausend Moscheen (*pulau seribu masjid*) avanciert, sondern in Bezug auf den lokalen Glaubenseifer auch in einem Atemzug mit einem anderen religiösen *hot spot* in Indonesien genannt wird: »(...) Lombok ranks with Aceh in the fervour of its Islam (...)« (McVey 1995: 212; vgl. auch Ecklund 1979: 263).

Die politischen Verhältnisse ändern sich dramatisch, als im Verlauf des Zweiten Weltkriegs japanische Truppen in Indonesien landen. Damit endet die holländische Herrschaft, die auf Bali und Lombok nur rund 50 Jahre gewährt hatte. Im Jahr 1945 wird die Unabhängigkeit der Republik Indonesien ausgerufen und 1949 international anerkannt (vgl. Dahm 2003: 205).

Geschichte einer Beziehung (Teil II)

Die 1950 verabschiedete Verfassung der Republik Indonesien und die *Pancasila*, die ihr als Präambel vorangestellt ist, erheben den Islam *nicht* zur Staatsreligion, obwohl rund 90 Prozent der Bevölkerung sich zur sunnitischen Richtung innerhalb dieser Konfession bekennt. Sie erkennt gleichwohl nur diejenigen Religionsgemeinschaften als gleichberechtigt an, die – dem Beispiel des Islam folgend – einen obersten Gott benennen und eine heilige Schrift vorweisen können. Diese Religionspolitik, die von Sukarno (Amtszeit: 1945–1967) als erstem Präsident der Republik Indonesien eingeleitet und von seinem Nachfolger Suharto (Amtszeit: 1968–1998) als Teil der sog. *New Order*-Politik fortgesetzt wird, mag zwar der Idee einer Zivilreligion verpflichtet sein, setzt *de facto* jedoch Anhänger alternativer Glaubenssysteme unter Druck, sich zumindest nominell zu einer der offiziell anerkannten Konfessionen zu bekennen.²⁶

Vor allem die 1960er Jahre sind für die Gefolgsleute der offiziell nicht anerkannten Glaubenssysteme (*Kepercayaan*) problematisch: Im Anschluss an einen missglückten Staatsstreich kommt es 1965/66 unter Suharto zur systematischen Verfolgung und massenhaften Hinrichtung von Kommunisten und ihren Sympathisanten, zu denen pauschal auch alle vermeintlichen Atheisten gerechnet werden und damit auch viele Bürger der Republik Indonesien, die sich nicht zu einer der offiziell anerkannten Konfessionen bekennen; und 1967 wird die Registrierung der Religionszugehörigkeit auf dem Personalausweis verfügt, ohne die es kaum möglich ist, eine Ehe zu schließen, den Führerschein zu erwerben oder sich an einer Universität einzuschreiben. Der Staat unterstützt mit dieser Politik die Durchsetzung monotheistischer Buchreligionen (*Agama*) und trägt damit zugleich zur Verdrängung von lokalen religiösen Glaubenssystemen (*Adat*) bei.²⁷

Etymologisch steht *Adat* als Ableitung aus dem Arabischen für Tradition, zu der auch lokale religiöse Traditionen zu zählen wären; *Agama* steht dagegen als Anleihe aus dem Sanskrit für Religion im Sinne eines global verbreiteten Glaubenssystems, das sich auf eine Schrift und davon abgeleitete Wahrheitsansprüche berufen kann. Die Unterscheidung zwischen *Adat* und *Agama* wird staatlicherseits getroffen, um Religion von lokalen Einflüssen frei zu halten, sie von ihrer Prägung durch Kultur und Geschichte zu reinigen und damit letztlich von ihrer Welthaltigkeit zu entbinden, die mit Provinzialismus und Rückständigkeit gleichgesetzt wird.

Da sich die semantischen Felder (Kultur, Tradition, Religion) überschneiden, die von *Adat* und *Agama* adressiert werden, ist eine strikte Trennung zwischen diesen beiden Bereichen nicht möglich. Dessen ungeachtet werden in den Diskursen darüber, wie Religion praktiziert oder gelebt werden soll, die beiden Bereiche mit Eigenschaften assozii-

26 Eine detaillierte Beschreibung der Implikationen dieser Religionspolitik (*»agamaization«*) auf das Zusammenleben der verschiedenen Glaubensgemeinschaften im Nordwesten von Lombok gibt Cederroth (1996: 8ff.).

27 Die Anzahl der offiziell anerkannten Konfessionen hat sich in der Geschichte der Republik mehrfach geändert; aktuell anerkannt sind Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Alle genannten Konfessionen treffen in Zentralindonesien aufeinander, so dass sich hier die verfassungsrechtlich garantierte religiöse Pluralität Indonesiens in besonderem Maße beweisen muss.

iert, die sie in klare Oppositionen zueinander setzten: *Adat* vs. *Agama*²⁸ wird assoziiert mit Tradition vs. Religion, Ritual vs. Text, Performance vs. Skripturalität, Orthopraxis vs. Orthodoxie, Mensch gemacht vs. Gott gegeben, animistisch vs. monotheistisch etc. Auch wenn jede dieser Gegenüberstellungen ihre Defizite haben mag, verdeutlichen sie doch in der Summe, worum es geht: *Agama* wird in Verbindung gebracht mit Schrift, Literatur, Bildung und gesellschaftlichem Fortschritt (vgl. auch Atkinson 1983: 687)²⁹; *Adat* dagegen mit Ritual, Aberglaube und Rückständigkeit. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist *Adat* Zeit, Ort und Umständen geschuldet, *Agama* dagegen geoffenbart und unveränderlich.

Abbildung 9: Muslimische Touristinnen in Lingsar



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Für die Kritiker einer auf Modernisierung zielenden Religionspolitik steht *Adat* für religiösen Pluralismus und Toleranz (»Lain desa, lain adat«)³⁰, *Agama* dagegen für religiösen Dogmatismus und unverrückbare Wahrheitsansprüche. Insofern wäre *Adat* mit

28 In Bezug auf ihr Verhältnis zu *Adat* und *Agama* lassen sich drei Strömungen innerhalb des Islam unterscheiden: Für *Traditionalisten* sind *Adat* und *Agama* untrennbar miteinander verwoben bzw. komplementär; für *Reformer* steht *Adat* der Entwicklung einer modernen Gesellschaft entgegen; und für *Orthodoxe* stellt *Adat* eine Verfälschung von *Agama* als dem wahren Glauben dar.

29 Cederroth zufolge lauten die Konnotationen von *Agama* folgendermaßen: »educated, civilized, sophisticated, modern and development-oriented« (Cederroth 1996: 18).

30 »Lain desa, lain adat« wird gerne mit »Andere Dörfer, andere Sitten« übersetzt. Diese auf Bali weit verbreitete Redewendung verweist darauf, dass der angesprochene religiöse Pluralismus der lokalen Bevölkerung nicht nur bewusst ist, sondern sie diesen Pluralismus auch als geradezu charakteristisch für sich reklamiert.

den Adjektiven inklusiv, performativ und lokal zu umschreiben, *Agama* dagegen als exklusiv, skriptural und universal zu bezeichnen.

Die Unterscheidung zwischen *Adat* und *Agama* kann gleichwohl nur relational getroffen werden: Denn was dem einen Akteur als lokale Tradition erscheint, ist dem anderen Akteur zufolge göttliche Offenbarung. Vor diesem Hintergrund wird gelegentlich versucht, eine Brücke zu schlagen und *Adat* als eine lokalspezifische Praxis von *Agama* auszuweisen oder lediglich zwischen einer kleinen und einer großen Tradition zu unterscheiden. Dessen ungeachtet besteht die oben angesprochene terminologische Entgegensetzung fort.

Die Entgegensetzung von *Agama* und *Adat* findet ihre Parallele in der Unterscheidung zwischen *Abangan* und *Santri* auf Java (vgl. Geertz 1960: 121) bzw. *Wetu Telu* und *Wetu Lima* auf Lombok (vgl. McVey 1995: 311) – Unterscheidungen, die ebenfalls nicht trennscharf funktionieren. Gleichwohl werden auch hier die *Waktu Lima* bzw. *Wetu Lima* eher als strikte Muslime beschrieben, die *Waktu Telu* bzw. *Wetu Telu* dagegen als diejenigen Muslime auf Lombok, die sich Elemente eines Natur- und Ahnenkultes und damit zugleich auch Gemeinsamkeiten mit den Hindu-Balinesen bewahrt haben: »While the *Waktu Lima* tend to follow the stricter prescriptions of Islamic tradition, the *Waktu Telu* preserve several pre-Islamic features, often termed ›animistic‹ (in the sense that the whole nature is animated) and displaying many parallels with Balinese ritual practices and Javanese Islamic syncretism« (Hägerdal 2001: 20).

Zweifellos sind es aktuell die *Wetu Lima*, die das öffentliche Erscheinungsbild des Islam auf Lombok prägen. Zugleich wird ein schleichender Niedergang der *Wetu Telu* seit mehr als 100 Jahren beobachtet (vgl. Cederroth 1975: 170): Anfang des 20. Jahrhunderts sind sie nach Einschätzung westlicher Beobachter schon nicht mehr in der Mehrheit (vgl. Elbert 1911: 11); zum Ende der Kolonialzeit wird ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung auf ein Viertel geschätzt (vgl. McVey 1995: 319); 1968 werden sie offiziell für tot erklärt, und auch Ethnologen prognostizieren ihr baldiges Ende (vgl. Cederroth 1975: 181).

Die *Wetu Telu* sind entgegen aller Prophezeiungen jedoch nicht verschwunden. Die Bestimmung ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung ist problematisch, da es sich um ein Heteronym handelt, das von den meisten traditionellen Muslimen auf Lombok abgelehnt wird; außerdem sehen sich die *Wetu Telu* einer fortgesetzten Diskriminierung ausgesetzt, die sich nicht zuletzt darin äußert, dass ihre Traditionen bis in die jüngste Geschichte hinein verboten wurden: »Punishable *Wetu Telu* customs included communal and family rituals that were all to be executed in a ›perfect‹ Islamic way. (...) Villagers who disobeyed the new rule by organising or participating in *Wetu Telu* rituals, or even by wearing clothes symbolizing such customs, could be arrested« (Avonius 2003: 127–128). Ungeachtet der hier angesprochenen Unterdrückung gibt es jedoch noch zahlreiche Sasak-Gemeinden vor allem im Nordwesten und Süden der Insel, die an den Traditionen der *Wetu Telu* festhalten.

Die Diskriminierung der *Wetu Telu* als Teil der offiziellen Religionspolitik der Republik Indonesien hat gleichwohl dazu beigetragen, dass der Pluralismus, der den Islam auf Lombok über Jahrhunderte hinweg gekennzeichnet hat, einem relativ homogenen Erscheinungsbild gewichen ist. Es ist massenhaft zu internen Konversionen gekommen, so dass viele Familien, die sich heute als *Wetu Lima* bezeichnen, auf Vorfahren verweisen können, die sich noch vor ein oder zwei Generationen als *Wetu Telu* verstanden haben.

Zugleich gibt es in jüngster Zeit jedoch auch Anzeichen für eine gesellschaftliche Aufwertung der *Wetu Telu* (vgl. Gottowik 2016) und eine Revitalisierung ihrer Traditionen (vgl. Avonius 2003 und 2004; vgl. dagegen Harnish 2014: 67). Denn im Zuge einer »neuen Religiosität« oder Religionisierung, die in weiten Teilen Indonesiens zu beobachten ist, erfahren nicht nur moderne, sondern auch traditionelle Strömungen einen Auftrieb – frei nach dem Motto: Die Flut hebt alle Schiffe.

In Lingsar wirkt sich die *Agamaisierung* der bis dato pluralen religiösen Landschaft dahingehend aus, dass immer weniger Muslime am lokalen Festival (*Pujawali Lingsar*) teilnehmen. Der Regent (*Bupati*) von Westlombok hatte 1968 verfügt, dass es sich beim Lingsar-Festival um kein islamisches Fest handle und es Muslimen folglich verboten sei, sich daran zu beteiligen. Dieses Verbot wurde zwar von anderen Behörden (»Bildung und Kultur« sowie »Tourismus«) wieder aufgehoben, doch nur unter dem Vorbehalt, dass Muslime das Festival ausschließlich aus kulturellem Interesse, nicht jedoch aus religiösen Gründen besuchen (vgl. Harnish 2001: 5, 2005: 3, 4, 15, 18 und 2014: 71). Viele orthodoxe Muslime bleiben dem Festival seither dennoch fern, da sie es zunehmend als eine Veranstaltung wahrnehmen, die von Hindu-Balinesen für Hindu-Balinesen ausgerichtet wird.

Abbildung 10: Vereint in der Spiritualität: Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen verfolgen die Fütterung der als sakral geltenden Aale in der gefassten Quelle im Innenhof (Kemaliq) des Lingsar Tempels



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Dabei liegt der Anteil der Balinesen an der Gesamtbevölkerung auf Lombok bei nur sechs bis acht Prozent. Sie bilden damit zwar die stärkste Fraktion innerhalb der ethnischen und religiösen Minderheiten, die zusammengenommen etwa zehn Prozent der knapp drei Millionen Bewohner auf Lombok ausmachen.³¹ Sie sind im Wesentlichen jedoch auf den westlichen Teil der Insel konzentriert; in der Stadt Cakranegara stellen sie zwar die Mehrheit, ihr Anteil an der Bevölkerung im Osten und Süden der Insel bewegt sich dagegen gegen Null.

Diese ungleiche demographische Verteilung verdeutlicht, dass es sich bei den auf Lombok lebenden Balinesen zumeist um Nachkommen derjenigen balinesischen Eroberer aus Karangasem (Nordostbali) handelt, die Lombok seit dem Ende des 17. Jahrhunderts sukzessive besetzt und fast zweihundert Jahre lang beherrscht hatten. Vor diesem historischen Hintergrund wird verschiedentlich der Vorwurf erhoben, die Balinesen hätten sich den Westen von Lombok und damit das beste und fruchtbarste Land auf der Insel widerrechtlich angeeignet, so dass es ihnen heute wirtschaftlich besser ginge als der Mehrheit der autochthonen Bevölkerung.

Trotz der hier anklingenden Vorbehalte ist Lombok als multiethnische und multi-religiöse Gesellschaft bis heute weitgehend stabil geblieben. Übergriffe auf Kirchen und Geschäfte der chinesischstämmigen Minderheit, die im Jahr 2000 die Öffentlichkeit aufgeschreckt hatten, sind die Ausnahme geblieben, und Angriffe auf Mitglieder der Ahmadiyya-Sekte in 2006, bei denen es mehrere Tote gab, sind Ausdruck der immensen innerislamischen Spannungen, die jedoch nicht auf die übrige Gesellschaft übersprungen sind. Tatsächlich ist es in der jüngeren Geschichte Lomboks zu keinen nennenswerten Zwischenfällen zwischen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak gekommen (vgl. auch Suprpto 2013).

Die oben genannten demographischen Zahlen verdeutlichen darüber hinaus, dass es sich beim Festival in Lingsar um eine Veranstaltung der beiden wichtigsten sozio-religiösen Minderheiten auf Lombok handelt. *Wetu Telu* und Hindu-Balinesen begehen dieses Festival gemeinsam, was hinsichtlich seiner Implikationen für das Zusammenleben der verschiedenen ethnischen und konfessionellen Gruppen auf Lombok nicht unterschätzt werden sollte. In gewisser Weise hat das Lingsar-Festival sogar eine Vorbildfunktion über Lombok hinaus, da es als Beispiel für die friedliche Koexistenz unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in Indonesien gilt, über das selbst überregionale Zeitungen ausführlich berichten (vgl. z. B. *The Jakarta Post* vom 22. Januar 2010 und 26. Dezember 2011).

Die mediale Aufmerksamkeit, die das Lingsar-Festival alljährlich erfährt, sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es von einer grundlegenden Ambivalenz gekennzeichnet ist. Die problematische Geschichte, die Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen miteinander verbindet, begründet nicht nur widersprüchliche Legenden über den Ursprung des Tempels und die Bedeutung des Festivals, sondern selbst die Benennung und Nutzung des Tempels sind Gegenstand kontrovers geführter Debatten.

31 Die demographischen Verhältnisse auf Lombok mit einer Muslim-Mehrheit und einer Hindu-Minderheit spiegeln umgekehrt proportional die Verhältnisse auf Bali, wo Muslime mit rd. 10 % Anteil an der Gesamtbevölkerung die wichtigste religiöse Minderheit bilden.

Der Tempel

Zum Tempelkomplex in Lingsar gehören insgesamt drei Tempel: Pura Ulon, Pura Lingsar und Pura Manggis. Es herrscht weitgehend Konsens darüber, dass Pura Ulon zuerst errichtet wurde und etwa 80 bis 100 Jahre älter ist als Pura Lingsar (vgl. auch Harnish 2014: 70). Die genannten Tempel wurden in einer Entfernung von wenigen hundert Metern auf extrem ergiebigen Wasserquellen erbaut und sind heute von weitläufigen Nassreisfeldern und ausufernden Fischzuchtanlagen umgeben.

Pura Ulon und Pura Lingsar weisen einen ähnlichen Grundriss auf: Sie bestehen in erster Linie aus zwei gleichgroßen Innenhöfen, wie sie häufig auch bei Tempelanlagen auf Bali zu finden sind.³² Pura Ulon ist etwas kleiner als Pura Lingsar, doch beide Tempel sind wiederum deutlich größer als Pura Manggis, die an der abseits gelegenen Ostseite der Pura Lingsar etwas im Schatten der beiden anderen Tempel steht.

Pura Lingsar ist nicht nur der größte, sondern auch der aktivste und in diesem Sinne der wichtigste Tempel in Lingsar, so dass sich auf ihn häufig *pars pro toto* für den gesamten Tempelkomplex bezogen wird. Zum Grundriss dieser Tempelanlage gehören *Gaduh*, *Kemaliq* und *Pesiraman*:

Abbildung 11: Hauptschrein (Bale Banten) im Innenhof (Gaduh) der Pura Lingsar



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

32 Detaillierte Grundrisse von Pura Ulon und Pura Lingsar finden sich bei Leemann (1974: 36), Leemann/Röll (1983: 38) und Harnish (2006: 91 und 92).

Der *Gaduh* ist derjenige Innenhof der Pura Lingsar, der ausschließlich von Hindu-Balinesen unterhalten und genutzt wird. Er liegt oberhalb des *Kemaliq*, dem zweiten Innenhof, und ist mit diesem durch zwei Steintreppen verbunden. Seine drei Hauptschreine (*Pelinggih*) sind nach Norden auf den Gunung Rinjani als dem sakralen Zentrum der Insel Lombok ausgerichtet und im einzelnen folgenden Göttern gewidmet: Batara Gede Lingsar, der lokalen Schutzgottheit der gleichnamigen Gemeinde; Batara Gunung Rinjani, der Gottheit auf dem höchsten Berg Lomboks, und Batara Gunung Agung, der Gottheit auf dem höchsten Berg Balis, der wiederum kosmologisch Gunung Rinjani mit dem Gunung Semeru auf Java und dem Gunung Mahameru in Indien und damit Lombok via Bali und Java mit Indien verbindet (vgl. Gottowik 2016).

Wenn die Pura Lingsar ihren Jahrestag (*Odalan*) feiert, versammeln sich die Hindu-Balinesen im *Gaduh* genannten Innenhof, um mit Opfergaben, Gebet und Tanz die Aufmerksamkeit der Götter zu erlangen. Nahezu alle balinesischen Familien auf Lombok besuchen den Tempel anlässlich dieses Ereignisses oder entsenden einen Vertreter, um die Götter um ausreichende Niederschläge und ertragreiche Ernten zu bitten. Denn die Pura Lingsar ist *Pura Umum* (*Pura Khayangan Jagad*), ein Tempel, der für alle Hindus auf Lombok von höchster Bedeutung ist, und sogar aus Bali kommen Gläubige, um hier die Nähe der Götter zu suchen. Insofern vereint die Pura Lingsar inselübergreifend die auf Lombok und Bali lebenden Hindus, und vor allem das gemeinsam begangene Lingsar-Festival ist symbolischer Ausdruck ihrer ethnischen und religiösen Zusammengehörigkeit (vgl. auch Harnish 2001: 4).

Der zweite Innenhof der Pura Lingsar wird *Kemaliq* genannt und ist derjenige Innenhof der Pura Lingsar, der von Muslim-Sasak (*Wetu Telu*) verwaltet und genutzt wird, doch auch Hindu-Balinesen beziehen ihn in ihre rituellen Handlungen ein.³³ Das zentrale Heiligtum ist hier ein Schrein (*Kemaliq*) mit ca. 40 aufgerichteten Steinen (*Batu Kramat*), die in weiße Tücher eingeschlagen und mit gelben Bändern verschnürt sind.³⁴ Über die Herkunft dieser Steine und ihre Bedeutung gibt es unterschiedliche Auffassungen: Der Legende nach wurde der *Kemaliq* dort errichtet, wo Abdul Malik, der den Sasak einst den Islam brachte, nicht nur die Quelle entdeckt hat, sondern auch ins Jenseits eingegangen ist.³⁵ Die von ihm bekehrten Sasak brachten nach seiner Vereinigung mit dem Göttlichen (*Moksa*) stets einen Stein mit, wenn sie den *Kemaliq* besuchten, um seiner zu gedenken. Eines Tages wurde es den Priestern (*Pemangku Sasak*), die den *Kemaliq* verwalteten, jedoch zu viel. Sie untersagten den Brauch und sortierten alle Steine bis auf diejenigen aus, die noch heute zur Erinnerung an Abdul Malik dort liegen. Für die meisten Sasak sind die Steine jedoch ein Geschenk der Götter oder ein Symbol ihres festen Glaubens. Gelegentlich wird auch die Vermutung geäußert, dass sie vom Gunung Rinjani stammen, und in der ethnographischen Literatur gibt es Hinweise darauf, dass sie

33 Eine gemeinsame Nutzung ist demnach nur für den *Kemaliq* gegeben; der *Gaduh* wird von den Sasak in der Regel nicht betreten.

34 Der *Kemaliq* der Pura Lingsar wurde 2013 auf Betreiben staatlicher Behörden rechtzeitig zum Lingsar-Festival renoviert und mit einem neuen Dach aus schwarzen Palmfasern versehen, die ihm einen stark hindu-balinesischen Charakter verleihen. Zu diesem Charakter tragen auch die weissgelben Stoffe bei, mit denen die Sakralsteine eingekleidet werden, sind die genannten Farben doch die bevorzugten Zeremonialfarben der Hindu-Balinesen.

35 Details zu dieser Legende finden sich im Kapitel »Die Legenden von Lingsar«.

früher Dewi Anjani gewidmet waren (vgl. Leemann/Röll 1983: 28).³⁶ Doch sie sind auch als Relikte einer verschwundenen prähinduistischen Kultur (»Megalith-Kultur«) gedeutet worden (vgl. Phalgunadi 1991: 4).³⁷

In diesem zweiten Innenhof liegt auch die Quelle, die in einem Becken gefasst ist und von einer Garuda-Vishnu-Statue bewacht wird.³⁸ Das Wasser dieser Quelle wird so geführt, dass es zunächst unter dem unmittelbar angrenzenden Schrein (*Kemaliq*) mit den heiligen Steinen verläuft. Auf diese Weise werden an diesem Ort die beiden kosmischen Kräfte, die Wasser (*Yoni*) und Stein (*Lingga*) verkörpern, symbolisch zusammengeführt. Hier nehmen die Sasak-Pilger auch das Wasser von den Priestern (*Pemangku*) entgegen oder füllen es selbst in ihre mitgebrachten Kanister. Sasak beten in und vor diesem Schrein (*Kemaliq*) zu den Kräften der Natur und ihren Ahnen, zu lokalen Göttern und zu Allah. An wen sie ihr Gebet richten, ist jedem einzelnen selbst überlassen, und da es sich um stille Gebete handelt, bleiben deren Adressaten für Dritte unbekannt.³⁹

Zur Pura Lingsar gehört noch ein abgegrenzter Badebereich (*Pesiraman*), der sich an die Südseite des zweiten Innenhofs (*Kemaliq*) anschließt. Das hier durchströmende Wasser stammt aus der Quelle in diesem Innenhof, und nachdem es unter dem Schrein hindurchgeführt wurde, fließt es über mehrere Scharren in diesen Teil des Tempels, wo sich die Pilger idealerweise reinigen, bevor sie vor ihre Götter treten. In diesem Badebereich wird nicht nach Konfession getrennt, sondern nur nach Geschlecht unterschieden.

Der Lingsar-Tempel erfährt besondere ethnographische Aufmerksamkeit, da er von Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak gemeinsam verwaltet wird.⁴⁰ Auf balinesischer Seite gibt es die traditionelle balinesische Tempelorganisation (*Krama Pura*), die von I Ketut Lingga Bagiartha als *Ketua [Bendesa] Pengurus Krama Pura Lingsar* geleitet wird und der alle Hindu-Priester (*Pemangku*) des Lingsar-Tempelkomplexes als Mitglieder angehören. Die Sasak verfügen dagegen nur über eine lockere Organisation, der Suparman Taufiq als Koordinator (*Pengelola Kemaliq Lingsar*) vorsteht und der noch seine drei

36 Die Identifikation der Dewi Anjani mit Dewi Kwan Im, einer weiteren Göttin des Wassers, ist der Grund dafür, warum auch ethnische Chinesen nach Lingsar kommen, um im *Kemaliq* zu beten und zu opfern. Insofern sie sich zum Christentum, Buddhismus oder Konfuzianismus bekennen, tragen sie zum multireligiösen Charakter dieses Ortes als »shared sacred site« bei.

37 »The pre-Hindu people erected these monuments in order to worship their ancestors and also to pray for the fertility of the soil« (Phalgunadi 1991: 4).

38 Batara Vishnu gehört neben Batara Brahma und Batara Shiva zur Hindu-Trinität; er wird mit Wasser und Fruchtbarkeit assoziiert und ist für die Bewahrung des Kosmos verantwortlich, der von Brahma erschaffen und von Shiva zerstört wird – um von neuem erschaffen zu werden. – In der Pura Ulon gibt es anstelle dieses Brunnens einen Batari Gangga geweihten Schrein.

39 Insofern Abdul Malik an dieser Stelle ins Jenseits eingegangen ist, ohne dass ein Leichnam zurückgeblieben wäre, handelt es sich nur im übertragenen Sinne um ein Grabmal (*Makam*). Da der genannte Missionar (*Wali*) von orthodoxen Muslimen (*Wetu Lima*) nicht anerkannt wird, sieht man auch keine Muslime an diesem Ort, die Verse aus dem Koran rezitieren.

40 Im Gegensatz zur Pura Lingsar gibt es eine gemeinsame Verwaltung der Pura Ulon schon seit einigen Jahren nicht mehr. Insofern teilt der *Kemaliq* der Pura Ulon das Schicksal fast aller Schreine, die von Muslim-Sasak errichtet und in hindu-balinesische Tempelanlagen integriert wurden: Sie wurden von den Sasak aufgegeben, und wenn die Hindu-Balinesen sie nicht weiter unterhalten und rituell einbeziehen würden, wären sie vermutlich schon längst verschwunden (vgl. auch Harnish 2006: 104 und 2014: 75).

Stellvertreter angehören. Das genannte Amt geht in der Regel vom Vater auf den Sohn über, doch im Prinzip kann der jeweilige Amtsinhaber seinen Nachfolger selbst bestimmen.⁴¹ Die beiden Organisationen arbeiten eng zusammen, und vor allem während des Lingsar-Festivals erfolgen ständige Konsultationen hinsichtlich des Ablaufs dieses Ereignisses, das von Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak gemeinsam ausgerichtet wird und aus diesem Grund als multireligiöses Festival »in the strict sense of the term« gelten kann.⁴²

Die genannten Organisationen (*Krama Pura* und *Pengelola Kemaliq*) sind zugleich die Interessenvertretungen der Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak, und folglich werden auch hier die Kontroversen zwischen den beiden beteiligten Gruppen ausgetragen. So drängen zum Beispiel einige Sasak seit längerer Zeit auf eine größere Unabhängigkeit von den Balinesen, was sich nicht zuletzt in einer Kontroverse darüber äußert, wie der Lingsar-Tempelkomplex eigentlich heißen sollte. Die Sasak sind mit der Benennung als *Pura Lingsar* unzufrieden, da sie ihrer Meinung nach nicht nur den ältesten Teil des Tempels, also den *Kemaliq*, sondern auch ihren Anteil am Unterhalt des Tempels und an der Ausrichtung des Festivals unterschlägt. Deshalb wird von ihnen auf eine Umbenennung der *Pura Lingsar* als *Pura dan Kemaliq Lingsar* gedrängt, und ein entsprechendes Schild wurde bereits an zentraler Stelle, d.h. direkt vor der *Pura Lingsar* aufgestellt (vgl. Abbildung 6 dieses Beitrags).

Die Balinesen sind gegen eine Namensänderung, wie sie etwa auch als *Taman Lingsar* oder *Komplek Lingsar* ins Gespräch gebracht wird.⁴³ Pemangku Putra beharrt stellvertretend für die gesamte *Krama Pura* darauf, dass der *Kemaliq* ein integraler Bestandteil des Lingsar-Tempels ist und *Gaduh*, *Kemaliq* und *Pasiraman* sowie die 18 Hektar Wirtschaftsgüter zusammengehören, die den Lingsar-Tempelkomplex zum größten und wohlhabendsten Tempel auf Lombok machen.⁴⁴

Tatsächlich ist das Verhältnis von *Gaduh* und *Kemaliq* schwer zu bestimmen: In der Regel bezeichnet *Kemaliq* oder *Pedewaq* einen Schrein – balinesisch *Pelinggih* genannt –, jedoch auch den sakralen Ort, an dem dieser Schrein steht – balinesisch *Pura* genannt.⁴⁵ Da in Lingsar *Kemaliq* und *Pura* eine bauliche Einheit bilden, stellt sich die Frage, ob der

41 Die Angaben zu den Personen beziehen sich auf den Zeitraum der Untersuchung (2011–2013). Während Suparman Taufiq nach überwundenen gesundheitlichen Problemen zu Beginn der 2020er Jahre noch immer im Amt ist, hat Anak Agung Ketut Agung Oka Kartha Wirya, Nachkomme des letzten balinesischen Königs auf Lombok, die Leitung der *Krama Pura* übernommen. Diese Personalie gilt als hoch umstritten und droht, die hindu-balinesische Community auf Lombok zu spalten.

42 Das Festival wird in erster Linie von den lokalen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak (*Wetu Telu*) ausgerichtet, die Unterstützung seitens der überregionalen Organisation *Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI)* und *Natlatul Wetan (NW)* erfahren.

43 Es gibt am Parkplatz vor dem Haupteingang zur *Pura Lingsar* tatsächlich ein Schild mit der Aufschrift »Taman Lingsar«. Der Begriff »Taman« bezeichnet einen Garten oder Park und wird in Lingsar in Analogie zu »Taman Narmada« und »Taman Suranadi« ins Gespräch gebracht.

44 Möglicherweise als Reaktion auf die Forderung nach größerer Unabhängigkeit wird auf hindu-balinesischer Seite verstärkt nicht nur von *Pura Gaduh*, sondern auch von *Pura Kemaliq* gesprochen.

45 Im Vorhof der *Pura Lingsar* steht neben dem *Kemaliq* genannten Schrein kein weiterer Schrein, was die Identifizierung des gesamten Vorhofes als *Kemaliq* begünstigt.

Kemaliq im Vorhof (*Jaba*) der *Pura* steht, also einen Teil der hindu-balinesischen Tempelanlage bildet, oder ob *Kemaliq* und *Gaduh* als zwei gleichberechtigte Teile der *Pura* Lingsar anzusehen sind.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Grundriss des Lingsar-Tempels mit zwei gleichgroßen Innenhöfen einer architektonischen Formgebung entspricht, die bei Tempelanlagen auf Bali weit verbreitet ist. Der vordere Innenhof (*Jaba*) gilt dort als sakraler Bereich zweiter Ordnung, was in Lingsar durch seine niedrigere Höhe unterstrichen wird; der hintere Innenhof (*Jero*) ist auf Bali dagegen der eigentliche Sakralbereich, in dem auch die wichtigsten Tempelschreine stehen und die wichtigsten rituellen Handlungen durchgeführt werden. Diese Unterteilung spiegelt sich nicht nur im Grundriss der *Pura* Lingsar, sondern auch im rituellen Verhalten der hindu-balinesischen Akteure: Für sie ist es Pflicht, im *Jero* (*Gaduh*) zu opfern und zu beten; ob sie das auch im *Jaba* (*Kemaliq*) tun, bleibt ihnen weitgehend selbst überlassen.

Abbildung 12: Haupteingang zum oberen Innenhof (*Gaduh*) des Lingsar-Tempels



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

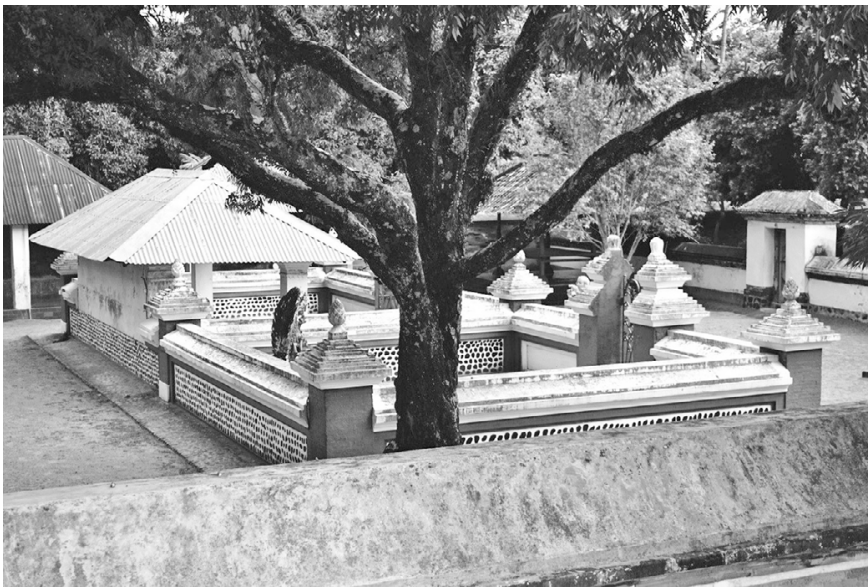
Die Wahrnehmung der Sasak fällt hier ganz anders aus: Ihnen zufolge befindet sich der *Kemaliq*-Schrein (zusammen mit der heiligen Quelle) nicht im Vorhof des Lingsar-Tempels, sondern im Zentrum des genannten Sakralgebäudes. Zwischen *Gaduh* und *Pasiraman* gelegen, nimmt der *Kemaliq* quasi eine vermittelnde Funktion zwischen den verschiedenen Teilen des Lingsar-Tempels ein. Aufgrund dieser vermittelnden und ausgleichenden Funktion als quasi mittlere Ebene oder dritter Raum kommt ihm gegenüber dem *Gaduh* sogar eine übergeordnete Bedeutung zu. Da sich nach Auffassung der Sasak die übergeordnete Bedeutung des *Kemaliq* vielen Balinesen intuitiv mitteilt, fühlen sie

sich veranlasst, auch diesen Teil des Lingsar-Tempels in ihre rituellen Handlungen mit einzubeziehen.

Die unterschiedliche Wahrnehmung des Lingsar-Tempels und seiner zwei Innenhöfe zeichnet sich auch in seiner Nutzung seitens der beiden beteiligten Gruppen ab: Während die Balinesen den *Kemaliq* in ihre rituellen Handlungen mit einbeziehen, betreten Sasak den *Gaduh* in der Regel nicht. Mit anderen Worten: Ein »joint institutional management« geht mit einem »one-way crossing of the religious borders« einher.

Ungeachtet der hier anklingenden Disparität ist aus balinesischer Sicht die Forderung nach einer größeren Eigenständigkeit des *Kemaliq* inakzeptabel, da die einseitige Betonung eines einzelnen Bauelements letztlich auf eine Desintegration des Lingsar-Tempelkomplexes hinausliefe. Einzelne Stimmen unterstellen Suparman Taufiq in diesem Zusammenhang sogar, den *Kemaliq* in eine Moschee (*Masjid*) umwandeln zu wollen.⁴⁶ Hier zeichnet sich ein Konflikt ab, der argumentativ kaum aufzulösen ist und das interne Verhältnis zwischen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak fortwährend belastet.

Abbildung 13: Der zweite Innenhof (*Kemaliq*) des Lingsar-Tempels mit der gefassten Quelle (Vordergrund) und dem überdachten Schrein mit den als sakral geltenden Steinen



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Trotz der angesprochenen Probleme ist es bislang gelungen, die Pura Lingsar als »shared sacred site« aufrecht zu erhalten und das Festival weiterhin als »joint festive event« auszutragen. Denn allen Beteiligten ist klar, was auf dem Spiel steht: Ohne den

46 In einem Artikel, der im *Jakarta Globe* vom 23. November 2010 veröffentlicht wurde, ist tatsächlich von einer »kemaliq mosque« die Rede.

Tempelkomplex in Lingsar wäre es kaum möglich, den Zugang zum Wasser zu kontrollieren, d.h. die Quelle zu schützen sowie ihre einvernehmliche Nutzung zu gewährleisten. Da das Wasser aus Lingsar nicht nur für die lokale Landwirtschaft, sondern auch für die Wasserversorgung der rund 20 Kilometer entfernten Hauptstadt Mataram von zentraler Bedeutung ist, liegt Folgendes klar auf der Hand: Wer die Quellen in Lingsar kontrolliert, hat auch Kontrolle über Lombok – von den kosmologischen Dimensionen ganz abgesehen. Mit anderen Worten: Wenn es den Lingsar-Tempel als Medium des Ausgleichs und der Vermittlung zwischen den unterschiedlichen ethnischen und konfessionellen Gruppen auf Lombok nicht gäbe – man müsste ihn erfinden.

Das Festival

Das Lingsar-Festival findet stets zum Vollmond des sechsten Monats des von den Balinesen verwendeten *Saka*-Kalenders (*tanggal 15 [purnama] sasih keenam*) bzw. zum Vollmond des siebten Monats des von den Sasak genutzten *Wariga*-Kalenders statt. Trotz der abweichenden kalendarischen Benennungen geht es um den gleichen Vollmond, und der fällt stets in den November oder Dezember. Das Festival, das auf diesen Vollmond ausgerichtet ist, dauert insgesamt fünf Tage: Es umfasst einen Eröffnungstag, einen Haupttag, zwei Tage, an denen alle rituellen Aktivitäten ruhen (*dua hari kosong*), und einen Abschlusstag (vgl. auch Harnish 2005: 2). Der Haupttag mit den wichtigsten rituellen Aktivitäten fällt mit dem Vollmond zusammen und ist identisch mit dem Jahrestag (*Odalan*) der Pura Lingsar.

Das Festival nennt sich *Pujawali Lingsar*, und mit ihm wird ein mythisch-legendarischer Moment periodisch aktualisiert und kollektiv überdacht. Doch um welchen Moment geht es?

Die Hindu-Balinesen versuchen ebenso wie die Muslim-Sasak diesen Moment vom Namen des Festivals (*Pujawali*) herzuleiten: Den Hindu-Balinesen zufolge steht *Puja* für *memuja* (verehhren) und *Wali* für *kembali* (wiederkommen), so dass für sie bereits der Name des Festivals anzeigt, dass das Festival auf die Verehrung der Götter zielt, die periodisch am Jahrestag der Konsekrierung (*Odalan*) des Lingsar-Tempels erfolgt.

Die Muslim-Sasak teilen diese Interpretation nicht. Sie leiten *Puja* zwar ebenfalls von verehren ab, doch *Wali* verweist für sie auf einen Botschafter Gottes oder Missionar (*Wali*). Sie sind mit anderen Worten davon überzeugt, dass das Lingsar-Festival darauf zielt, Abdul Malik als diejenige Person zu ehren, die den Islam über Bayan nach Lingsar gebracht hat. Deshalb findet das Festival ihnen zufolge auch exakt an dem Tag statt, an dem er nahe der Quelle (also im heutigen *Kemaliq*) ins Jenseits eingegangen ist. Insofern feiern Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak (*Wetu Telu*) in Lingsar zwar ein gemeinsames Fest, legen diesem Fest jedoch unterschiedliche Anlässe zugrunde und begehen es mit teils deutlich voneinander abweichenden Intentionen.

Ungeachtet dieser Inkongruenzen vermag das Festival Muslim-Sasak aus allen Teilen Lomboks anzuziehen, und einige der hindu-balinesischen Akteure reisen sogar aus Bali an. Harnish zufolge hatte das Festival 1983 etwa 10.000 Besucher (vgl. Harnish 2001: 2), für 2001 und 2002 schätzt er die Zahl bereits auf 15.000 bis 22.000 Teilnehmer – mit weiter ansteigender Tendenz (vgl. Harnish 2014: 70, Fn. 13). Der Tourismusbehörde von

Westlombok zufolge haben 2009 etwa 25.000 Besucher am Lingsar-Festival teilgenommen (vgl. *The Jakarta Post* vom 22. Januar 2010). Meiner persönlichen Einschätzung zufolge ist die Teilnehmerzahl seither weiter gestiegen und lag in 2013 nicht zuletzt aufgrund der starken Präsenz von Muslim-Sasak vermutlich bei über 30.000 Besuchern.

Obwohl ein gewisser Anstieg der Besucher nicht zu übersehen ist, lassen sich Tendenzen nur schwer abschätzen. Denn wie stark das Festival frequentiert wird, ist nicht zuletzt davon abhängig, auf welche Wochentage die insgesamt drei aktiven und zwei passiven Tage des Festivals fallen. Einige Besucher kommen nur für die profanen Vergnügungen, die ein Jahrmarkt mit Kinderkarussell, Verkaufsständen und Imbissbuden bietet – sofern sich ein solcher Ausflug mit den alltäglichen Pflichten (Arbeit, Schule etc.) vereinbaren lässt. Die hindu-balinesischen Besucher legen demgegenüber eine größere Beständigkeit an den Tag, da es für viele von ihnen eine vornehme Pflicht ist, den Lingsar-Tempel anlässlich seines Jahrestags (*Odalan*) zu besuchen.

Auf Seiten der Muslim-Sasak, die teilweise weite Anfahrtswege in Kauf nehmen, gibt es eine deutlich höhere Fluktuation, und orthodoxe Muslime (*Wetu Lima*) nehmen schon seit einigen Jahren nicht mehr am Festival teil.⁴⁷ So kommt es, dass das größte Festival auf Lombok in den letzten Jahren zwar weiter gewachsen ist, nicht zuletzt aufgrund einer erkennbar steigenden Anzahl an Muslim-Sasak (*Wetu Telu*); dennoch wird es weiterhin ganz eindeutig von Hindu-Balinesen dominiert, die 70 bis 80 Prozent aller Besucher des Lingsar-Festivals stellen.

Die Rituale

Der Verlauf des Festivals über insgesamt fünf Tage suggeriert eine Chronologie der Ereignisse, die es nur in einem analytisch erzeugten Sinne gibt. Denn eine chronologische Abfolge der Ereignisse wird schon allein dadurch konterkariert, dass die drei Tempel, die zusammen den Lingsar-Tempelkomplex bilden, als Bühnen für rituelle Ereignisse fungieren, die in der Regel zur gleichen Zeit stattfinden. Hinzu kommen die Veranstaltungen in den Pavillons, die vor den Eingängen zum oberen Innenhof der Pura Lingsar (*Bale Gong* und *Bale Kembar*) und auf dem weitläufigen Tempelgelände (*Bale Bundar*) errichtet wurden und ebenfalls als Bühne insbesondere für musikalische Darbietungen (*Gamelan Gong* und *Gamelan Baris*) dienen. Und schließlich wäre noch auf die Gehöfte der auf dem Gelände wohnenden Priester beider Konfessionen (*Pemangku Sasak* und *Pemangku Hindu*) zu verweisen, die – um im Bild zu bleiben – eine Art Bühne hinter der Bühne (*Backstage*) bilden, auf der rund um die Uhr Speisen zubereitet und Opfergaben hergestellt, rituelle Festmähler (*begibun*) veranstaltet und feierliche Zusammenkünfte (*acara syafaah khusus*) abgehalten werden. Damit ist eine Synchronizität der Ereignisse angesprochen, die es weder dem einzelnen Besucher noch dem fleißigen Ethnographen ermöglicht, an allen Ereignissen teilzunehmen, selbst wenn das Festival mehrfach hintereinander besucht wird. Doch ein Besuch des Lingsar-Festivals, der auf Teilnahme an allen Ereignissen zielt, ist seitens der Organisatoren auch gar nicht vorgesehen.

47 Die Hintergründe für die Absenz orthodoxer Muslime (*Wetu Lima*) auf dem Lingsar-Festival werden im Kapitel »Geschichte einer Beziehung (Teil II)« ausgeführt.

Viele Hindu-Balinesen kommen aus dem nahegelegenen Umland (Cakranegara, Narmada, Suranadi) zum Festival, um in der Pura Lingsar zu beten und zu opfern; doch sobald sie ihre rituellen Pflichten erfüllt haben, fahren die meisten von ihnen wieder zurück nach Hause. Dagegen reisen Muslim-Sasak aus allen Teilen der Insel an, und diejenigen, die aus entfernten Regionen kommen, übernachten auch auf dem Gelände, doch nur die wenigsten bleiben für die gesamten fünf Tage vor Ort. Vollständigkeit ist hier keine Bedingung für eine erfolgreiche Teilnahme am Lingsar-Festival.

Denn was im Verlauf des Festivals von den Organisatoren in teils interethnischer und transkonfessioneller Zusammenarbeit veranstaltet wird, zielt nicht darauf, die Menschen zu unterhalten, sondern die Götter zu erfreuen. Die rituellen Ereignisse und künstlerischen Darbietungen sind an die Jenseitsmächte adressiert, die sie offenkundig goutieren, selbst wenn sie zeitgleich stattfinden und in eine Kakophonie unterschiedlichster Klänge und Geräusche (*mixed soundscapes*) ausarten. Die Darbietungen zielen mit anderen Worten nicht darauf, dem ästhetischen Empfinden des einzelnen Besuchers zu genügen, sondern die Götter von der umfassenden Dankbarkeit und aufrichtigen Ehrerbietung der Menschen mit Pomp (Prozessionen, Musik, Tanz, Opfergaben etc.) zu überzeugen.⁴⁸

Abbildung 14: *Rejang Dewa*, ein Tanz für die Götter



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

48 Dass der hier angesprochene Pomp darauf zielt, die Aufmerksamkeit der Götter zu gewinnen, ohne deren Gunst selbst der mächtigste König machtlos wäre, bleibt in der bekannten These vom balinesischen »Theaterstaat« (Geertz 1980) eigenartig unberücksichtigt.

Was sich trotz der Unübersichtlichkeit und Vielstimmigkeit, die das Festival kennzeichnen, analytisch herausarbeiten lässt, ist eine Struktur, die dem Festival und den zahlreichen Aktivitäten, die es konstituieren, zugrunde liegt. Diese Struktur wird entscheidend von Prozessionen geprägt, die nicht nur den Anfang und das Ende des Festivals markieren, sondern auch den Höhepunkt des gesamten Festivals einleiten: *Perang Topat*.

Ganz allgemein gesprochen lässt sich diese Struktur folgendermaßen beschreiben: Im Anschluss an mehrere Prozessionen, die Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak zunächst weitgehend getrennt voneinander veranstalten, werden Gemeinsamkeiten punktuell hervorgehoben, und zwar mit gemeinsamen Opfergaben, einer gemeinsamen Andacht und einem gemeinsamen Ritual (*Perang Topat*) – bevor das Festival nach einer zweitägigen Ruhephase mit einer großen gemeinsamen Prozession endet. Das Festival beschreibt mit anderen Worten eine graduelle Annäherung der beiden ethnisch und religiös distinkten Gruppen, ohne dass darüber – wie noch zu zeigen sein wird – ihre Eigenständigkeit in Frage gestellt würde.

Erster Tag des Festivals: Eröffnungstag

Der offizielle Beginn des Festivals fällt mit einer Prozession (*Mendak Tirtha* oder *Mendak Amerta*) zusammen, an der sich überwiegend Hindu-Balinesen beteiligen (vgl. auch Harnish 2006: 104ff.). Die Prozession wird von den Priestern (*Pemangku*) der Pura Ulon angeführt, von den Priestern der beiden anderen Tempel begleitet und von Musikgruppen (*Gong Tambur*, *Gong Gilak*) sowohl der Hindu-Balinesen als auch der Muslim-Sasak performativ unterstützt. Die Prozession, an der mehrere hundert Personen teilnehmen, führt neben zahlreichen Opfergaben (*Banten*) auch heiliges Wasser aus den Quellen des Lingsar-Tempels und von zwei weiteren Quellen aus der Umgebung mit, worauf der Name dieser Prozession anspielt: *Mendak* leitet sich von etwas einfordern oder erbitten her, und *Tirtha* oder *Amerta* steht für heiliges Wasser.⁴⁹ Die Prozession formiert sich auf dem Tempelgelände, folgt dann der Hauptstraße, die durch das Dorf Lingsar verläuft, in östliche Richtung bis zu einem Abzweig in ca. 3 Kilometer Entfernung, wo die Teilnehmer umdrehen und auf dem gleichen Weg zum Tempel zurückkehren.⁵⁰

Auf dem Rückweg verweilt die Prozession am Abzweig zum Lingsar-Tempel, wo die hindu-balinesischen Akteure eine Andacht (*Mabakti*) abhalten. Die mitgeführten Op-

49 Die Prozession *Mendak Tirtha* oder *Mendak Amerta* findet bei jedem Wetter statt. Da sie darauf zielt, ausreichende Niederschläge für die Menschen auf Lombok zu sichern, kann sie nicht wegen Regen abgesagt werden. Der Regen wird vielmehr als Segen und Geschenk der Götter begrüßt und ist den Teilnehmern zufolge nicht zuletzt auch ein Beleg dafür, dass die zu Beginn der Regenzeit unternommene Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani und den Segara Anak erfolgreich war (vgl. Gottowik 2016; vgl. auch Gottowik 2013a und 2013b).

50 Es gibt Hinweise, dass die Route verkürzt wurde und noch vor wenigen Jahren zu einem zweiten Tempel führte. In dieser älteren Form wird eher deutlich, worauf die Prozession eigentlich zielt: Die Prozession verbindet mehrere Tempel und deren Gefolgschaft zu einer sozialen Einheit, und durch den Austausch oder den Verschnitt von Wasser aus verschiedenen Quellen wird eine spirituelle Gemeinschaft symbolisch erzeugt.

fergaben werden auf der Straße ausgebreitet und die vier, in schwarze, rote und weiße Tücher eingeschlagenen Flaschen mit dem heiligen Wasser auf einem mitgeführten Schrein (*Asagan*) postiert. Die Teilnehmer setzen sich am Fuße des genannten Schreins nieder und gruppieren sich kreisförmig um die Opfertgaben. Ein gemeinsames Gebet (*Puja Tri Sandya*) wird gesprochen und den Göttern auf diese Weise für Wasser und Fruchtbarkeit gedankt.⁵¹

Abbildung 15: Andacht zum Abschluss der ersten Prozession



Quelle Foto © Gottowik 2012

Zu diesem Zeitpunkt sind die wenigen Sasak, die an dieser Prozession teilgenommen haben, mit ihren Musikgruppen bereits zum Gehöft des Sasak-Priesters weitergezogen, wo sie sich zu einer zweiten Prozession (*Mendaq Kebon Odeq*) formieren. Im Verlauf dieser Prozession, bei der es sich ganz überwiegend um eine Veranstaltung der Sasak handelt, werden Opfertgaben in den *Kemaliq* überführt, die bereits am Vortag im Gehöft des Sasak-Priesters vorbereitet worden waren. Zu diesen Opfertgaben gehörten *Kebon Odeq*, ein zweiteiliges Gesteck aus Kokosnüssen und Früchten, das männlich und weiblich konnotiert ist und Fruchtbarkeit symbolisiert (vgl. auch Harnish 2001: 5), außerdem *Pesaji*, frisch zubereitet und kunstvoll arrangierte Speisen, die den Göttern ebenfalls dargeboten werden.⁵² Ein zentraler Bestandteil der Prozession ist außerdem *Botoi Momot*, eine in

51 Für eine weiterführende Interpretation, vgl. Harnish 2006: 105.

52 Von den dargebotenen Speisen werden die Götter nur die Essenz (*sari*) entgegennehmen, also den guten Willen und den selbstlosen Geist, mit dem sie zubereitet und dargereicht wurden. Die materielle Seite der Speisen bleibt unberührt, doch als vormalige Opfertgaben erfahren sie eine spiri-

Bananenblätter eingehüllte und mit Blüten dekorierte Flasche, die zum Ende des Festivals als Orakel fungieren wird. Denn das Quantum Wasser, das im Verlauf des Festivals auf mysteriöse Weise seinen Weg in die leere und fest verschlossene Flasche findet, lässt Rückschlüsse auf das Quantum der Niederschläge und die Qualität der zu erwartenden Ernte zu.⁵³ Mitgeführt wird außerdem ein zusammengerollter Teppich (*Lamak*), der als Gebetsteppich (*Sajadah*) zwar nicht direkt mit dem Gründungsheiligen Abdul Malik in Verbindung gebracht wird, doch alle Sasak-Teilnehmer daran erinnert, ihre täglichen Gebete zu verrichten. Damit sind die wichtigsten Opfergaben und Paraphernalia benannt, die im Rahmen dieser zweiten Prozession, an der sich mehrere hundert Sasak mit ihren Musik- und Tanzgruppen (*Batek Baris* und ggf. *Telek*, *Gong Gilak Sasak* und *Gendang Beleg*) beteiligen, in den *Kemaliq* überführt werden.

Wenn die Prozession am *Kemaliq* eintrifft, wird sie bereits von einer großen Menschenmenge erwartet. Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak haben sich in gebührendem Abstand um zwei Wasserbüffel (*Kerbau*) versammelt, die von den beiden genannten Gruppen gestiftet wurden. Die Auswahl der Opfertiere erfolgte – wie gerne betont wird – mit Rücksicht auf die Speisetabus der beteiligten Konfessionen: Rinder als Opfergabe hätten die Hindu-Balinesen verprellt, Schweine dagegen die Muslime ausgeschlossen – so dass die beiden Opfertiere nicht nur Parität zwischen den beiden ethnisch und religiös distinkten Gruppen verkörpern, sondern auch auf den Willen zu gegenseitiger Rücksichtnahme und Kooperation verweisen.⁵⁴

Die beiden Wasserbüffel werden von *Pemangku Hindu* und *Pemangku Sasak* geweiht, d.h. mit Wasser, Reis und Blüten gesegnet, bevor junge Burschen zumindest einen der beiden Wasserbüffel mit lautem Gejohle dreimal im Uhrzeigersinn um die *Pura Lingsar* treiben – als Teil der zweiten Prozession (*Mendaq Kebon Odeq*), die mit den oben genannten Opfergaben und Paraphernalia vom Gehöft des Sasak-Priesters aufgebrochen war. Nach der dritten Umrundung verlagert sich die Prozession ohne Wasserbüffel in den unteren Innenhof (*Kemaliq*) der *Pura Lingsar*, wo der Schrein und die Wasserquelle ebenfalls dreimal im Uhrzeigersinn umrundet werden. Dann stellen die Prozessionsteilnehmer die mitgeführten Opfergaben und Paraphernalia in den Schrein, um sie auf diese Weise den Göttern darzureichen und um ihren Segen zu bitten.

tuelle Aufwertung, die sich nicht zuletzt darin äußert, dass sie von den Gläubigen mit besonderer Aufmerksamkeit vor Ort verzehrt oder nahen Verwandten und Freunden mitgebracht werden.

- 53 *Botol Momot* wird auch von den Hindu-Balinesen als Orakel eingesetzt, die zum Kratersee Segara Anak am Gunung Rinjani pilgern (vgl. Gottowik 2016). Dort wird eine Flasche mit Steinen beschwert und im Kratersee versenkt, und das Quantum Wasser, dass bis zum nächsten Tag auf unerklärliche Weise seinen Weg in die fest versiegelte Flasche findet, gibt ebenfalls einen Hinweis auf die Niederschlagsmenge, die in der anstehenden Regenzeit zu erwarten ist.
- 54 Eigentlich gehört Rindfleisch nicht zum Speisetabu der Hindu-Balinesen – lediglich Angehörige der Brahmanen-Kaste sollten es nach vorherrschender Meinung meiden. Da die staatlich gestiftete Organisation der Brahmanen (*PHDI*) sich um eine stärkere globale Ausrichtung des eigenen Glaubens insbesondere nach Indien bemüht, kommt diesem Speisegebot, das bislang die genannte Kaste exklusiv betraf, im Zuge einer Modernisierung des hindu-balinesischen Glaubens eine immer stärkere Bedeutung zu.

Abbildung 16: Segnung eines der beiden Opfertiere



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Bereits am Vortag war der Schrein im *Kemaliq* in einer konzertierten Aktion von *Pemangku Sasak* und *Pemangku Hindu* hergerichtet worden. Die Priester hatten weiße und gelbe Stoffe zugeschnitten und die heiligen Steine (*Batu Kramat*) im *Kemaliq*-Schrein damit neu eingekleidet. Dabei wurden sie von einer bunt zusammengewürfelten Gemeinde aus Sasak und Balinesen beiderlei Geschlechts unterstützt, die die Steine zuvor mit Wasser gereinigt hatten.⁵⁵

Zum Abschluss der Reinigungsarbeiten waren im *Kemaliq* drei Hahnenkämpfe abgehalten worden, wie es auch auf Bali vor Beginn religiöser Feste (*Odalan*) üblich ist. Die Hähne wurden von den *Pemangku* gesegnet (wie später auch die Wasserbüffel) und mit Stahlsporen versehen, mit dem vorherzusehenden Resultat, »daß ein Hühnervieh ohne Sinn und Verstand ein anderes in Fetzen hackt« (Geertz 1983: 254). Es ist ein Blutopfer (*Tabuh Rah*), das zeitgleich auch im *Gaduh* und vor der *Pura Ulon* dargebracht wird, um Dämonen (*Bhuta Kala*) davon abzuhalten, den Ablauf des Festivals zu stören.⁵⁶ Es ist eine weitere konzertierte Aktion von Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak: Die gleichen

55 Das Wasser, mit dem die interkonfessionelle Gemeinde die heiligen Steine von Staub und Dreck befreit, wird sorgfältig aufgefangen, da es über spirituell reinigende und medizinisch heilende Kräfte verfügt.

56 An ein Blutopfer erinnert auch der Stockkampf (*Presean*), den jugendliche Sasak in den Tagen vor dem Beginn des Festivals abhalten. Bei diesem Zweikampf geht es darum, den Körper des Gegners mit einem etwa zwei Meter langen Bambusstock zu treffen, und das Ergebnis sind blutende Platzwunden am Kopf oder schmerzhaftes Stielen am Oberkörper. Die stets sehr gut besuchten *Presean*-Kämpfe gelten als profane Veranstaltung und gehören nicht zum offiziellen Programm des Festivals.

rituellen Handlungen finden zwar getrennt voneinander statt und sind doch zeitlich aufeinander abgestimmt: drei Orte, zwei Konfessionen, ein Ritual.⁵⁷

Der auf diese Weise spirituell gereinigte *Kemaliq* ist das Ziel der oben angesprochenen Prozession (*Mendaq Kebon Odeq*): Die mitgeführten Opfergaben und Paraphernalia werden in den Schrein eingestellt. Anschließend erfolgt eine gemeinsame Andacht mit Priestern beider Konfessionen, an der sich mehrere Dutzend Gläubige beider Konfessionen beteiligen.⁵⁸

Abbildung 17: Andacht von Hindu-Priester (vorne links) und Sasak-Priester (Pemangku Sasak) vor dem gemeinsam unterhaltenen Schrein (*Kemaliq*)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Dabei handelt es sich nicht um ein obligatorisches Gebet (*sembahyang*), sondern um eine fakultative Andacht (*berdoa*), in deren Verlauf eine gemeinsame Bitte (*memohon*) an die Götter gerichtet wird – die Bitte um ein erfolgreiches Festival, um ausreichend Regen und gute Ernten für alle. Mit dieser vermutlich einzigartigen ökumenischen Andacht von Hindus und Muslimen endet der erste Tag des Lingsar-Festivals.⁵⁹

57 Nach den Hahnenkämpfen veranstalten die Balinesen im *Kemaliq* noch ein gemeinsames Gebet unter Leitung eines *Pedanda* (im Jahr 2013 nahmen diese Aufgabe *Pedanda Ranu Tawang* und seine Frau *Pedanda Istri* wahr). Erst mit diesem Gebet sind auch für die Hindu-Balinesen alle Vorbereitungen im *Kemaliq* abgeschlossen.

58 Die Anzahl der anwesenden Priester (*Pemangku Sasak* und *Pemangku Hindu*) bewegte sich zwischen zwei und vier Personen; nach Aussage von I Ketut Lingga Bagiarta, dem Leiter der *Krama Pura*, gibt es in diesem Punkt keine speziellen Absprachen mit den Sasak.

59 Nach Einbruch der Dunkelheit und Beendigung aller rituellen Handlungen findet auf dem Tempelgelände ein abendliches Unterhaltungsprogramm statt. Auf einer großen Bühne wird Jogged,

Zweiter Tag des Festivals: Haupttag (Hari Puncak)

Am Morgen des zweiten Tages werden die beiden Wasserbüffel auf dem Gelände der Pura Lingsar geschlachtet und die Köpfe der Opfertiere inkl. Vorderläufe und Fell in einen Baum nahe der Quelle im *Kemaliq* gehängt. Bereits früh am Morgen nehmen Musikgruppen in den drei Pavillons außerhalb der Pura Lingsar Platz, wo sie mit nur kurzen Unterbrechungen den ganzen Tag über die anstehenden rituellen Ereignisse akustisch untermalen werden. Und am späten Vormittag kommen dann die ersten Hindu-Balinesen, um im *Gaduh* zu opfern und zu beten; ihre Zahl steigt im Laufe des Tages kontinuierlich an, und in der vom Vollmond beschienenen Nacht wird der Zustrom rund um die Uhr kaum nachlassen.

Die rituellen Abläufe im *Gaduh* folgen einer Choreographie, die im Prinzip bei allen hindu-balinesischen Tempelfesten (*Odalan*) auf Lombok und Bali zu beobachten ist: Die hindu-balinesischen Familien treffen mit ihren Opfergaben im Tempel ein, wo sie von den Frauen in die Schreine (*Pelinggih*) gestellt und damit den Göttern dargeboten werden (*Mabanten*). Während sich der *Gaduh* mit den kontinuierlich eintreffenden Gläubigen langsam füllt, wird mit künstlerischen Einlagen (*Topeng Sidha Karya*, *Rejang Dewa* etc.) versucht, die Aufmerksamkeit der Götter zu gewinnen.⁶⁰

Abbildung 18: Gebet der Hindu-Balinesen im oberen Innenhof (*Gaduh*) des Lingsar-Tempels



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Topeng etc. geboten, doch dieses Unterhaltungsprogramm gehört nicht zum offiziellen Programm des Lingsar-Festivals.

60 Der *Rejang Dewa*-Tanz mit acht bis zwölf Tänzerinnen wurde Harnish zufolge auf dem Lingsar-Festival erstmals 1997 oder 1998 aufgeführt (vgl. Harnish 2005: 11, 2006: 109 und 2014: 69).

Sobald der Priester (*Pedanda*) anzeigt, dass es mit Unterstützung der von ihm gemurmelten Mantras gelungen ist, Kontakt zu den Jenseitsmächten herzustellen, erfolgt ein gemeinsames, laut gesprochenes Gebet (*Tri Sandya*); im Anschluss daran spricht jeder Gläubige stille Gebete (*Mabakti* bzw. *Panca Sembah*) in einem Takt, der von der Handglocke des *Pedanda*-Priesters (*Genta*) vorgegeben wird (vgl. auch Harnish 2006: 109). Zum Abschluss erhalten die Gläubigen etwas geweihtes Wasser von den Assistenten der Priester (*Pemangku*), das sie erst aus der hohlen Hand trinken, um sich dann damit das Gesicht (stellvertretend für die Gedanken) zu reinigen (*Nunas Tirtha*). Dann verlassen die Familien den Innenhof, und während sie außerhalb des Tempels noch die Speisen verzehren, die sie den Göttern gerade als Opfergaben dargeboten hatten, strömen bereits neue Gläubige in den Tempel, wo sich die skizzierten Abläufe im Rhythmus von 30 bis 60 Minuten den ganzen Tag und die ganze Nacht wiederholen.

Das Gehöft des Sasak-Priesters ist zeitgleich von geschäftigem Treiben erfüllt: Kleine Körbchen werden aus Palmblättern geflochten, mit Reis gefüllt und anschließend in heißem Wasser gegart.⁶¹ Die *Topat* genannten Opfergaben herzustellen ist Aufgabe von älteren Frauen, die sich bereits in der Menopause befinden und von daher eine Gewähr dafür bieten, die Reinheit der Opfergaben nicht zu gefährden.

Abbildung 19: Reiskuchen (*Topat*) werden in heißem Wasser gegart



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

61 *Topat* bzw. *Ketupat* sind nicht nur auf Lombok, sondern auch auf Java weitverbreitete Opfergaben.

Diese Speiseopfer werden am Nachmittag im Rahmen einer Prozession (*Mendaq Pesaji*) von den Sasak feierlich in den *Kemaliq* geleitet. Die genannte Prozession beginnt im *Kemaliq*, wo zunächst der Schrein und die Quelle mit *Kebon Odeq* und *Botoi Momot* dreimal umrundet werden, bevor die Prozession zum Gehöft des Sasak-Priesters zieht, um dort die Speiseopfer (*Topat* etc.) abzuholen und in den *Kemaliq* zu überführen.

Die Prozession mit den *Topat* ist die größte, die während des Festivals von den Sasak und ihren verschiedenen Musik- und Tanzgruppen veranstaltet wird: *Batek Baris* und *Telek*, *Gamelan Baris* und *Gendang Beleq* sowie ein *Preret*-Spieler nehmen daran teil.

Besonders auffällig sind bei dieser Prozession die sechs oder acht in Fantasieuniformen gekleidete und mit Gewehrattrappen ausgestatteten Männer, die von einem mit Sonnenbrille und Säbel bewaffneten Kommandeur angeführt werden (*Batek Baris*). Zur Begleitung gehören noch drei oder vier festlich gekleidete Tänzerinnen (*Telek*), die männliche und weibliche Charaktere verkörpern und den martialisch auftretenden Soldaten mit tänzerischen Schritten folgen.⁶²

Abbildung 20: *Batek Baris-Performance*



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Wem diese Performance gilt, was sie darstellt oder vermitteln soll, ist Gegenstand höchst widersprüchlicher Interpretationen: Den Hindu-Balinesen zufolge rufen die *Batek Baris*-Soldaten die koloniale Vergangenheit Lomboks in Erinnerung, als die Insel noch von holländischen Soldaten besetzt war, während die *Telek*-Tänzerinnen signalisieren,

62 Harnish beschreibt acht *Batek Baris*-Soldaten mit einem Kommandeur und vier *Telek*-Tänzerinnen (»a scout, two warriors, a king«, vgl. Harnish 2006: 79) und liefert eine komplexe Interpretation ihrer performativen Darbietung (vgl. Harnish 2001: 12 und 16).

dass sich die Situation entspannt hat (*bersantai*) und von den Soldaten bzw. der Macht, die sie verkörpern, keine Gefahr mehr ausgeht.⁶³

Die Muslim-Sasak haben hier eine ganz andere Interpretation anzubieten: Demnach verkörpern die *Telek*-Tänzer und Tänzerinnen den Kulturheros Abdul Malik in Begleitung von zwei oder drei Dienern, und die Soldaten, die Suparman Taufiq zufolge bis zur Kolonialzeit noch lokale Uniformen trugen und die Kommandos nicht auf Niederländisch, sondern auf Sanskrit riefen, verdeutlichen, dass sie unter dem höchsten Schutz des Königs standen (der Legende nach wäre das Datu Wali Milir gewesen; vgl. das Kapitel »Die Legenden von Lingsar«).⁶⁴

Während im Rahmen der hier skizzierten Prozession weitere Opfergaben, insbesondere *Topat* aus dem Gehöft des Sasak-Priesters in den *Kemaliq* überführt werden, ist der Regent von West Lombok, Zaini Arony, eingetroffen.⁶⁵ Er hält eine Ansprache, in der er die Einzigartigkeit des Lingsar-Festivals hervorhebt, und eine Mitarbeiterin der Tourismusbehörde (*Dinas Pariwisata dan Kebudayaan*) verliest einen Text auf Englisch, der den wenigen anwesenden Touristen erklären soll, was sie in den nächsten Minuten erwartet.⁶⁶ Dann werden dem Regenten einige Reiskuchen gereicht, und indem er diese *Topat* in die wartende Menge wirft, eröffnet er den Höhepunkt des Festivals: *Perang Topat*.

Hunderte von *Topat* werden jetzt über die Mauer des *Kemaliq* an die wartende Menge verteilt. Schon im Vorfeld hatten sich zwei Fraktionen gebildet: oben vor dem Eingang zum *Gaduh* die zumeist in weiß gekleideten balinesischen Jugendlichen (*Pakaian Adat*); unten vor dem Eingang zum *Kemaliq* die eher dunkel gekleideten, zumeist jugendlichen Sasak (*Pakaian Biasa*). Beide Fraktionen benutzen diese *Topat* als Wurfgeschosse, die sie mit Inbrunst auf die jeweils andere Fraktion abfeuern. Auch Hühner- und Enteneier gehören dazu, doch wenn Steine fliegen, greift ein Ordnungsdienst ein, der nach exakt zehn Minuten den Reiskuchenkrieg beendet.⁶⁷

63 An dieser Stelle wird erneut deutlich, dass die Frage nach der Bedeutung eines performativen Ereignisses nur improvisierte Antworten zu evozieren vermag. Was die Performance den Akteuren bedeutet, variiert letztlich von Aufführung zu Aufführung und ist deshalb nicht so einfach zu sagen – wäre es anders, müsste es nicht so aufwendig inszeniert werden.

64 Harnish (2005: 8) sieht in *Batek Baris*-Aufführungen einen genuin eigenständigen Beitrag der Sasak zum Lingsar-Festival; *Telek*-Tänzerinnen gibt es allerdings auch auf Bali, wo sie zumeist im Umfeld des *Barong Ket* auftreten (vgl. Gottowik 2005). Die gemeinsame Performance von *Batek Baris* und *Telek* stellt insofern eine bemerkenswerte Kombination von hindu-balinesischen und muslim-sasakschen Kunst- und Ritualformen dar.

65 Der *Bupati* von Westlombok, Zaini Arony, wurde im Herbst 2014 wegen Korruption seiner Ämter enthoben und zu vier Jahren Gefängnis verurteilt (vgl. *The Jakarta Post* vom 1. Oktober 2015).

66 Diese Ansprache ist Ausdruck des Bemühens einer folkloristischen Vermarktung des Lingsar-Festivals. Dass sie aufgrund linguistischer Unzulänglichkeiten weitgehend unverständlich geblieben ist, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Idee einer sprachlichen Explikation der rituellen Semantik, die erst mit einem modernen Religionsbegriff aufkommt, vor Ort bereits Verbreitung gefunden hat.

67 Harnish zufolge dauert *Perang Topat* zwischen 15 und 30 Minuten. Ältere Teilnehmer bestätigen, dass *Perang Topat* früher nicht nur länger gedauert hat, sondern auch chaotischer und anarchischer ausgetragen wurde und die strikte Fraktionierung zwischen jugendlichen Sasak auf der einen Seite und jugendlichen Balinesen auf der anderen Seite relativ rezenten Datums ist.

Abbildung 21: Reiskuchen (Topat) als Wurfgeschosse



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Perang Topat

Der Reiskuchenkrieg gilt als der Höhepunkt des Lingsar-Festivals, und aus diesem Grund wird er gerne besonders hervorgehoben – auf Transparenten und Werbebanern, auf Prospekten für Touristen und in Abhandlungen von Ethnologen. Doch wie bei fast allen rituellen Ereignissen des Lingsar-Festivals bestehen auch hier erhebliche Meinungsunterschiede darüber, was im Verlauf dieses rituellen Ereignisses überhaupt passiert – die in diesem Fall sogar so weit reichen, dass selbst der rituelle Charakter dieses Ereignisses in Frage gestellt wird.

Folgt man Suparman Taufiq wurde *Perang Topat* von Abdul Malik eingeführt, um interne Streitigkeiten unter den Sasak beizulegen. Auf sein Geheiß wurden die Waffen durch Reiskuchen (*Topat*) ersetzt und Kriege zwischen ihnen fortan nur noch symbolisch ausgetragen. Demnach war *Perang Topat* zunächst eine interne Angelegenheit zwischen den Sasak und diesen bereits bekannt, bevor die Balinesen auf Lombok eintrafen und die Insel eroberten.

Da seit der Intervention Abdul Maliks die Sasak in Frieden miteinander leben, haben sie *Perang Topat* als Ausdruck ihrer Dankbarkeit diesem Heiligen gegenüber beibehalten. Als Zeitpunkt für die Durchführung dieses Rituals wird stets der Moment gewählt, als er die Quelle in Lingsar entdeckte, und das war zur Zeit des dritten, nachmittäglichen Gebets (*Waktu Shalat Asar*) der Fall. Um *Perang Topat* genau zu diesem Zeitpunkt, d.h. anstelle des genannten Gebets durchführen zu können, wird Allah um Zustimmung gebeten. Diese Zustimmung wird stets gewährt, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass

es zwar häufig während des Lingsar-Festivals regnet, jedoch nie zu dem Zeitpunkt, an dem *Perang Topat* ausgetragen wird. Allerdings wird darauf geachtet, dass die gesamten rituellen Abläufe bis zum *Magrib*-Gebet abgeschlossen sind.

Dieser Interpretation des Reiskuchenkriegs haben die hindu-balinesischen Akteure nur wenig entgegenzusetzen. Pemangku Putra zufolge wird *Perang Topat* veranstaltet, um Dewi Anjani zu huldigen, der Göttin am Gunung Rinjani; Details der zugrundeliegenden Legende dürfe man Uneingeweihten aufgrund eines hier bestehenden Verbots (*Ajewera*) jedoch nicht erzählen. Da nur die Sasak an der Herstellung der Reiskuchen beteiligt sind, gilt *Perang Topat* zwar als Ritual der Sasak, doch Pemangku Putra zufolge ist dieser Reiskuchenkrieg nicht spezifisch für Lingsar, insofern *Perang Topat* auch an anderen Orten auf Lombok – nicht jedoch auf Bali – ausgetragen wird.⁶⁸

Neben den lokalen Interpretationen gibt es noch diejenigen Auslegungen, die von offizieller Seite in Ansprachen, auf Transparenten und über die Medien verbreitet werden. In diesem Kontext wird *Perang Topat* terminologisch dahingehend gedeutet, dass ein Krieg (*Perang*) mit Reiskuchen (*Topat*) ausgetragen wird, um den Frieden (»peace and harmony«) zwischen Sasak und Balinesen zu stärken (vgl. *Jakarta Globe* vom 23. November 2010). Darauf beruhe der einzigartige Charakter des Reiskuchenkriegs: Es wird Krieg geführt, um Freundschaft zu schließen (»perang untuk bersaudara«). Und der Regent von Westlombok, Zaini Arony, wird in der Presse folgendermaßen zitiert: »It's the world's only war of brotherhood and tolerance that is waged without hatred and victims« (*The Jakarta Post* vom 26. Dezember 2011).⁶⁹

Vor diesem Hintergrund irritieren die Vehemenz, mit der *Perang Topat* zwischen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak ausgetragen wird, und die Aggressivität, mit der die Teilnehmer die seifenstückgroßen Reiskuchen aufeinander schleudern. Sasak-Jugendliche erklären ihren Eifer damit, dass sie *Perang Topat* auf keinen Fall verlieren wollen, nachdem sie schon in historischer Vorzeit den Krieg gegen die Balinesen verloren hätten. Dass im Verlauf dieses rituellen Ereignisses bestehende Vorbehalte aufbrechen und unterschwellig Aggressionen zutage treten, zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass Sasak-Jugendliche den Schmuck (*Penjor*) und den kleinen Schrein (*Asagan Canang*), den Balinesen am Eingang zum *Kemaliq* angebracht haben, unmittelbar vor Beginn von *Perang Topat* mutwillig niederreißen.⁷⁰ Diese Vorkommnisse legen es nahe, in diesem »mock battle« ein Ventil für Rivalitäten zwischen den beteiligten Gruppen zu sehen und die gewalttätigen Aktionen als kathartisch einzustufen.

68 Im Rahmen dieser Untersuchung konnten zwei Orte ermittelt werden, an denen *Perang Topat* entweder ausschließlich unter Sasak oder ausschließlich unter Balinesen ausgetragen wird; auch Harnish berichtet von solchen Orten (vgl. Harnish 2006). Vor diesem Hintergrund wird nochmals deutlich, dass *Perang Topat* nicht spezifisch für das Lingsar-Festival ist; spezifisch ist lediglich, dass analog zum multireligiösen Charakter des Festivals am Reiskuchenkrieg in Lingsar unterschiedliche ethnische und konfessionelle Gruppen beteiligt sind.

69 Mit nahezu gleichlautenden Formulierungen wird Zaini Arony auch in *The Jakarta Post* vom 22. Januar 2010 zitiert.

70 Die hier angesprochenen Übergriffe ereigneten sich sowohl 2012 als auch 2013.

Abbildung 22: Zerstörung eines Schreins



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

In der Literatur wird gerne der antistrukturale Charakter von *Perang Topat* hervorgehoben: Im Prinzip kämpfen alle gegen alle, und niemand ist davor gefeit, nicht mit Reiskuchen oder Hühnereiern beworfen zu werden (vgl. auch Harnish 2001: 9). Dass der Regent von Westlombok, Zaini Arony, den »even[t]« aus sicherer Entfernung in einem extra errichteten Zelt vor einem Monitor verfolgt, hat sicherlich seinen guten Grund. *De facto* hat sich *Perang Topat* jedoch zu einem *Faction Fight* zwischen balinesischen Jugendlichen auf der einen Seite und sasakschen Jugendlichen auf der anderen Seite entwickelt. Die zwischen ihnen ausgefochtene Schlacht verweist auf zugrundeliegende Spannungen, führt jedoch auch allen Beteiligten vor Augen, wie sich das Verhältnis zwischen beiden Gruppen im Alltag *nicht* gestalten sollte, und in diesem Sinne stabilisiert das für einen Moment gezielt herbeigeführte Chaos (Antistruktur) die soziale Ordnung (Struktur) für den Rest des Jahres.

Ältere Teilnehmer am Festival weisen darauf hin, dass es bis vor zwei oder drei Jahrzehnten kaum möglich war, auf dem Festival zwischen Sasak und Balinesen, Muslimen und Hindus zu unterscheiden. Erst seit *Parisadha Hindu Dharma Indonesia/PHDI* einen *Dress Code* in hellen Zeremonialfarben (weiß und gelb) auf Seiten der Hindu-Balinesen eingeführt hat, würden ethnische und konfessionelle Unterschiede sichtbar (vgl. auch Harnish 2005: 18).

Auf diese Neuerung hätten einige Sasak mit der Revitalisierung ihrer eigenen traditionellen Kleidung reagiert, und tatsächlich tragen viele Sasak-Jugendliche für *Perang Topat* bewusst dunkle Kleidung, um sich von den Balinesen abzusetzen. Infolge dieser rituellen Dynamik wurde eine Unterscheidung zwischen beiden ethnischen und konfessionellen Gruppen erst möglich und damit auch erst ein Kampf längs ethnisch und konfessionell gezogener Grenzen, der heute *Perang Topat* kennzeichnet.

Von älteren Teilnehmern wird darüber hinaus betont, dass bis vor zwei oder drei Jahrzehnten *Perang Topat* deutlich mehr Akteure mobilisiert habe und auch wesentlich länger, chaotischer und anarchischer ausgetragen worden sei. Der Reiskuchenkrieg sei auch nicht nur unmittelbar vor den Eingängen zu *Gaduh* und *Kemaliq* ausgefochten worden, sondern habe sich über das gesamte Gelände des Lingsar-Tempelkomplexes erstreckt.

Abbildungen 23 und 24: Produktion von *Topat*



Quelle Fotos: Volker Gottowik 2012

Der Hinweis auf historisch vorgängige Formen von *Perang Topat* vermittelt einen ganz anderen Eindruck von den kollektiv getragenen Intentionen, die dieser rituellen Veranstaltung zugrunde liegen: Man bewirft sich in Lingsar mit Reis oder Reiskuchen (*Topat*), wie man sich in Thailand und Laos mit Wasser (*Songkran*) überschüttet; man überschüttet sich mit etwas, von dem man reichlich hat, verbunden mit dem Wunsch, dass es auch im nächsten Jahr wieder reichlich zur Verfügung stehen möge. Aus dieser Perspektive betrachtet ist *Perang Topat* ein Fruchtbarkeitsritual, das – zumindest bis vor ein paar Jahren – mehr mit Hochzeitsbräuchen in Zentraleuropa gemein hatte, bei denen das Brautpaar ebenfalls mit Reis beworfen wird, als mit einem symbolisch ausgefochtenen Krieg zwischen zwei ethnisch und religiös distinkten Gruppen.

Für die Interpretation von *Perang Topat* als Fruchtbarkeitsritual spricht außerdem, dass *Topat*, die als Wurfgeschosse gedient haben, von Farmern aufgesammelt und in ihre Äcker eingebracht werden, um die Fruchtbarkeit (*Kesuburan*) des Bodens zu fördern. Außerdem tauchen sie in den Auslagen von Geschäften und Verkaufsständen auf, wo sie gute Geschäfte garantieren sollen, und junge Paare nehmen sie mit nach Hause, wenn sie sich ein Kind wünschen. Die Reiskuchen sind begehrt, und spätestens wenn alle in den Taschen der Teilnehmer verschwunden sind, ist *Perang Topat* beendet.

Letzter Tag und Abschluss des Festivals

Im Anschluss an *Perang Topat* folgen zwei Tage ohne nennenswerte rituelle Ereignisse, und diese Unterbrechung zielt nicht zuletzt darauf, die aufgeladene Atmosphäre auf dem Festival zu beruhigen. Tatsächlich ist *Perang Topat* kein Thema mehr, wenn sich Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak am letzten Tag des Festivals zu einer gemeinsamen Prozession (*Betete*) mit etwa 2.000 Teilnehmern formieren. Der Zug wird von den Balinesen mit ihren Musikgruppen als der teilnehmerstärksten Fraktion angeführt, den Abschluss bilden die Sasak mit den bereits beschriebenen Paraphernalia: *Kebon Odeq*, *Lamak* und *Botol Momot*.

Der Weg führt auf der Hauptstraße der Gemeinde Lingsar in westliche Richtung, wo die Prozession an der großen, im nahöstlichen Stil errichteten Moschee (*Masjid Lingsar*) vorbeiführt und hier ein besonders eindruckliches Bild evoziert:

In dem Maße, in dem die Teilnehmer an dieser multireligiösen Prozession die zwischen ihnen bestehenden Gemeinsamkeiten herausstellen, werden Unterschiede zu den orthodoxen Muslimen und allen anderen Konfessionen hervorgehoben, die sich nicht am Lingsar-Festival beteiligen. Zugleich tritt »the great dividing line« innerhalb der Gesellschaft auf Lombok zutage: Diese Trennungslinie verläuft *nicht* zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, sondern innerhalb des Islam und dort zwischen den beiden Gruppen, die schematisch als orthodoxe *Wetu Lima* und traditionelle *Wetu Telu* bezeichnet werden (vgl. auch McVey 1995: 316). Von daher sind die sozialen Implikationen dieses multireligiösen Festivals in erster Linie als ambivalent zu bezeichnen: Die soziale Kohäsion auf Lombok wird zugleich gestärkt und geschwächt.

Abbildung 25: Prozession an der großen Moschee

Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Diese letzte gemeinsamen Prozession führt an einen Bach (*Sarasutra*) vor den Toren der Gemeinde Lingsar, doch kurz bevor er erreicht wird, separieren sich die Teilnehmer: Die Balinesen scheren auf ein Feld aus, um dort einen Gottesdienst zu begehen; die Sasak bleiben dagegen auf dem Weg, wo sie eine kurze Andacht abhalten und anschließend die mitgeführten Opfergaben in den genannten Bach werfen, der sie symbolisch ins Meer geleiten und damit in den ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen einspeisen wird. Damit ist das Festival beendet. Anschließend gehen die Prozessionsteilnehmer, die noch in einem großen geschlossenen Zug auf den Ritualplatz gezogen waren, versprengt in kleinen Gruppen wieder zurück zum Tempel.

Der Ablauf dieser letzten großen Prozession, die gemeinsam beginnt, in getrennten Gottesdiensten ihren Höhepunkt findet und auch in getrennten Gruppen endet, hebt noch einmal die Struktur hervor, die dem gesamten Lingsar-Festival zugrunde liegt: Die

beiden ethnisch und religiös distinkten Gruppen betonen ihre Gemeinsamkeiten, ohne darüber ihre Eigenständigkeit aufzugeben.

Einige Teilnehmer gehen nach der Prozession noch zum Gehöft des Sasak-Priesters, wo jetzt, nach Abschluss des gesamten Festivals, die *Botol Momot* genannte Flasche geöffnet wird und als Orakel fungiert: Die Menge des Wassers, die auf wundersame Weise ihren Weg in die fest verschlossene Flasche gefunden hat, zeigt an, ob das Festival erfolgreich war, d.h. ob die Götter die Opfergaben angenommen haben und reziprok mit ausgiebigem Regen und reicher Ernte erwidern werden.

Die Flasche war während des Zeitraums, der dieser Untersuchung zugrunde liegt, stets etwa ein Viertel bis knapp ein Drittel gefüllt, was als positives Zeichen bewertet wurde. Das Wasser, das aufgrund seiner reinigenden und heilenden Wirkung sehr begehrt ist, wird an die Prozessionsteilnehmer verteilt, die in das Gehöft des *Pemangku Sasak* drängen und zu denen neben Sasak auch einige Balinesen gehören. Das Wasser, das sich auf wundersame Weise in der Flasche sammelt, führt Suparman Taufiq auf Kondensation zurück, und seine heilende Wirkung erklärt er – als moderner und aufgeklärter Moslem – mit Autosuggestion.

Abbildung 26: Verteilung des als sakral geltenden Wassers aus der *Botol Momot*



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Ambiguität und Toleranz

Es gibt nur wenige Experten in Lingsar, die mit Erläuterungen zur Geschichte des Festivals aufwarten oder exegetische Kommentare zu den rituellen Ereignissen anbieten können. Allen Akteuren ist es wichtig, dass diese Ereignisse stattfinden, eine explizite Auslegung erfahren sie jedoch nicht. Es gibt allerdings eine Reihe von Legenden, die die Geschichte des Lingsar-Tempelkomplexes aufgreifen und zumindest implizit eine Begründung für die Durchführung spezifischer Rituale liefern. Insofern auch diese Legenden nur wenigen Fachleuten geläufig sind, finden sich in Lingsar »no storytelling traditions«. Vor diesem Hintergrund vertritt Harnish folgende These: »The stories are instead encoded within and interpreted from the performing arts« (Harnish 2001: 7).

Die These, dass die Geschichte des Lingsar-Festivals und die Bedeutung der Rituale, die im Verlauf dieses Festivals durchgeführt werden, einen exegetischen Kommentar in den darstellenden Künsten (Musik, Tanz etc.) erfahren, ist vermutlich der besonderen Sichtweise von Harnish als Musikethnologe geschuldet. Bestätigt wird sie durch die vorliegende Studie jedenfalls nicht. Vielmehr halte ich »the narrative dimensions of the music performed at Lingsar«, die Harnish behauptet, wie auch die These von den *performing arts* als »essentially reenacting the Balinese myth of Lingsar« (Harnish 2001: 2 und 11) für eine Überinterpretation sowohl der künstlerischen als auch der rituellen Ereignisse in Lingsar.

Zugleich scheint es mir müßig, darüber zu spekulieren, ob zum Zeitpunkt, als Harnish das Festival untersucht hat, Kunst, Ritual und Mythos noch eine Einheit gebildet haben könnten. Denn eine solche Einheit lässt sich retrospektiv nicht belegen und muss insofern Spekulation bleiben. Die These von der Desintegration von Ritual und Bedeutung teile ich jedenfalls nicht – weder in Bezug auf das Lingsar-Festival noch in Bezug auf andere religiös bedeutsame Ereignisse, die ich bislang in Zentralindonesien untersuchen konnte (vgl. z.B. Gottowik 2005, 2010, 2016).

Die Bedeutung des Lingsar-Festivals ist vielmehr darin zu sehen, dass es überhaupt stattfindet. Es eröffnet den Teilnehmern die Möglichkeit, sich als Teil einer sozialen Einheit zu erfahren, und zwar in einem doppelten Sinne: als Teil einer multireligiösen Gemeinschaft, die Gemeinsamkeiten zwischen den beteiligten Gruppen betont, als auch als Teil einer ethnischen und konfessionellen Gruppe, die Unterschiede gegenüber allen anderen Gruppen hervorhebt. In diesem Zusammenhang spielen die darstellenden Künste eine herausragende Rolle, insofern Musik- und Tanzgruppen der Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak bei nahezu allen rituellen Ereignissen zugegen sind und diesen Ereignissen erst einen multireligiösen Charakter verleihen. Die verschiedenen Musik- und Tanzgruppen unterstreichen mit anderen Worten die Eigenständigkeit der teilnehmenden ethnischen und religiösen Gruppen, die wiederum in den gemeinsam durchgeführten Ritualen, insbesondere bei den Prozessionen zum Anfang und Ende des Festivals, punktuell aufgehoben wird. Das Festival zelebriert analog zum Staatsmotto der Republik Indonesien die vielbeschworene »Einheit in der Vielfalt« (*Bhinneka Tunggal Ika*), von der gleichwohl alle ethnischen und konfessionellen Gruppen ausgenommen sind, die sich nicht am Festival beteiligen. Von daher ist das Lingsar-Festival hinsichtlich seiner sozialen Implikationen von einer grundlegenden Ambivalenz gekennzeichnet.

Abbildung 27: Große Prozession unter Leitung hindu-balinesischer Priester (Pemangku)

Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Denn im Verlauf des Festivals werden nicht nur Gemeinsamkeiten zwischen den beteiligten Gruppen betont, sondern auch Unterschiede aktualisiert, die sich aus den widersprüchlichen Legenden und der abweichenden Auslegung der gemeinsam vollzogenen rituellen Handlungen, ihrer Genese und Semantik ergeben. Die damit einhergehenden Spannungen müssen von beiden Seiten ausgehalten und immer wieder neu verhandelt werden, um den Tempel in Lingsar einvernehmlich teilen und das dortige Festival gemeinsam feiern zu können. Dieser in Wort und Tat geführte Aushandlungsprozess ist ethnographisch von besonderem Interesse: Einerseits gibt er Hinweise auf die Qualität der Beziehungen, die die beteiligten Gruppen zueinander unterhalten, andererseits hat er genügend transformative Kraft, um diese Beziehung qualitativ zu verändern – sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht. Mit anderen Worten: Der genannte Aushandlungsprozess bringt die Beziehungen zwischen den beteiligten ethnischen und konfessionellen Gruppen nicht nur zum Ausdruck, sondern gestaltet sie zugleich mit.

Dass es Sasak und Balinesen, Muslimen und Hindus bislang gelingt, den Lingsar-Tempel gemeinsam zu unterhalten und das Lingsar-Festival gemeinsam auszurichten, ist im Wesentlichen zwei aufeinander verweisenden Gründen geschuldet: Zum einen sind sich die beteiligten Gruppen der Abhängigkeit von den Lingsar-Quellen bewusst, deren einvernehmliche Nutzung nur durch die gemeinsame Verwaltung des Lingsar-Tempels gewährleistet ist⁷¹; zum anderen teilen die beteiligten Gruppen die Überzeugung, dass Rituale mit einer größtmöglichen Teilnehmerzahl auch die größtmögliche

71 Aufgrund moderner Pumpstationen, die am Rande der Gemeinde Lingsar entstanden ist, hat sich die Abhängigkeit der lokalen Bevölkerung von den Quellen innerhalb des Lingsar-Tempelkomplexes mittlerweile relativiert; doch der symbolische Wert dieser Quellen und die sakrale Bedeutung,

Effektivität im Hinblick auf die Einlösung der Ziele entwickeln, die sie mit dem Festival verbinden. Insofern sind Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak in starkem Maße aufeinander angewiesen: Ohne Kooperation zwischen ihnen gibt es weder eine gesicherte Versorgung mit Wasser noch Aussicht auf ergiebige Niederschläge und ausreichende Ernten. Diese wechselseitige Abhängigkeit und der daraus erwachsende Zwang zur Kooperation bilden den Hintergrund für Lingsar als »shared sacred site« und »joint festive event«.

Den im Verlauf des Festivals durchgeführten multireligiösen Ritualen (Prozession, Andacht, Opfer, Reiskuchenkrieg etc.) kommt dabei besondere Bedeutung zu. Mit ihnen werden die angesprochenen Gemeinsamkeiten nicht nur zum Ausdruck gebracht, sondern auch periodisch erneuert. Multireligiöse Rituale sind über Lingsar hinaus konstitutiv für ein gemeinsames Ethos, das kultur- und konfessionsübergreifend weite Teile Zentralindonesiens (Java, Bali, Lombok) miteinander verbindet.⁷² Diese gemeinsam vollzogenen rituellen Handlungen, deren semantischer Gehalt auf einer vorsprachlichen Ebene angesiedelt ist und intuitiv verstanden wird (vgl. Kohl 2006), gehen mit einer hohen »Ambiguitätstoleranz« (Bauer 2011) einher, die widersprüchliche Auslegungen der gleichen rituellen Ereignisse nicht zur zulässt, sondern als essentielles Merkmal jeder Symbolisierung anerkennt. Von daher stellen unterschiedliche Auslegungen der gleichen rituellen Handlungen, wie sie in den Lingsar-Legenden allgegenwärtig sind, die Sinnhaftigkeit des Festivals nicht infrage, sondern werden vielmehr als Beleg für den komplexen semantischen Gehalt der zugrundeliegenden legendarischen Ereignisse und rituellen Handlungen angesehen.

Die Verbindung aus Kooperations-Zwang und Ambiguitäts-Toleranz bildet die Grundlage dafür, dass es in Lingsar gelingt, das Festival als ökumenische Veranstaltung weitgehend *egalitär* zu gestalten. Es ist dieses *egalitäre* Moment, das den Lingsar-Tempelkomplex als »shared sacred site« in besonderer Weise kennzeichnet.

Dynamik und Transformation

Der Historiker Benjamin Kedar hat unterschiedliche Formen des »sharing« untersucht und eine Typologie von »shared sacred sites« aufgestellt. In diesem Zusammenhang führt er aus, dass ein *egalitärer* Typus, bei dem rituelle Ereignisse *gemeinsam* organisiert und rituelle Handlungen *gemeinsam* vollzogen werden, zumindest im Nahen Osten nur noch ganz selten (»apparently only rarely«) zu beobachten ist (vgl. Kedar 2001: 61). Das Verschwinden von egalitär unterhaltenen multireligiösen Orten hat nicht zuletzt damit zu tun, dass diese Orte auf Krisen- und Konfliktsituationen besonders sensibel reagieren, insofern ihr Status als dritter Raum immer wieder neu ausgehandelt werden muss.

die dem Wasser aus diesen Quellen zukommt, ist davon unberührt – zumindest soweit es die Hindu-Balinesen und die *Wetu Telu* unter den Muslim-Sasak betrifft.

72 Das angesprochene Ethos fußt auf gemeinsamen historischen Erfahrungen und vergleichbaren Lebensbedingungen in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) (vgl. Gottowik 2008). Es findet seinen symbolischen Ausdruck in multireligiösen Ritualen, mit denen es zugleich performativ erneuert wird.

In Lingsar hat sich ein solch egalitärer Typus erhalten, der gleichwohl nicht abgekoppelt von der religiösen Dynamik Zentralindonesiens zu sehen ist.

Die dynamischen Prozesse, denen Lingsar als »shared sacred site« unterliegt, werden auch von David Harnish angesprochen, der das Festival über einen Zeitraum von fast 30 Jahren untersucht hat. Vor allem in seinen neueren Arbeiten wird deutlich, dass sich Veränderungen auf dem Lingsar-Festival nicht von Veränderungen in Kultur und Gesellschaft trennen lassen. Harnish bringt diese Entwicklung folgendermaßen auf den Punkt: »The greater Islamicization of Sasak culture has affected the festival because it is now unacceptable to follow indigenous beliefs or to worship along with Hindu Balinese. Historically participants at Lingsar did both« (Harnish 2005: 18).⁷³

Die angesprochenen Veränderungen auf Lombok bedrohen den multireligiösen und egalitären Charakter des Lingsar-Festivals, selbst wenn dieser Prozess nicht in dem Maße abgeschlossen ist, wie es das angeführte Zitat nahelegt. Der genannte Prozess wird von der Überzeugung getragen, dass gemeinsame rituelle Handlungen von Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen mit einem modernen Religionsverständnis nicht zu vereinbaren sind, demzufolge jede Religion nicht nur ein spezifisches Dogma, sondern auch eine davon abgeleitete Liturgie auszeichnen sollte. Die Liturgie einer modernen Religion sollte überall auf der Welt nicht nur die gleiche sein, sondern sich auch von den Liturgien aller anderen Religionen unterscheiden. Diese moderne Sichtweise auf Religion setzt sich im globalen Maßstab immer mehr durch und lässt sich auch in Lingsar festmachen, wo dieser globale Trend seinen lokalspezifischen Ausdruck findet.

Dass in Lingsar gewissermaßen gegen den Trend an einem multireligiösen Festival festgehalten wird, ist nur um den Preis einer Spaltung der Gemeinschaft der Muslim-Sasak zu haben. Diese Spaltung zeigt sich nicht zuletzt daran, dass viele Muslime nicht mehr am Lingsar-Festival teilnehmen, da sich die dortigen rituellen Praktiken nicht mit ihrem Verständnis eines modernen und aufgeklärten Islam vereinbaren lassen. Die Abwesenheit desjenigen Teils der islamischen Gemeinschaft, der auf Lombok als *Wetu Lima* bezeichnet wird, erhöht zugleich den Druck auf diejenigen Muslim-Sasak, die sich (noch) am Festival beteiligen. Tatsächlich hatte es bis vor wenigen Jahren den Anschein, dass die Zahl der *Wetu Telu* in Lingsar kontinuierlich abnimmt und sich das Festival mittelfristig in eine ausschließlich hindu-balinesische Veranstaltung verkehren könnte.

Vor diesem Hintergrund sind Strategien zu sehen, das Festival neu auszurichten. Auf der einen Seite drängen die verantwortlichen Muslim-Sasak in Lingsar auf eine stärkere Islamisierung des Festivals, um z. B. dem »Indonesischen Rat der Islamgelehrten« (*Majelis Ulama Indonesia/MUI*) keinen Anlass zu liefern, mit einer *Fatwa* einzugreifen und Muslimen die Teilnahme am Festival ganz zu verbieten. Auf der anderen Seite propagieren die an der Durchführung des Festivals beteiligten Behörden eine stärkere Profanisierung insbesondere derjenigen Elemente des Festivals, die – wie z. B. *Perang Topat* – im Widerspruch zu einem modernen und aufgeklärten Verständnis des Islam stehen.

73 Es bleibt abzuwarten, ob es sich tatsächlich – wie von Harnish behauptet – um eine »Islamicization of Sasak culture« handelt oder eher um eine »religionization«, die nicht nur modernen und reformorientierten Strömungen auf Lombok zur Konjunktur verhilft, sondern allen religiösen Strömungen inkl. den eher traditionellen und am *Adat* orientierten *Wetu Telu*.

Abbildung 28: Transparent auf dem Lingsar Festival⁷⁴

Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Die Profanisierung von *Perang Topat* wird nicht nur in den offiziellen Ansprachen der lokalen Politiker propagiert, sondern auch auf den Transparenten des lokalen »Amtes für Tourismus und Kultur« (»Dinas Pariwisata dan Kebudayaan, Kabupaten Lombok Barat«), die während des Festivals überall auf dem Gelände des Tempelkomplexes aushängen: »budaya perang topat«, »acara perang topat«, »even[t] budaya perang topat« – so lauten die Formulierungen, die auf auffällige Weise jede Andeutung eines religiösen oder rituellen Gehalts des Reiskuchenkriegs vermeiden.⁷⁵

Die Vehemenz, mit der *Perang Topat* als ausschließlich kulturelle Veranstaltung ausgewiesen wird, ist auffällig. Sie zielt darauf, das Festival in Lingsar in eine Veranstaltung zu verkehren, an der sich (wieder) alle Muslime beteiligen können. Um dieses Ziel zu erreichen, werden rituelle Ereignisse, die sich nicht mit einem modernen Verständnis von Religion vereinbaren lassen, in kulturelle Ereignisse umgedeutet. Auf diese Weise verwandelt sich das Festival sukzessive von einer multireligiösen zu einer multiethnischen Veranstaltung, die zugleich touristisch vermarktet werden kann.

Die Profanisierung des Festivals und seine touristische Vermarktung stehen in Übereinkunft mit der offiziellen Politik der Republik Indonesien. Seit der von Suharto forcieren Politik der »Orde Baru« werden in vielen Teilen der Inselrepublik lokal eingebundene Rituale zu kulturellen Ereignissen umgedeutet und touristisch vermarktet. Das Lingsar-Festival illustriert beispielhaft diese Politik, auch wenn die touristische Vermarktung dort kaum Erfolge vorweisen kann, nehmen doch bislang kaum mehr als zwei Dutzend

74 »Melalui upacara dan acara Pujawali dan Perang Topat kita tingkatkan toleransi antar umat beragama«; Übersetzung: »Mit der Zeremonie und der Veranstaltung Pujawali und Perang Topat erhöhen wir die Toleranz zwischen den Religionsgemeinschaften«.

75 Die hier aufgegebenen Begriffe »budaya«, »acara«, »even[t]« verweisen im Gegensatz zu »upacara« bzw. »ritual« auf eine säkulare kulturelle Veranstaltung.

ausländische Touristen an *Perang Topat* als dem Höhepunkt des mehrtägigen Festivals teil.

Die beiden ethnisch und religiös distinkten Gruppen in Lingsar stehen der Profanisierung und touristischen Vermarktung von Teilen des Festivals durchaus aufgeschlossen gegenüber: Suparman Taufiq zufolge ist *Perang Topat* nicht *Agama*, sondern »tradisi, budaya, adat«; oder – gemäß einer Formulierung, die er am liebsten gebraucht – »adigama«, abgeleitet von »adiknya agama«, also der jüngere oder kleinere Bruder von *Agama*, der noch Verhaltensweisen an den Tag legt, von denen angenommen werden kann, dass sie mit der Zeit langsam verschwinden.

Die hindu-balinesischen Priester in Lingsar rechnen *Perang Topat* ebenfalls zum Bereich lokaler ritueller Praktiken (*Adat*), auch wenn sie den sakralen Charakter dieses Rituals betonen. Dass es sich bei *Perang Topat* um *Adat* – und nicht um *Agama* – handelt, ist eine der wenigen Aussagen über das Lingsar-Festival, bei der sich Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen weitgehend einig sind.

Die Abgrenzung von *Adat* und *Agama* bei gleichzeitiger Privilegierung von *Agama* hat weitreichende Implikationen für lokale Praktiken wie *Perang Topat*: Dass diese Praktiken nicht dem Kernbereich der Religion zugeordnet werden (Hindu-Balinesen) oder gar als zu überwindende Vorstufe von Religion gelten (Muslim-Sasak), ist Voraussetzung für ihre Transformation zu einem profanen kulturellen Event. Zugleich wird von einem solchen Event erwartet, dass er einen klaren ethnischen Bezug aufweist, so wie Religion einen klaren konfessionellen Bezug haben sollte. Insofern stellt sich zumindest mittelfristig die Frage, ob *Perang Topat* der Kultur der Sasak oder der Kultur der Balinesen zuzurechnen ist.

Die Profanisierung lokaler Rituale und ihre Umdeutung in kulturelle Events löst die rituell-performativen Elemente von Religion durch repräsentativ-unterhaltende Elemente von Kultur ab (vgl. Harnish 2005: 17). Die damit angesprochene Folklorisierung des Lingsar-Festivals hat zur Folge, dass gegebene Gemeinsamkeiten zwischen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen nicht mehr rituell-performativ erneuert, sondern kulturelle, ethnische und konfessionelle Unterschiede stärker betont werden. Diese Tendenz geht mit dem Bemühen der Hindu-Balinesen auf Lombok einher, sich in Dogma und Liturgie stärker an Bali und einem globalen Hinduismus zu orientieren. Neue standardisierte Elemente verdrängen lokalspezifische Eigenheiten, die Hindu-Balinesen bislang mit Muslim-Sasak verbanden. Das Festival wird zunehmend von Elementen einer modernen Religion geprägt, der sich Hindus überall auf der Welt bedienen – ganz unabhängig davon, ob sie auf Bali oder Lombok oder in Indien leben.

Abbildung 29: Neue Tänze und Kostüme



Quelle Foto © Volker Gottowik 2013

Damit ist auf Seiten der Hindu-Balinesen eine Entwicklung benannt, deren Entsprechung auf Seiten der Muslim-Sasak als Islamisierung der Kultur und Arabisierung der Religion bezeichnet wird. So fasst Harnish die Entwicklung auf Lombok folgendermaßen zusammen: »The agenda is clearly to modernize the arts and liturgies, to centralize religious practice, and to link Lombok Balinese with Bali and the greater Hindu world. The move toward further Hinduization or Balinization is directly parallel to the Sasak's further Islamicization. Both are movements towards identification with larger communities – and both have been inspired by elements of modernization« (Harnish 2005: 19).

Es ist das Bemühen um eine moderne Auslegung von Kultur und Religion, das Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen gleichermaßen kennzeichnet und zugleich immer stärker voneinander trennt.

Das Lingsar-Festival bewegt sich auf einem schmalen Grat: Präsentiert es sich multi-religiös, setzt es sich der Gefahr aus, an der progressiven Absenz der Muslim-Sasak (*Wetu Lima*) zu scheitern; präsentiert es sich monoreligiös, läuft es Gefahr, als ausschließlich hindu-balinesische Veranstaltung seine Einzigartigkeit und Attraktivität zu verlieren. Wie sich das Festival und die von ihm geprägten Beziehungen zwischen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen zukünftig präsentieren, ist nicht zuletzt davon abhängig, in welchem Maße die religiöse Dynamik in Zentralindonesien lokale multireligiöse Praktiken zum Verschwinden bringt und damit der performativen Erneuerung eines kultur- und konfessionsübergreifenden Ethos die Grundlage entzieht.

Schlussbemerkung

Die Untersuchung des Lingsar-Festivals als multireligiöser Ort mit konfessionsübergreifenden rituellen Praktiken wie zum Beispiel *Perang Topat* bestätigt folgende These: »To share a holy place is a dynamic process, not a static condition« (Key Fowden 2002: 145). Zentrale Faktoren für diese Dynamik, die nicht nur die angesprochenen Praktiken berühren, sondern auch die sozialen Beziehungen zwischen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak beeinflussen, sind Prozesse der Modernisierung, Standardisierung und Skripturalisierung. Diese Prozesse greifen in die interkonfessionellen Beziehungen ein, durchschneiden ein übergreifendes Feld gemeinsam geteilter Anschauungen und Praktiken und führen letztlich dazu, dass Grenzen zwischen den Konfessionen im Hinblick auf die Etablierung exklusiver Glaubensgemeinschaften errichtet werden.

Für das angesprochene Feld gemeinsamer Anschauungen und Praktiken steht auf Lombok und Bali exemplarisch die Verehrung von Wasser als sakrales Element (*tirtha*) (vgl. auch Muchammadun 2024: 212–217). Es ist »das allen gemeinsame Tertium« (Weltecke 2012: 91), das bis in die Gegenwart hinein konfessionsübergreifend Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak miteinander verbindet – jedoch als Folge der Modernisierung immer unbedeutender wird und sich sukzessive verbraucht angesichts der Entzauberung dieses Elements: Aus *tirtha* ist H₂O geworden.

Diese Entzauberung setzt auch das Lingsar-Festival und die hier zum Ausdruck gebrachten Gemeinsamkeiten zwischen Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak unter Druck. Zwar gibt es noch genügend Gemeinsamkeiten, die es den genannten ethnisch-konfessionell distinkten Gruppen erlaubt, den Lingsar-Tempelkomplex gemeinsam zu unterhalten und einmal jährlich ein großes Festival auszurichten – trotz unterschiedlicher Auslegungen der Geschichte des Festivals, der zugrundeliegenden Legenden und der Bedeutung oder Funktion der maßgeblichen rituellen Praktiken. Doch diese Ambiguität ist nur um den Preis der Spaltung der muslimischen Gemeinschaft auf Lombok aufrechtzuerhalten: In dem Maße, in dem das Festival Gemeinsamkeiten zwischen traditionellen Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen zum Ausdruck bringt, spaltet es die Muslime in *Wetu Telu* und *Wetu Lima*. Diese Spaltung bedroht das Festival, das durchaus als Einladung zu einem interreligiösen Dialog in einem mehr als nur metaphorischen Sinne zu verstehen ist. Den lokalen Behörden zufolge ist der Rückgang der Muslime, die sich am Festival beteiligen, nur darüber zu stoppen, dass heterodoxe Ritualpraktiken wie *Perang Topat* als folkloristische Veranstaltungen umgedeutet werden. Diese Säkularisierung eröffnet in ihrer Ambiguität jedoch auch Vorteile: Sie erlaubt es den Rechtgläubigen, mit Reiskuchen zu werfen und doch gute Muslime zu sein.

Literatur

Atkinson, Jane Monig

1983: Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion. In: *American Ethnologist* 1983:10(4): 684–696

Avonius, Leena

2003: Reforming *adat*. Indonesian Indigenous People in the Era of Reformasi. In: *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2003:4(1-2): 123–142

2004: *Reforming Wetu Telu. Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok*. Helsinki: Yliopistopaino

Bauer, Thomas

2011: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag

Breger, Marshall/Yitzak Reiter/Leonard Hammer

2010: Introduction. In: Marshall Breger et al.: *Holy Places in the Israeli-Palestinian Conflict: Confrontation and Coexistence*. New York/London: Routledge 2010:1-13

Budiwanti, Erni

2013: Food Fight: Negotiating Ethno-religious Differences in West Lombok. In: *Strategic Review* 2013:3(1): 18–24

Cederroth, Sven

1975: Symbols of a Sasak Community in Northern Lombok. In: *Ethnos* 1975:40(1-4): 169–184

1981: *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah. A Sasak Community on Lombok*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis

1996: From Ancestor Worship to Monotheism: Politics of Religion in Lombok. In: *Temenos* 1996:32: 7–36

Cool, Wouter

1934 [1897]: *With the Dutch in the East. An Outline of the Military Operations in Lombok*, 1894. London: The Java Head Bookshop

Couroucli, Maria

2012: Introduction. Sharing Sacred Places. A Mediterranean Tradition. In: Dionigi Albera/Maria Couroucli: *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*. Indiana: Indiana University Press 2012: 1–9

Dahm, Bernhard

2003: Multireligiosität in Indonesien. In: Hartmut Lehmann (Hg.): *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*. Göttingen: Wallstein 2003: 201–214

Dickhardt, Michael/Andrea Lauser (eds.)

2016: *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia*. Leiden/Boston: Brill

Ecklund, Judith L.

1979: Tradition or Non-Tradition: Adat, Islam, and Local Control on Lombok. In: Gloria Davis (ed.): *What is Modern Indonesian Culture*. Athens: Ohio University 1979: 249–267

Elbert, Johannes

1911: *Die Sunda-Expedition des Vereins für Geographie und Statistik zu Frankfurt a.M., Band 1*. Frankfurt a.M.: Minjon

Fontane, Theodor

1905: Die Balinesenfrauen auf Lombok. In: Theodor Fontane: *Gedichte*. Stuttgart/Berlin: Cotta 1905: 74–75

Fuhrmann, Klaus

2000: *Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligschreinen*. Freiburg: Universität Freiburg, Dissertation

Geertz, Clifford

1960: *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe

1980: *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press

1983: Deep Play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Gerdin, Ingela:

1982: *The Unknown Balinese: Land, Labor and Inequality in Lombok*. Goteborg: ACTA Universitatis Gothoburgensis

Goris, Roelof

1936: Aantekeningen over Oost-Lombok. In: *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 1936:LXXVI: 196–248

Gottowik, Volker

2005: *Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali*. Berlin: Reimer

2008: *Interagama: Multireligiöse Rituale in Zentralindonesien*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 2008:133(1): 31

2010: Transnational, Translocal, Transcultural: Some Remarks on the Social Relations between Balinese and Ethnic Chinese on Bali. In: *Sojourn* 2010:25(2): 178–212

2013a: The Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia. A Picture Story. *Online Publication*: <http://www.dorisea.de/de/node/1913>

2013b: Opfergaben für die Göttin des Kratersees. Eine Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani auf Lombok, Indonesien. *Online Publication*: www.dorisea.de/de/node/1220 (siehe auch den Abdruck in diesem Band)

2013c: The Lingsar Festival on Lombok, Indonesia. A Picture Story. *Online Publication*: <http://www.dorisea.de/de/node/1892>

2014: Introduction. In: Volker Gottowik (ed.): *Dynamics of Religion in Southeast Asia. Magic and Modernity*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2014: 9–29

2016: In Search of Holy Water: Hindu-Balinese Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as a Shared Sacred Site. In: Michael Dickhardt/Andrea Lauser (eds.): *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia*. Leiden/Boston: Brill 2016: 205–243

2019: Cooperation and Contestation at a Shared Sacred Site: The Lingsar Festival on Lombok, Indonesia. In: *Annual Review of the Sociology of Religion* 2019:10: 49–69

Hägerdal, Hans

2001: *Hindu Rulers, Muslim Subjects: Lombok and Bali in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Bangkok: White Lotus Press

Harnish, David

2001: »Like King and Queen, like Balinese and Sasak«: Musical Narratives at the Lingsar Temple Festival in Lombok, Indonesia. In: *Ethnologies* 2001:23(1): Online Publication

2005: New Lines, Shifting identities: Interpreting Change at the Lingsar Festival in Lombok, Indonesia. In: *Ethnomusicology* 2005:49(1): 1–24

2006: *Bridges to the Ancestors: Music, Myth and Cultural Politics at an Indonesian Festival*. Honolulu: University of Hawai'i Press

2014: Balinese and Sasak Religious Trajectories in Lombok: Interactions, Tensions, and Performing Arts at the Lingsar Temple Festival. In: Brigitta Hauser-Schäublin/David Harnish (eds.) *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Leiden/Boston: Brill: 2014: 61–83

Hasluck, F. W.

1929: *Christianity and Islam under the Sultans*. New York: Octagon Books

Kedar, Benjamin 2001

2001: Convergences of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya. In: Yitzhak Hen (ed.): *De Sion exhibit lex et verbum Domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature*. Turnhout: Brepess: 59–69

Key Fowden, Elizabeth

2002: Sharing Holy Places. In: *Common Knowledge* 2002:81(1): 124–146

Kohl, Karl-Heinz

2006: Die Syntax von Ritualen. In: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.): *Liturgie, Ritual, Frömmigkeit und die Dynamik symbolischer Ordnungen*. Wiesbaden: Harrassowitz 2006: 103–126

Kraan, Alfons van der

1975: The Nature of Balinese Rule on Lombok. In: Anthony Reid/Lance Castles (eds.): *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*. Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 1975:6: 91–107

1997: Lombok under the Mataram Dynasty, 1839–1894. In: Anthony Reid (ed.): *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750–1900*. New York: MacMillan 1997: 389–408

Laksana, Albertus Bagus

2014: *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices. Explorations through Java*. Farnham et al.: Ashgate

Leemann, Albert

1974: Glaubensgemeinschaften auf Lombok. In: *Geographica Helvetica* 1974:29(1): 27–36.

Leemann, Albert/Werner Röll

1983: *Lombok (Indonesien): Bevölkerungsstrukturierung gemäß Religion und Adat. Ein Beitrag zur Kenntnis sozio-kultureller Normen von Sasak und Balinesen*. Zürich: Universität Zürich, Geographisches Institut

Limor, Ora

2007: *Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem between Christianity, Judaism, and Islam*. In: Iris Shagrir et al. (eds.): *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*. Aldershot, Hampshire 2007: 219–232

Marrison, Geoffrey E.

1999: *Sasak and Javanese Literature of Lombok*. Leiden: KITLV

McVey, Ruth

1995: *Shaping the Sasak. Religion and Hierarchy on an Indonesian Island*. In: Samuel Wälty/Benno Werlen (Hg.): *Kulturen und Raum: Theoretische Ansätze und empirische Kulturforschung in Indonesien. Festschrift für Professor Albert Leemann*. Chur/Zürich: Rüegger 1995: 311–331

Meri, Josef W.

2002: *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press

Muchammadun

2024: *Sacred Waters: the Lingsar Site among Lombok's Hindu-Muslim Community*. In: Samer Akkach/John Powell (eds.): *Numinous Fields. Perceiving the Sacred in Nature, Landscape, and Art*. Leiden/Boston: Brill 2024: 201–225

Phalgunadi, I Gusti Putu

1991: *Evolution of Hindu Culture in Bali: From the Earliest Period to the Present Time*. Delhi: Sundeep Prakashan

Picard, Michel

2011: Introduction: »Agama«, »adat«, and Pancasila. In: Michel Picard/Rémy Madinier (eds): *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. London/New York: Routledge 2011: 1–20

Suprpto

2013: *Semberbak Dupa di Pulau Seribu Masjid. Kontestasi, Integrasi, dan Resolusi Konflik Hindu-Muslim*. Jakarta: Penerbit Kencana

Telle, Kari

2009: *Spirited Places and Ritual Dynamics among Sasak-Muslims on Lombok*. In: *Anthropological Forum* 2009:19(3): 289–306

Turner, Victor

1974: *Pilgrimage and Communitas*. In: *Studia missionalia* 1974:23: 305–327

Turner, Victor/Edith Turner

1978: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press

Vickers, Adrian

1987: *Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World*. In: *Indonesia* 1987:44: 31–58

Weltecke, Dorothea

2012: *Multireligiöse Loca Sancta und die mächtigen Heiligen der Christen*. In: *Der Islam* 2012:88(1): 73–95