

Volker Gottowik

WAS AM ANDEREN ANDERS IST

Beiträge zur Ethnographie Südostasiens



[transcript] Kultur und soziale Praxis

Volker Gottowik
Was am Anderen anders ist

Kultur und soziale Praxis

Editorial

Die Reihe **Kultur und soziale Praxis** präsentiert sozial- und kulturwissenschaftliche Studien, die zwischen empirischer Forschung, theoretischer Reflexion/Konzeption und textueller Praxis neue Zugänge zu Kultur und sozialer Praxis entwickeln. Im Rahmen dieses Programms werden soziale Differenzen und identitäre Prozesse auf verschiedenen Ebenen und entlang verschiedener raumzeitlicher Achsen – etwa als (trans-)lokale oder (trans-)nationale Prozesse – untersucht.

Volker Gottowik (Dr. phil. habil.), geb. 1956, ist Ethnologe in Frankfurt/M. mit den Forschungsschwerpunkten Religion, Ritual und Performanz. Er hat ethnographisch in Indonesien (Java, Bali, Lombok) gearbeitet und Forschungsprojekte in Ghana und Äthiopien durchgeführt. Als Gastprofessor war er u.a. in den USA, Thailand und Indonesien tätig. Für seine Publikationen hat er mehrere Preise und Auszeichnungen erhalten.

Volker Gottowik

Was am Anderen anders ist

Beiträge zur Ethnographie Südostasiens

[transcript]

Mehrere Beiträge der vorliegenden Publikation sind aus Forschungsprojekten hervorgegangen, die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) mit den Projektnummern 36636803 und 396640828 gefördert wurden.

Die Open-Access-Publikation dieses Buches wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Volker Gottowik

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Umschlagabbildung: © Volker Gottowik 2026

Druck: Druckhaus Bechstein GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839468326>

Print-ISBN: 978-3-8376-8095-9 | PDF-ISBN: 978-3-8394-6832-6

Buchreihen-ISSN: 2703-0024 | Buchreihen-eISSN: 2703-0032

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	7
1. Frauenopfer auf Bali	
Anmerkungen zu einer bislang unbekannten historischen Quelle	13
2. Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali	
Populäre Reiseberichte aus den 1920er Jahren	55
3. Die Nachtseite der Kultur	
Rangda und ihre Stellung in der Ethnographie Balis	119
4. Das Spiel mit den Bildern	
Visualisierungen des Fremden auf Bali	137
5. Von der Identität der Gegensätze	
Körpererfahrungen im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java	161
6. Konsens und Konflikt an einem sakralen Ort	
Das Lingsar-Festival auf Lombok, Indonesien, als multireligiöses Ritual	199
7. Opfergaben für die Göttin des Kratersees	
Eine Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani auf Lombok, Indonesien	259
8. Zauber im Bambushain	
Eine Trekking-Tour zu den letzten Bergvölkern Nordthailands	273
9. New Baliology	
Vier Beispiele für eine Ethnographie des 21. Jahrhunderts	283

Quellenverzeichnis	307
Personenverzeichnis	309

Vorwort

Die Ethnologie fokussiert auf das, »Was am Anderen anders ist« – und verfolgt damit ein höchst ambivalentes Unterfangen. Im idealen Fall trägt sie dazu bei, die Vielfalt kultureller Ausdrucksformen zu dokumentieren; zugleich läuft sie jedoch Gefahr, den Anderen auf dieses Anderssein und damit auf das Abweichende zu reduzieren. Bali ist jedoch nicht Witwenverbrennung und Java nicht »Ritual seks« – jedenfalls nicht ausschließlich. Auf diese Phänomene zu fokussieren, wie es der vorliegende Band unternimmt, eröffnet – so zumindest meine Hoffnung – neue und ungewohnte Einblicke auf vergangene Epochen und fremde Kulturen, die auch für die Mitglieder eben dieser Kulturen einen Erkenntnisgewinn darstellen können – wie ihn stets die Verfremdung des vermeintlich Vertrauten bereithält. Das Problem ist – jedenfalls möchte ich es so sehen – weniger das Verfahren als vielmehr die damit verbundenen Geltungsansprüche. Räumt man dagegen ein, dass Ethnologie stets etwas Fiktives im Sinne von etwas Gemachtes ist – wie es schon Altmeister Clifford Geertz getan hat –, eröffnen sich Spielräume für Darstellungsformen, die nicht Authentizität vortäuschen, sondern das Bewusstsein einer Differenz zwischen Text und Wirklichkeit wachhalten. Ethnographie ist die Darstellung des Fremden in den Kategorien des Eigenen – das gilt auch für die vorliegenden »Beiträge zur Ethnographie Südasiens«.

Was diese Beiträge miteinander verbindet, ist ein gemeinsamer Verfasser und ein gemeinsamer geographischer Schwerpunkt. Dieser Schwerpunkt liegt in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) – eine Region, in der ich zwischen 1996 und 2004 sowie zwischen 2011 und 2022 intermittierend ethnographisch gearbeitet habe. Aus dieser Arbeit resultieren die vorliegenden Beiträge, die große Unterschiede hinsichtlich Entstehung und Umfang aufweisen: Es gibt Beiträge, die viele Jahre unveröffentlicht in der Schublade lagen, und es gibt Beiträge, die buchstäblich erst im letzten Moment fertig geworden sind. Sie in einem selbst herausgegebenen Sammelband zu publizieren eröffnet Freiheiten, die nicht zuletzt darin bestehen, sich über Genrekonventionen (z. B. in Bezug auf den Umfang eines Beitrags) hinwegsetzen zu können. Von dieser Freiheit habe ich reichlich Gebrauch gemacht – wie schon der erste Beitrag verdeutlicht:

In »Frauenopfer auf Bali« stelle ich einen vergessenen Text aus der Mitte des 19. Jahrhunderts vor, dessen anonymen Verfasser behauptet, Augenzeuge einer Witwenverbrennung auf Bali geworden zu sein. Sollte er damit Recht haben, würde es sich um einen der

ganz wenigen Berichte aus erster Hand handeln, der von einem solchen rituellen Ereignis überliefert ist. Mein Beitrag ist nun so verfasst, dass er den Leser – vor dem Hintergrund des zunächst dargelegten aktuellen Forschungsstandes – in die Lage versetzt, selbst zu entscheiden, inwieweit es sich hier um einen realen oder fiktiven Bericht handelt. In einem zweiten Schritt dokumentiere ich die Recherchen, die zur Aufdeckung der Identität des anonymen Verfassers geführt haben. Mit dem Klarnamen des Verfassers zur Hand vertrete ich die These, dass es sich hier um einen der ausführlichsten und detailgenauesten Berichte über Frauenopfer auf Bali handelt. Dieser Bericht ist auch deshalb so bemerkenswert, weil es dem Verfasser gelingt, seine Ausführungen weitgehend von eigenen Werturteilen frei zu halten. Es handelt sich demnach um ein einzigartiges historisches Dokument aus der Zeit des aristokratisch verfassten Bali, das beinahe in Vergessenheit geraten wäre, doch mit der vorliegenden Publikation – wie ich hoffe – den Forschungsstand bereichern wird.

In »Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali« geht es um populäre Reiseberichte aus den 1920er Jahren, die von drei deutschsprachigen Autoren (einem Künstler/Maler, einem Reiseschriftsteller und einem Journalisten) verfasst wurden. Es sind – wenn man so will – die ersten Touristen auf Bali, und meine Frage an sie und die Reiseberichte, die sie verfasst haben, zielt nun darauf, worin für sie das Vergnügen bestand, dieses vermeintlich letzte Paradies auf Erden zu besuchen. Die für mich etwas überraschende Antwort lautet, dass es nicht Sonne, Strand und Meer waren, sondern malen, schreiben und photographieren: Das Paradies fanden sie dort, wo sie ungestört arbeiten konnten. Was nun diese frühen Reiseberichte über Bali und die Balinesen so bemerkenswert macht, ist die ungeheure Popularität, die diese Reiseberichte zwischen den beiden Weltkriegen erlangen: Jeder einzelne Bericht erreicht eine höhere Auflage als alle ethnographischen Publikationen über Bali zu dieser Zeit zusammengenommen. Doch genauso bemerkenswert erscheint es mir, dass ihr offenkundig erheblicher Einfluss auf die westliche Vorstellungsbildung über Bali, die Südsee, exotische Frauen etc. bislang völlig unterbelichtet geblieben ist. Entsprechende Zusammenhänge versuche ich in drei Exkursen aufzuzeigen, die diesen Beitrag abrunden – Exkurse über den »literarischen Exotismus«, »die Ordnungen des Vergnügens« und »die Feminisierung des fremden Raums«.

Im dritten Beitrag, überschrieben mit »Die Nachtseite der Kultur«, geht es mir um den Nachweis, dass nicht nur rituelle Aktivitäten den Interessen der Lebenswelt geschuldet sind, sondern auch die ethnographische Untersuchung dieser Aktivitäten. Die damit angesprochene These versuche ich anhand der Figur der Rangda beispielhaft aufzuzeigen – einer Sakralfigur auf Bali, die mit besonderen magischen Kräften ausgestattet ist und durch ihr spektakuläres Aussehen auffällt. Gleichwohl haben frühe Reisende und Ethnographen kaum Notiz von ihr genommen, erst die Psychoanalyse und die von ihr beeinflusste Kultur- und Persönlichkeitsforschung sahen in ihr einen Ausdruck des kollektiv Unbewussten, das hinsichtlich der dunklen Seite der balinesischen Kultur untersucht werden könne. An dieser dunklen Seite waren Ethnographen wie Margaret Mead, Gregory Bateson u.a. zu einem Zeitpunkt interessiert, als sich der Westen anschickte, selbst in die dunkelste Epoche seiner Geschichte einzutreten. Die faschistischen Regime in Spanien, Italien und Deutschland sowie die wachsenden Spannungen im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs nahmen bedrohliche Formen an, denen sie sich weitgehend schutzlos ausgesetzt sahen. Dagegen gelang es den Balinesen, mit der Figur der Rangda dem

Grauen nicht nur eine Form und ein Gesicht zu geben – sondern dieses Grauen auch in rituellen Inszenierungen zu bannen. Ähnliche Versuche, dem Faschismus die Bühne zu überlassen, damit er sich selbst auf ihr entzaubere, sind im Westen leider gescheitert – was auch aktuell eine Warnung sein sollte.

Der Beitrag »Das Spiel mit den Bildern« resultiert aus meinem Fellowship am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften/IFK in Wien, das seinerzeit noch unter dem Eindruck von Hans Belting und seiner These von den Kulturwissenschaften als Bildwissenschaften stand. Übertragen auf die Ethnologie beinhaltet diese These, das Paradigma von der Kultur-als-Text um das Paradigma von der Kultur-als-Bild zu erweitern. Demnach wäre die Aufgabe des Ethnographen weniger darin zu sehen, diesen Text gewissermaßen über die Schultern der Einheimischen zu lesen, als vielmehr z.B. Rituale als bildgebende Verfahren zu untersuchen: Welche Bilder werden von wem, wann und wo produziert, und wie werden diese Bilder rezipiert? Diese Fragen versuche ich anhand eines Sakralfigurenpaars (*Barong Landung*) zu beantworten, das sich aus einem schwarzen Mann und einer weißen Frau zusammensetzt und das im Rahmen von Prozessionen resp. Maskenumzügen periodisch durch die Straßen von Südbali geleitet wird. Welche Bilder werden hier erzeugt, welche Aussagen getroffen, wenn die weiße Frau, die eine Chinesin repräsentiert, und ihr schwarzer Partner, dessen Identität eigentümlich unterbelichtet bleibt, auf offener Straße miteinander kopulieren? Handelt es sich hier um ein Ritual des sozialen Anschlusses, der die Chinesin symbolisch zur Ehefrau eines Einheimischen macht und damit rituell in die fremde Kultur integriert? Oder werden hier die Ereignisse von 1998 im Zusammenhang mit dem Sturz Suhartos symbolisch aufgegriffen, in deren Verlauf es zu massenhaften Vergewaltigungen von Chinesinnen kam? Im Anschluss an die »visuelle Wende« in den Kulturwissenschaften bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass die Relevanz dieser Sakralfiguren gerade in ihrer Offenheit gegenüber diesen Fragen und entsprechender Antworten besteht. Es sind – so jedenfalls meine These – Instrumente des Denkens, der kollektiven Aushandlung, die nicht in Wort und Schrift, sondern vorsprachlich im Medium von Bildern erfolgt.

In den Beitrag »Von der Identität der Gegensätze« sind Ergebnisse meiner Forschung auf Java eingeflossen, in deren Verlauf ich rituelle Praktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung vergleichend untersucht habe. Zu diesen Praktiken zählen Sexualkontakte (*Ritual seks*), die Pilger untereinander eingehen bzw. – sofern es sich um männliche Pilger handelt – mit Prostituierten unterhalten. Mit diesen Praktiken versuchen die Pilger, sich den vor Ort verehrten Heiligen anzugleichen, die den Legenden zufolge ebenfalls unerlaubte Beziehungen unterhalten haben; und mit der mimetischen Angleichung an diese beispielgebenden Heiligen hoffen sie, etwas von der sakralen Kraft dieser Heiligen in sich aufzunehmen, um ebenfalls reich und mächtig zu werden. Die angesprochenen Praktiken sind offenkundig tantrisch inspiriert und vermitteln Körpererfahrungen, die im Zentrum dieses Beitrags stehen. Dabei vertrete ich die These, dass es für den Erfolg der rituellen Praktiken unerheblich ist, ob die körperlichen Erfahrungen im Kontext von *Ritual seks* als lust- oder leidvoll erfahren werden. Entscheidend im Hinblick auf die hier behauptete Identität der Gegensätze ist vielmehr, dass es sich um einschneidende Erfahrungen handelt, die nach einer Interpretation verlangen. Da sich körperliche Erfahrungen wie Schmerz und Lust jedoch weitgehend einer sprachlichen Explikation entziehen, wird diese Interpretation vorwiegend im religiös-spirituellen Idi-

om vorgenommen und bestätigt damit die Pilger in ihrem Glauben an die Effektivität der rituellen Praktiken. In der Bekräftigung des Glaubens zeigt sich die von modernen Buchreligionen häufig unterschätzte Bedeutung, die selbstinduzierten körperlichen Erfahrungen im rituellen Kontext zukommt.

Der Beitrag »Konsens und Konflikt an einem sakralen Ort« thematisiert den Lingsar-Tempelkomplex und das Lingsar-Festival – das größte rituelle Ereignis auf Lombok. Bei diesem Tempelkomplex handelt es sich um das vermutlich einzige sakrale Gebäude weltweit, das gemeinsam von Hindus und Muslimen unterhalten wird. Und bemerkenswert ist sicherlich auch, dass die beiden genannten Konfessionen dieses Festival gemeinsam ausrichten und gemeinsam begehen. Damit gelingt es den genannten Konfessionen auf Lombok – gewissermaßen gegen den allgemeinen Trend – historisch verankerte Spannungen nicht entlang ethnisch und religiös definierter Grenzen auszutragen, sondern Gemeinsamkeiten zwischen ihnen hervorzukehren. Wie sie es bewerkstelligen, diese Gemeinsamkeiten zu betonen, ohne ihre kulturelle Eigenständigkeit aufzugeben, versuche ich, anhand einer detaillierten Darstellung der verschiedenen rituellen Komponenten zu verdeutlichen, die dieses Festival kennzeichnen. Zu diesen Komponenten gehören nicht nur gemeinsame Prozessionen und gemeinsame Gebete, sondern auch der sogenannte »Reiskuchen-Krieg« (*Perang Topat*), in dessen Verlauf sich die rituellen Akteure mit eben diesen Reiskuchen attackieren. In Bezug auf den Lingsar-Tempelkomplex ist zudem die hier gegebene bauliche Konstellation hervorzuheben: Ein überregional bedeutsamer Schrein der Muslim-Sasak (*Kemaliq*) steht im Zentrum eines hindu-balinesischen Tempels (*Pura*). Im vorliegenden Beitrag entwickelte ich eine These, wie es zu dieser bemerkenswerten Konstellation gekommen ist und biete damit gewissermaßen eine Blaupause für ganz ähnliche Konstellationen, die sich in nahezu allen bedeutenden Tempelanlagen auf Bali (einschließlich dem sogenannten Muttertempel *Pura Besakih*) finden, insofern nämlich diese Tempelanlagen in Form und Farbe deutlich abgesetzte Schreine anderer Konfessionen beherbergen – als materialisierter Ausdruck und Beleg für den inklusiven Charakter der hindu-balinesischen Religion.

Die Beiträge »Opfergaben für die Göttin des Kratersees« und »Zauber im Bambushain« sind in einem erzählerischen Stil verfasst und damit eher einer »narrativen Ethnographie« verpflichtet. Dieser Stil bietet rhetorische Möglichkeiten, die den dominanten Darstellungsmodus des »ethnographischen Realismus« sinnvoll ergänzen können, wie ich mit diesen Beiträgen zu zeigen hoffe. – Der zuerst genannte Beitrag thematisiert die Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani, den höchsten Berg auf Lombok, der als aktiver Vulkan mit einem spektakulären Kratersee das Erscheinungsbild dieser Insel dominiert. Der genannte Berg wird periodisch nicht nur von Hindu-Balinesen bestiegen, um die Götter um ausreichenden Regen und gute Ernten zu bitten, sondern auch Muslim-Sasak unternehmen Pilgerfahrten an diesen sakralen Ort. Bemerkenswert ist nun in meinen Augen, dass es beiden Gruppen gelingt, im Rahmen ihrer unabhängig voneinander durchgeführten Pilgerfahrten diesen sakralen Berg einvernehmlich zu teilen. Voraussetzung dafür ist sicherlich, dass sich Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak dem Gedanken der Nachhaltigkeit und damit einem zentralen ökologischen Prinzip verpflichtet zeigen – ohne selbst Begrifflichkeiten wie Nachhaltigkeit oder Ökologie dafür zu bemühen. Es sind vielmehr traditionell eingespielte Regeln und Verhaltensweisen, die beide Gruppen penibel beachten und die nicht zuletzt darin bestehen, die Ressourcen, die diese Bergre-

gion bereithält, nicht auszubeuten und – ganz zentral – keine exklusiven Besitzansprüche geltend zu machen, wie sie etwa mit dem Bau eines Tempels oder der Errichtung einer Moschee zum Ausdruck gelangten. Mit der Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani betonen und erneuern Hindu-Balinesen und Muslim-Sasak vielmehr ein gemeinsam geteiltes Ethos, das sie jenseits aller gegebenen Spannungen und Differenzen miteinander verbindet. – In »Zauber im Bambushain« geht es um die Bergvölker in Nordthailand, die sich erheblichen Missionierungsbemühungen seitens der Regierung ausgesetzt sehen und zugleich touristisch vermarktet werden. Diese Vermarktung bedient sich einer »staged authenticity«, d.h. eine traditionelle Lebensweise wird vorgespielt, die schon längst der Vergangenheit angehört. Was nun westliche Touristen im Rahmen mehrtägiger Trekkingtouren zu den Bergvölkern zieht, ist sicherlich auch der Nimbus der Region im Grenzgebiet zwischen Thailand, Burma (Myanmar) und Laos als »Goldenes Dreieck«, in der Rohopium im großen Stil hergestellt und vermarktet wurde. Doch diese Tage sind längst vorüber. Die Regierung hat ihren Kampf gegen den Drogenhandel gewonnen, während der jugendliche Teil der Bevölkerung zu billigen Amphetaminen übergegangen ist.

Der letzte Beitrag problematisiert die Fokussierung der Ethnologie auf Differenz und Alterität, und damit letztlich auf das, was am Anderen anders ist. Der im Titel dieses Beitrags angeführte Begriff »New Baliology« steht dabei für einen anderen Blick auf die dortigen Verhältnisse, der stärker auf das Eigene im Fremden abhebt und kulturellen Zitaten in falschen Kon-Texten nachspürt. – Als Beispiel für das Eigene im Fremden führe ich eine US-amerikanische Motorradmarke und Eisensägeblätter »Made in Germany« an, die auf Bali heiß begehrt sind – jedoch aus anderen als den vermeintlich naheliegenden Gründen: Die Motorräder werden eins zu eins aus Ratan nachgebaut, um sie an Touristen zu veräußern; und die Eisensägeblätter verarbeitet man zu Stahlsporen, um sie beim Hahnenkampf einzusetzen. Die angeführten Beispiele stehen für kulturelle Zitate in falschen Kon-Texten, die nicht nur befremden, sondern auch neue Perspektiven auf das vermeintlich Vertraute eröffnen. – Als weitere ethnographische Beispiele nehme ich (nochmals) Bezug auf die Figur der Rangda und der Jero Luh: zwei weibliche Sakralfiguren, die auf Bali für eine Auseinandersetzung mit dem Fremden der eigenen Kultur stehen. Rangda hat bei aller Komplexität, die sie verkörpert, deutliche Züge einer indischen Göttin, die offenkundig ihren weiten Weg nach Bali gefunden hat. Dort erregt sie das Interesse westlicher Ethnologen, deren Abhandlungen über sie – so jedenfalls meine These – mehr über die Autoren (Bateson, Mead & Co.) aussagen als über die beschriebene Kultur. Und dann geht es noch um Jero Luh, den weiblichen Part von Barong Landung, der eine schöne Chinesin repräsentiert. Die Aussparung von Barong Landung aus dem ethnographischen Diskurs und die Fixierung auf zoomorphe Vertreter der Gattung Barong ist für mich ein anschauliches Beispiel dafür, dass die Ethnologie bis zu einem gewissen Grad die Welten erzeugt, die sie vorgibt, nur zu beschreiben. Die Barong Landung-Masken stehen darüber hinaus für eine kulturspezifische Form von Ethnographie und Historiographie, bei der jedoch weniger gelesen und geschrieben, als vielmehr getanzt und gesungen wird.

US-amerikanische Motorräder und Sägeblätter »Made in Germany«, eine indische Göttin und eine schöne Chinesin sind für mich anschauliche Beispiele für eigenwillige Aneignungs- und Austauschprozesse, die der kulturellen Dynamik nicht nur auf Bali,

sondern überall auf der Welt zugrunde liegen. Mit dem vorliegenden Band habe ich versucht, diese Prozesse ins Auge zu fassen, und zwar mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen und erzählerischen Formaten, die – wie ich hoffe – ein wenig von der faszinierenden kulturellen Vielfalt Zentralindonesiens vermitteln.

Abschließend möchte ich mich auch an dieser Stelle bei den Institutionen bedanken, die meine Forschung gefördert haben: Studienstiftung des deutschen Volkes, Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – ihnen gilt mein herzlicher Dank. Danken möchte ich außerdem Solveig Wilhelm und Sophia Marek, die das Manuskript bzw. Teile des Manuskripts redigiert und wichtige Anregungen geliefert haben. Für alle Ungereimtheiten der Beiträge zeichnet gleichwohl allein der Autor verantwortlich.

1. Frauenopfer auf Bali

Anmerkungen zu einer bislang unbekannten historischen Quelle

Wissenschaftliches Arbeiten ist verschiedentlich mit einer kriminalistischen Tätigkeit (»Detektivarbeit«) verglichen worden (vgl. Wagner 1977: 87). Schließlich gilt es, einen »Fall« zu lösen, was ein bestimmtes methodisches Vorgehen nahelegt: Man sammelt zunächst Material, entwickelt daraus eine Hypothese (»Anfangsverdacht«), sucht nach Indizien, die diese Hypothese stützen, und fährt mit seinen Recherchen solange fort, bis die Beweislage eindeutig ist und der Fall als gelöst gelten kann. So jedenfalls sollte es sein: Idealerweise findet man die Indizien, nach denen man sucht. Doch manchmal passiert es auch, dass Indizien auftauchen, zu denen es noch gar keinen »Fall« gibt. Dann ist von »Kommissar Zufall« die Rede – und von einem solchen Zufall möchte ich im Folgenden gerne berichten. – Ich beginne mit einem Zitat:

»Zu den frühesten und zugleich bedeutsamsten Erinnerungen meines Seelebens gehört ein Besuch auf der Insel Bali, der mir Gelegenheit gab, das damals – es war das Jahr 1850 – fast noch ganz unbekannte Innere dieses merkwürdigen Landes zu sehen und gleichzeitig dem jetzt glücklicherweise immer seltener werdenden Schauspiele einer Wittwenverbrennung beizuwohnen.« (Anonymus 1868: 28)

Was ich hier als Zitat angeführt habe, ist der erste Satz eines historischen Berichts aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, auf den ich zufälligerweise, gewissermaßen bei der Bearbeitung eines anderen Falls, gestoßen bin¹ und der mir äußerst bemerkenswert zu sein scheint – und das gleich aus zwei verschiedenen Gründen: Zum einen scheint mir dieser Bericht bemerkenswert, insofern der Autor dieses Berichts behauptet, das Innere der Insel Bali zu einem Zeitpunkt besucht zu haben, als noch kaum ein westlicher Besucher dorthin gelangt war; und zum anderen scheint mir dieser Bericht bemerkenswert, insofern der Autor vorgibt, bei einer Witwenverbrennung auf Bali zugegen gewesen zu sein

1 Ich war seinerzeit auf der Suche nach frühen Beschreibungen von Sakralmasken auf Bali, insbesondere von *Barong Landung*-Masken, die ein multiethnisches und multireligiöses Paar repräsentieren. Aus der Arbeit an diesem Thema sind verschiedene Publikationen hervorgegangen, vgl. z.B. Gottowik 2005, 2006, 2010 und 2014.

– einem rituellen Schauspiel, von dem es nur ganz wenige Augenzeugenberichte gibt. Wie sich die Quellenlage im Einzelnen darstellt, verdeutlicht ein kurzer Blick auf die einschlägige Literatur:

Die maßgebliche Arbeit zum Thema Witwenverbrennung auf Bali stammt aus der Feder des in Australien lehrenden Südostasienwissenschaftlers Alfons van der Kraan. In seiner Arbeit »Human Sacrifice in Bali: Sources, Notes, and Commentary« (1985; vgl. auch Boon 1990: 42–44, Fisch 1998: 195–212 und Creese 2001: 146–148) hat Kraan alle Quellen zum Thema Witwenverbrennung detailliert zusammengetragen, übersetzt und vergleichend ausgewertet.² Es sind insgesamt jedoch nicht mehr als fünf Augenzeugen, die Kraan anführen kann, und diese fünf Augenzeugen haben vier verschiedene Witwenverbrennungen auf Bali beschrieben. Das also ist die aktuelle Quellenlage.

Die Quelle, aus der ich eingangs zitiert habe, ist nun interessanterweise nicht unter den von Kraan genannten Texten. Darüber hinaus fällt auf, dass diese Quelle sich weder in den gängigen ethnographischen Publikationen über Bali findet, noch in den beiden maßgeblichen Bali-Bibliographien von Lekkerkerker (1920) und Stuart-Fox (1992) angeführt wird. Wie aber ist das zu verstehen? Auf diese Frage gibt es meines Erachtens nur zwei mögliche Antworten: Entweder ist besagte Quelle von der Fachwelt nicht zur Kenntnis genommen worden, oder es handelt sich um einen fiktiven Reisebericht, dem niemand bereit war, auch nur den geringsten ethnographischen Erkenntniswert beizumessen. Das sind – wenn ich es richtig sehe – die beiden einzigen Möglichkeiten. Und mein Ehrgeiz zielt im Folgenden darauf, eine dieser beiden Möglichkeiten auszuschließen, d.h. deutlich zu machen, was es mit dieser bislang unbekannten Quelle *de facto* auf sich hat.

Dass besagte Quelle übersehen wurde, scheint mir zunächst einmal eher unwahrscheinlich, insofern es sich bei dieser Quelle um einen publizierten Text handelt, der zudem noch recht umfangreich ist: Er hat einen Umfang von mehr als 70 Druckseiten und weist zudem zwei Illustrationen auf, die Ansichten der beschriebenen Witwenverbrennung zeigen. Gleichwohl räume ich ein, dass es Gründe gibt, die die Rezeption dieses Textes behindert haben könnten: Dazu gehört an erster Stelle, dass der Text anonym verfasst wurde, der Autor demnach unbekannt ist. Während der Titel des Textes unspektakulär lautet: »Ein Ausflug in das Innere der Insel Bali«, gibt der Untertitel: »Aus dem Tagebuch eines Seemanns« einen – möglicherweise fingierten – Hinweis darauf, was den Verfasser nach Bali geführt hat und wie der Text entstanden sein könnte.

Als gesichert gilt hingegen, dass besagter Text im Jahr 1868 im Friedrich Brandstetter Verlag zu Leipzig veröffentlicht wurde, und zwar als Beitrag in einem Jahrbuch bzw. Almanach mit dem Titel »Mußestunden«; der Untertitel dieser »Mußestunden« lautet »Ein Album für die reifere Jugend« – was verschiedene Bibliotheken dazu veranlasst hat, besagtes Werk in der Abteilung »Kinder- und Jugendbuch« zu führen. Als Herausgeber der »Mußestunden« zeichnet Hermann Masius verantwortlich, ein Pädagoge, der mit einer Reihe naturkundlicher Publikationen hervorgetreten ist. Auch besagter Almanach weist eine solche thematische Ausrichtung auf, beinhaltet aber auch Erzählungen und historische Abhandlungen, so dass die verschiedensten Artikel in bunter Reihenfolge neben-

2 Für einen Vergleich mit indigenen Quellen, d.h. mit Darstellungen von Witwenverbrennungen und anderen Formen weiblicher Selbsttötung in der *Kakawin*-Literatur, vgl. Cresse 2004: 210–230.

einanderstehen. Dazu gehören so schöne Titel wie zum Beispiel: »Die erste Geldkatze« und »Thierfährten im Schnee«; wiederum ein anderer Titel lautet auf »Schwammjagden in Schnepfenthal«. Zum Begriff »Schwammjagden« führt der Autor selbigen Artikels aus: »So nennen wir jene Ausflüge, welche zeitweise in den nahen Wald unternommen werden, um Pilze zu sammeln (...).« Das also ist der Kontext, in dem besagter Text über Bali und die Witwenverbrennung steht. Ein solcher Kontext hat die Rezeption dieser Quelle sicherlich nicht begünstigt – doch dass er sie völlig vereitelt haben soll, scheint mir nach wie vor eher unwahrscheinlich. Immerhin handelt es sich – um es noch einmal zu betonen – um einen publizierten Text von beträchtlichem Umfang, wenn auch um ein unselbständiges Werk.

Von daher möchte ich im Folgenden der zweiten Variante nachgehen, der zufolge es sich um einen fiktiven Reisebericht handeln könnte, dem keinerlei Erkenntniswert beizumessen ist. Um den Wert besagter Quelle zu taxieren, scheint es mir zunächst notwendig, einen kurzen Blick auf den aktuellen Forschungsstand zum Thema Witwenverbrennung auf Bali zu werfen, um dann – in einem zweiten Schritt – die bislang unbekannte Quelle vor diesem Hintergrund vorzustellen und hinsichtlich ihres ethnographischen Mehrwerts zu untersuchen.

Aktueller Forschungsstand

Über den Ursprung dessen, was als Witwenverbrennung auf Bali bezeichnet wird, gibt es keine gesicherten Erkenntnisse. Besagtes Ritual gelangte entweder zu Beginn unserer Zeitrechnung mit dem Hinduismus von Indien über Java nach Bali, oder es handelt sich um ein autochthones Kulturelement, das mit dem Hinduismus lediglich eine neue, synkretistische Verbindung eingegangen ist (vgl. z.B. Crawford 1967 [1820]: 242).³ Als gesichert gilt hingegen, dass Witwenverbrennungen auf Bali über Jahrhunderte hinweg gängige Praxis waren und erst schrittweise verschwunden sind, als die holländische Kolonialmacht ab Mitte des 19. Jahrhunderts damit begann, dieses grausame Schauspiel systematisch zu unterdrücken (vgl. Kraan 1985: 89). Die letzte Witwenverbrennung fand am 20. Oktober 1903 statt: Anlässlich der Bestattung des Raja Ngurah Agung von Tabanan wurden zwei Frauen geopfert (vgl. Kraan 1985: 89; vgl. auch Blanke 1935: 50, Hanna 1976: 74 und Ricklefs 1993 [1981]: 135).

Eine Bestattung (*ngaben*) mit Witwenverbrennung (*masatia/mabela*) gehörte zu den aufwendigsten rituellen Ereignissen, denen man im traditionellen, aristokratisch verfassten Bali beiwohnen konnte (vgl. Kraan 1985: 91). Zahlreiche Bali-Besucher haben sich mit einer Mischung aus Faszination und Grauen auf dieses Schauspiel bezogen, das wie kein zweites Kulturelement darauf Einfluss genommen hat, wie Bali während des 19. Jahrhunderts im Westen wahrgenommen wurde. Doch die meisten Bali-Besucher, die Witwenverbrennungen in grellen Farben schildern, haben dieses Ritual nicht mit eigenen Augen gesehen, sondern bemühen andere Beobachter (vgl. Raffles 1817: ccxxxvi und

3 Für die zweite Annahme spricht das »Schweigen in der älteren Sanskritliteratur« zur Witwenverbrennung, die auch in den beiden großen Epen Mahabharata und Ramayana keine Rolle spielt (vgl. Lommel 1954: 105).

ccxxxviii, Crawford 1967 [1820]: 241ff. und Medhurst 1968 [1830]: 90ff.) oder versuchen gar, es im Rekurs auf das eigene Vorstellungsvermögen zu rekonstruieren (vgl. Jacobs 1883: 227–231). So kommt es, dass es kaum einen Bericht über Bali aus dem 19. Jahrhundert gibt, der sich nicht auf die Witwenverbrennung beziehe. Tatsächlich gibt es aber nur eine handvoll Augenzeugen, die eine detaillierte Beschreibung dieses tödlichen Schauspiels quasi aus erster Hand übermitteln haben. Die Augenzeugen, auf die sich Alfons van der Kraan (1985) bezieht, sind die folgenden:

Erster Augenzeuge: Im Jahre 1633 unternimmt der Holländer Jan Oosterwijck im Auftrag der Vereinigten Ostindischen Kompanie (VOC) eine diplomatische Reise nach Bali, um den dortigen König mit Sitz in Gelgel dazu zu bewegen, die VOC im Krieg gegen das javanische Mataram zu unterstützen. In Gelgel beobachtet er die Bestattung der gerade verstorbenen Königin und zwei ihrer Söhne, in deren Verlauf (21. und 22. März 1633) mehr als 100 Frauen (98 Sklavinnen und eine nicht näher genannte Anzahl legitimer Frauen der Prinzen) geopfert werden (Oosterwijck 1633, zit.n. Crawford 1967 [1820]: 244–253).⁴

Zweiter Augenzeuge: Im Jahre 1829 nimmt der Franzose oder Wallone Pierre Dubois (1776–1839) an der Bestattung des Rajas von Badung (Gusti Gedé Ngurah Pamacutan) teil, in deren Verlauf sieben Frauen geopfert werden. Dubois hat insgesamt vier Jahre (1827–1831) in Kuta auf Bali gelebt, wo er im Auftrag der holländischen Kolonialverwaltung 1.000 bis 1.200 männliche Sklaven aufgekauft hat, die als Hilfstruppen im Krieg gegen Yogyakarta auf Java eingesetzt werden sollten (vgl. Dubois, unveröffentlichtes Manuskript, zit.n. Kraan 1985: 95–107; vgl. auch Creese 2016: 250–255).

Dritter Augenzeuge: Im Jahre 1846 unternimmt der schweizer Biologe Henrich Zollinger (1818–1859) eine zweite Forschungsreise nach Bali, die ihn diesmal auch nach Lombok führt, wo er die Bestattung eines hochrangigen Balinesen (Gusti) und den Opfertod einer Frau beobachtet (vgl. Zollinger 1847: 345–349; zit.n. Kraan 1985: 107–111). Zollinger hat rund 10 Jahre (von 1842 bis 1848 und von 1855 bis zu seinem Tod 1859) auf Java gelebt, wo er für eine schweizer Aktiengesellschaft und den botanischen Garten in Bogor (Buitenzorg) als Forscher tätig war (vgl. Wanner 1984).⁵

Vierter Augenzeuge: Im Jahre 1847 (20. Dezember 1847) nimmt der deutsche Orientalist Rudolf Friederich an der Bestattung des Rajas von Gianyar (Dewa Mangis) teil, in deren Verlauf drei Frauen geopfert werden (vgl. Friederich 1959 [1849]: 92–99). Friederich hat von 1846 bis 1848 bei Mads Lange, einem dänischen Handelsunternehmer, in Kuta gelebt und im Auftrag der holländischen Kolonialverwaltung alte *Kawi*-Handschriften gesammelt und übersetzt.

Fünfter Augenzeuge: Im Jahre 1847 nimmt der dänische Abenteurer Ludvig Verner Helms an der auch von Friederich beschriebenen Bestattung des Rajas von Gianyar teil,

4 Die Angaben, die die Quelle über die Zahl der weiblichen Opfer macht, sind insofern problematisch, als sie mehrfach überarbeitet und in verschiedenen Versionen publiziert wurde (vgl. Fisch 1998: 195, Fn. 12, und 208, Fn. 71).

5 Die Jahresangaben in Wanner (1984) sind teilweise unzutreffend: Zollinger brach nicht im September 1848 nach Indonesien auf, sondern im September 1841 (vgl. Wanner 1984: 11); die erste Reise von Zollinger nach Bali fand nicht 1846 statt, sondern 1845; eine zweite Reise im Jahre 1846 hat ihn über Bali nach Lombok geführt. Ob Zollinger 1846 als offizieller Beobachter am ersten holländischen Feldzug gegen Nord- und Ostbali teilnahm oder eher zufällig des Weges kam, muss an dieser Stelle offenbleiben (vgl. Wanner 1984: 19 und 22).

in deren Verlauf – wie bereits ausgeführt – drei Frauen den Tod finden (vgl. Helms 1969 [1882]: 57–66). Helms hat von 1847 bis 1849 als Sekretär von Mads Lange in Kuta auf Bali gearbeitet, und da sein Bericht von einer Witwenverbrennung der einzige Bericht in englischer Sprache ist – alle anderen Berichte wurden in Französisch oder Holländisch verfasst⁶ –, hat seine Darstellung dieses Rituals die vielleicht größte Verbreitung gefunden (vgl. z.B. Geertz 1980: 98–102 und 1983: 37–39).⁷

Die Berichte beziehen sich – wie deutlich geworden sein sollte – mit einer einzigen Ausnahme auf Ereignisse aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie sind Bestandteil privater Briefwechsel (Dubois), veröffentlichter Lebenserinnerungen (Helms) oder wissenschaftlicher Publikationen (Zollinger, Friederich), und die Beschreibungen, die sie von einer Witwenverbrennung liefern, erstrecken sich über zwei bis neun Druckseiten. Der Bericht von Dubois ragt hier in gewisser Weise heraus: Er ist nicht nur der umfangreichste und informativste, sondern auch literarisch äußerst ansprechend geschrieben.⁸ Fasst man nun im Einzelnen zusammen, was die genannten Quellen über das Phänomen der Witwenverbrennung auf Bali vermitteln, ergibt sich folgendes Bild – grob vereinfacht, insofern es von lokalen Abweichungen und kastenspezifischen Besonderheiten absieht, und etwas schematisch, insofern ich es in 10 Punkte untergliedert habe:

1. Witwenopfer wurden fast ausschließlich anlässlich der Bestattung von Mitgliedern der königlichen Familien veranstaltet und waren demnach auf wohlhabende und mächtige Angehörige der zweiten und dritten Kaste (*ksatria* und *wesia*) beschränkt; weder die Bestattung eines Mitglieds derjenigen Kaste, aus der sich die Priester rekrutierten (*brahmana*), noch die Bestattung eines Mannes aus dem gemeinen Volk (*sudra*) boten Anlass für die Durchführung eines solchen Rituals (vgl. Kraan 1985: 119).
2. Der Begriff »Witwenopfer« erweist sich angesichts der Angaben, die die genannten Quellen machen, in mehrfacher Hinsicht als unzutreffend: Er ist unzutreffend, insofern es auch bei der Bestattung eines weiblichen Mitglieds der königlichen Familien dazu kommen konnte, dass Frauen geopfert wurden; und er erweist sich nochmals als unzutreffend, insofern selbst bei der Bestattung eines männlichen Mitglieds der königlichen Familien die weiblichen Opfer nicht unbedingt den Status einer Witwe haben mussten, sondern zum Beispiel auch den einer Konkubine oder Sklavin haben konnten.
3. Der balinesische Begriff für ein Ritual, in dessen Verlauf eine Ehefrau ihrem verstorbenen Gatten in die Flammen folgt, lautet auf *masatia* (vgl. Vickers 1994 [1989]: 355), *mesatia* (vgl. Kraan 1985: 89), *satya* (vgl. Crawford 1967 [1820]: 241; vgl. auch Friederich 1959 [1849]: 93) oder *suttee* (vgl. Geertz 1983: 40); der Orientalist Rudolf Friederich hält den genannten Begriff für eine Abbreviation von *Satyavati*, womit in Sanskrit eine

6 Der Bericht von Oosterwijck wurde von Crawford (1967 [1820]) ins Englische übersetzt.

7 Von der genannten Witwenverbrennung in Gianyar gibt es auch noch einen anonymen Bericht (vgl. Anonymus 1849).

8 Selbst ein Standardwerk über Witwenverbrennungen in Indien (!) eröffnet mit einer ausführlichen Referenz auf Dubois (vgl. Weinberger-Thomas 1999: 1–11)

- treu ergebene Ehefrau bezeichnet wird, die den Pflichten gegenüber ihrem Gatten in allen Belangen nachgekommen ist (vgl. Friederich 1959 [1849]: 93).
4. Die angeführten Quellen berichten von zwei verschiedenen Formen des Opfertodes: Entweder springt die Frau von einem eigens dafür errichteten Gerüst bei lebendigem Leibe in die Feuersglut (*masatia*), oder sie erdolcht sich selbst bzw. wird von einem nahen männlichen Angehörigen erdolcht, bevor sie mit dem Leichnam des verstorbenen Herrschers bestattet wird (*mabela*).⁹ Die Benennung der zweiten Todesart als *mabela* oder *bela* leitet Friederich von *wela* her, was in Sanskrit soviel wie »schneller und leichter Tod« bedeutet (vgl. Friederich 1959 [1849]: 93).¹⁰
 5. Obwohl einzelne Quellen berichten, dass das Opfer die Art seines Todes selbst bestimmen konnte (vgl. Zollinger, zit.n. Kraan 1985: 108; Dubois, zit.n. Kraan 1985: 102), spricht einiges dafür, dass nur den legitimen Frauen des verstorbenen Herrschers das Recht vorbehalten war, bei lebendigem Leibe den Tod in den Flammen zu suchen (vgl. Geertz 1980: 214). Alle anderen weiblichen Opfer, wie z.B. Nebenfrauen (*madu*), Konkubinen (*gundik*), Sklavinnen (*parekan*) und weibliche Palastbedienstete (*babu* etc.), scheinen zunächst erstochen worden zu sein (vgl. Zollinger, zit.n. Kraan 1985: 111), bevor sie – zeitgleich, jedoch auf einem separaten Scheiterhaufen – mit dem Leichnam ihres verstorbenen Herren und Gebieters verbrannt wurden.
 6. Das einzige, was die Opfer der beiden genannten Todesarten (*masatia/mabela*) miteinander verbindet, ist ihr Geschlecht: Es sind ausschließlich Frauen, die in den Tod geschickt werden (vgl. Kraan 1985: 120); und so kommt Alfons van der Kraan folgerichtig zu dem Schluss, dass das fragliche Phänomen eigentlich nicht als Witwenopfer oder Menschenopfer bezeichnet werden sollte, sondern die Benennung Frauenopfer (»women's sacrifice«) am zutreffendsten ist (vgl. Kraan 1985: 120).¹¹
 7. Alle Quellen betonen ausnahmslos die Freiwilligkeit des Opfertodes in dem Sinne, dass keine physische Gewalt angewendet wurde (vgl. Kraan 1985: 120): Die Opfer sprangen aus eigenem Antrieb in die Flammen oder brachten sich zuerst einen symbolischen Schnitt mit einem Dolch (*kris*) bei, benetzten ihre Stirn mit dem eigenen Blut etc., bevor sie die Waffe an denjenigen zurückgaben, der ihrem Leben ein Ende bereiten sollte (vgl. Crawford 1967 [1820]: 246). Gleichwohl vermuten die meisten Quellen eine Form gezielter Beeinflussung durch Alkohol, Opium oder auch Trance (vgl. Oosterwijck, zit.n. Crawford 1967 [1820]: 250, Friederich 1859 [1849]: 95; vgl. auch Jacobs 1883: 230, zit.n. Friederich 1959 [1849]: 94; vgl. auch Dubois, zit.n. Kraan 1985: 104). Darüber hinaus wird verschiedentlich der außerordentliche soziale und psychische Druck hervorgehoben, dem die Opfer seitens des Königshauses und der eigenen Verwandtschaft ausgesetzt gewesen sein dürften, so dass der Begriff der

9 In der Unterscheidung von *masatia* und *mabela* folge ich Vickers 1994 [1989]: 355.

10 Auch Kombinationen zwischen den beiden Formen des Opfertodes (*masatia* und *mabela*) scheint es gegeben zu haben, etwa in dem Sinne, dass sich die opfernde Frau beim Sprung vom Gerüst in die Flammen selbst erdolchte (vgl. Geertz 1980: 214; vgl. auch Friederich 1959 [1849]: 93, der eine andere Unterscheidung von *satya* und *bela* vornimmt).

11 Eck (1879: 125) vertritt die Auffassung, dass auch Männer zu den Opfern gehören konnten. Alles, was geopfert wurde (von erlesenen Speisen und kostbaren Stoffen über Sklaven und Konkubinen bis zur Ehefrau), sollte dem Herrscher auch im Jenseits zur Verfügung stehen. Dass auch Männer geopfert wurden, belegt jedoch keine der angeführten historischen Quellen.

Freiwilligkeit im Zusammenhang mit diesem Opfertod eine starke Relativierung in den Quellen erfährt (vgl. z.B. Oosterwijck, zit.n. Kraan 1985: 95; vgl. auch Kraan 1985: 120).

8. Entscheidende Triebfeder für die Bereitschaft zum Opfertod sind die zugrundeliegenden religiösen Überzeugungen: Das Vorbild, dem man nacheifert, ist das vollkommene Paar (Rama und Sita), das auch im Tod miteinander verbunden bleibt (vgl. Vickers 1994 [1989]: 76). Der Tod ist hier Wiederherstellung eines gemeinsamen Lebens. Gemäß dieser Überzeugung erwartet eine Frau, die zu einem solchen Opfertod bereit ist, ein äußerst angenehmes Dasein im Jenseits; ihre Verfehlungen werden ihr vergeben, so dass sie bei ihrer Reinkarnation in eine höhere Kaste aufsteigen wird, also mit einer bedeutsamen Statusverbesserung rechnen kann. Weitere Vergünstigungen berühren ihre Behandlung bereits im Diesseits: In der Zeitspanne zwischen ihrer Erklärung, zum Opfertod bereit zu sein, und dem Vollzug des Opfers konnten viele Monate vergehen, in denen die betreffende Frau eine gottgleiche Behandlung erfuhr, in dem Sinne, dass ihr zum Beispiel alle Wünsche erfüllt werden mussten (vgl. Friederich 1959 [1849]: 94). Von daher hat sicherlich auch das ungeheure Sozialprestige, das der opferbereiten Frau erwuchs, zu ihrer Bereitschaft beigetragen, ihrem geliebten Mann ins Jenseits zu folgen.
9. Über die Häufigkeit von Frauenopfern auf Bali liegen keine verlässlichen Zahlen vor; Kraan schätzt, dass noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts jährlich ein bis zwei Frauenopfer auf Bali und Lombok stattfanden, bei denen jeweils zwischen einer und neun Frauen ums Leben kamen (vgl. Kraan 1985: 119). Doch diese Zahlen sind Mitte des 19. Jahrhunderts weiter rückläufig, nicht zuletzt, weil Frauenopfer nur noch beim Tod männlicher Herrscher (und nicht mehr bei Herrscherinnen) stattfinden und auch nur noch die legitimen Ehefrauen der Herrscher (und nicht mehr Sklavinnen oder andere weibliche Bedienstete) geopfert werden. Schließlich sehen sich die meisten balinesischen Königreiche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum noch in der Lage, ihre traditionellen Bestattungsformen beizubehalten (vgl. z.B. Friederich 1959 [1849]: 98): Es fehlen die finanziellen Mittel (vgl. z.B. Covarrubias 1937: 383) und die politische Kraft, sich gegenüber der holländischen Kolonialmacht zu behaupten.
10. Die Rhetorik der Berichte changiert zwischen unverhohlener Bewunderung und offener Ablehnung, zwischen Faszination und Grauen. Es ist vor allem der Umstand, dass die Frauen in der Regel keinerlei Anzeichen von Angst zeigen, vielmehr scheinbar leichtherzig ihr Leben geben, was die Beobachter in den Bann schlägt. Hinzu kommt die Atmosphäre bei diesem Massenritual: Die versammelten Zuschauer, deren Zahl auf 30.000 bis 100.000 geschätzt wird¹², bekunden keine Trauer, äußern keinerlei Bedauern über den Tod der Frauen, vielmehr herrscht ausgelassene Stimmung mit Volksfestcharakter (vgl. z.B. Oosterwijck, zit.n. Crawford 1967 [1820]: 248; vgl. auch Dubois, zit.n. Kraan 1985: 107, Friederich 1959 [1849]: 97 und Helms 1969 [1882]: 60). All das zusammengenommen, die Furchtlosigkeit der Frauen und die freudige Erregung der Zuschauer, hat seinen Eindruck auf die westlichen Beobachter

12 Die Gesamtbevölkerung Balis umfasst in der Mitte des 19. Jahrhunderts etwa 1 bis 1,2 Millionen Menschen.

nicht verfehlt: Die Witwenverbrennung erscheint ihnen als Ausdruck der ungeheuren Macht dieses Glaubens und zugleich als Beleg für despotische Dekadenz, die verschiedentlich hervorgehoben wird, um die koloniale Intervention zu legitimieren.

Mit den zehn Punkten, die ich hier angeführt habe, ist der aktuelle Forschungsstand über Frauenopfer auf Bali zusammengefasst. Vor dem Hintergrund dieser Zusammenfassung möchte ich in einem zweiten Schritt die eingangs angesprochene Quelle hinsichtlich ihres ethnographischen Werts untersuchen. Was also sind die Antworten dieser Quelle auf folgende Fragen:

Welcher Anlass für das Frauenopfer wird in dieser Quelle genannt; handelt es sich auch hier um die Bestattung eines Mitglieds einer adligen oder gar königlichen Familie (*wesia* oder *ksatria*), oder wird ein ganz anderer Anlass genannt? – In welchem Verhältnis stehen die Opfer zur verstorbenen Person; handelt es sich ausschließlich um Witwen, oder werden auch andere Personen geopfert? – Welche Art des Opfertodes wird beschrieben: Tod durch das Feuer (*masatia*) oder Tod durch den Kris (*mabela*), oder werden ganz andere Todesarten genannt? – Erfolgt das Opfer aus eigenem Antrieb oder wird Gewalt angewendet; in welcher Verfassung gehen die Frauen in den Tod? – Wie viele Frauen werden geopfert; bewegt sich die Zahl der Opfer im übermittelten Rahmen (ein bis neun Frauen), oder werden ganz andere Zahlen genannt? – Welche Motive für den Opfertod vermutet der Erzähler; changiert die Rhetorik ebenfalls zwischen Bewunderung und Ablehnung, oder wird ein ganz anderer Ton angeschlagen?

Die Beantwortung dieser Fragen soll Aufschluss über den Stellenwert der fraglichen Quelle geben: Steht sie im Einklang mit dem bisherigen Forschungsstand oder macht sie eine Korrektur desselben notwendig; ist sie anschlussfähig oder entwirft sie ein völlig konträres Bild, was ihren fiktionalen Charakter belegen würde?¹³ Kurz und knapp, liebe Leser, ich lade Sie ein, sich auf den folgenden Seiten mit der infrage stehenden Quelle vertraut zu machen, um selbst zu entscheiden, ob es sich hier um die reale Beschreibung eines Frauenopfers (»Witwenverbrennung«) handelt oder um eine Räuberpistole.

Die historische Quelle

Wir schreiben das Jahr 1850. Vor der Küste Südbalis liegt ein Indienfahrer; an Bord befindet sich ein junger Mann, unser Protagonist, der in der ersten Person Singular von seiner Reise und den anstehenden Ereignissen berichtet. Dieser Ich-Erzähler bleibt zwar anonym, doch er stellt sich dem Leser als »Schiffsjunge« vor, der den Posten eines »Kajütwächters« an Bord bekleidet. Von seiner bisherigen Reise berichtet unser Erzähler nun folgendes:

»Unser Schiff hatte schon längere Zeit in den ostindischen und chinesischen Gewässern umhergekreuzt und war im Monat August des Jahres 1850 in den Hafen von Bali Kotta [Kuta] eingelaufen, um hier seine Rückladung nach Europa einzunehmen. Die

13 Ein völlig konträres Bild entwirft z.B. Kögel (1857), der Bali im Jahre 1849 besucht hat, jedoch einräumen muss, Witwenverbrennungen nur vom Hörensagen zu kennen.

dazu erforderlichen 600 Tonnen Reis und ein paar Dutzend Fässer Kokosnußöl zu liefern, hatte ein dänischer Kaufmann, Namens Lange, übernommen, der in Kotta inmitten der malaiischen Bevölkerung residirte und Inhaber eines blühenden Rhederei- und Exportgeschäfts war. Freilich verzögerte sich die Ladung außerordentlich; Lange hatte uns von vornherein eine Frist von drei bis vier Monaten gestellt und kein Geheimniß daraus gemacht, daß der Reis, den er liefern wollte, zum größten Theile noch auf den Feldern stand, ja eben erst gepflanzt worden war.« (Anonymus 1868: 29)

Das also ist die Ausgangssituation. Der Indienfahrer, auf dem unser Schiffsjunge angeheuert hat, liegt für Monate vor der Südküste von Bali fest, während Mads Lange, der tatsächlich viele Jahre in Kuta als Handelskaufmann tätig war, sich – angeblich – darum bemüht, die Waren aufzutreiben, die bei der Rückfahrt nach Europa mitgenommen werden sollen. Das jedoch braucht Zeit, und unser Protagonist beginnt, das Leben an Bord »nicht selten unerträglich öde« zu finden (vgl. Anonymus 1868: 29). Da er aufgrund seiner Stellung als Kajütwärter das Schiff nicht verlassen darf, brennt er mit der Zeit regelrecht darauf, auch einmal an Land zu gehen, um diese Insel und ihre Bewohner kennenzulernen (vgl. Anonymus 1868: 30). Schließlich findet sich eine Gelegenheit: Der Kapitän des nicht näher benannten Indienfahrers hat bei Mads Lange Quartier bezogen und veranlasst, ihm »einen Korb mit Madeira und Portwein, mit Schinken, Würsten und feinem Hartbrod« zu bringen. Unser Schiffsjunge wird damit beauftragt. Er geht mit besagtem Korb an Land, wandert zunächst am Strand entlang, kommt dann durch einen Palmenwald und erreicht nach einer dreiviertelstündigen Wanderung das Dorf aus grauen Bambushütten. Er schlendert durch die Straßen, die teils mit Kokosnussschalen gepflastert sind, und hat keine Schwierigkeiten, das von Steinmauern eingefasste und mit Geschützen bewehrte Anwesen von Mads Lange zu finden.¹⁴ Dort angekommen, nimmt der Kapitän die aufgetragene Bestellung entgegen, um den verdutzten Schiffsjungen sogleich mit der Frage zu konfrontieren, ob er ordentlich reiten könne. Nachdem unser Protagonist nicht ganz wahrheitsgemäß bejaht, eröffnet ihm der Kapitän folgendes Angebot:

»Wie du schon weißt, ist vor einigen Monaten der Rajah von Klonkong [Klungkung] gestorben. Uebermorgen findet sein Leichenbegängniß statt, wobei sich sieben seiner Lieblingsfrauen freiwillig in die Flammen stürzen werden, um dem Ehegatten in das Jenseits zu folgen. Nun hatten wir vor, morgen nach Klonkong hinaufzureiten, um dieser Wittwenverbrennung beizuwohnen, und wenn du die Reise aushalten könntest, würde ich dich mitnehmen.« (Anonymus 1868: 32)¹⁵

14 In der Beschreibung dieses Anwesens und seiner Bewohner finden sich zahlreiche Parallelen zu Hanna (1976: 53–59): Sie reichen von den genannten Geschützen über die Ölmühle bis hin zu einem englischen Arzt, der bei Mads Lange gelebt hat (vgl. Anonymus 1868: 41). Die ausführlichste Quelle über Mads Lange ist sicherlich Helms (1969 [1882]: 12ff.), eine neuere Quelle dagegen Bloch/Kam (2021).

15 Es dürfte sich bei dem hier angesprochenen Raja von Klungkung um Dewa Agung Putra II handeln, der tatsächlich um das Jahr 1850 herum gestorben ist; sein Nachfolger wurde Dewa Agung Putra III. – In der Literatur finden sich Hinweise auf eine Bestattung in Klungkung im Jahre 1862, bei der ebenfalls sieben Frauen den Opfertod gefunden haben: »Voor zooverre ons bekend heeft in 1862, en wel in Kaloengkoeng, de laatste weduwe-verbranding plaats gehad. Met het lijk van

Unser Protagonist kann sein Glück kaum fassen, und da er sich auf eine Art und Weise freut, die nicht anders als *ethnologisch* zu bezeichnen ist, soll er in seinem Glück hier kurz zu Wort kommen:

»Welche Aussicht eröffnete sich mir! (...) jetzt sollte ich auf Tage fort, sollte das Innere der Insel, tropische Hochgebirge und Landschaften, Städte und Dörfer sehen, die vielleicht noch kein Weißer betreten hatte; sollte einem religiösen Schauspiel beiwohnen, das ich bisher fast für eine Mythe gehalten hatte und das in der That bald nur noch zu den historischen Erinnerungen zählen wird.« (Anonymus 1868: 33)

So also freut sich ein Schiffsjunge auf den Landgang! Ich meine, dass sich die Maske, hinter der sich der Erzähler verbirgt, bereits an dieser Stelle als unpassend erweist. Insbesondere der vorausseilende Blick, mit dem er antizipiert, dass die Witwenverbrennung bald der Vergangenheit angehören wird, ist ein bemerkenswerter historischer Vorgriff, der auf alles andere als einen unerfahrenen Schiffsjungen schließen lässt.¹⁶ Wie dem auch sei: Nachdem unser Protagonist das Anerbieten angenommen hat, den Kapitän bei besagtem Ritt von Kuta nach Klungkung zu begleiten, stellt man ihn Mads Lange sowie zwei weiteren Herren vor: einem Herrn Hansen aus der Kapkolonie [Südafrika] und einem Kapitän Haferbier, der ebenso wie Mads Lange aus Dänemark stammt. Obgleich unser Protagonist – angeblich – nur die Stellung eines Schiffsjungen bekleidet, wird er in besagter Runde freundlich aufgenommen. Er legt seine anfängliche Beklommenheit rasch ab und nutzt im Verlauf der lebhaft geführten Unterhaltung die Gelegenheit, »um über die politischen, religiösen und socialen Verhältnisse der Insel, besonders auch über die bevorstehende Feierlichkeit in Klungkung so viel als möglich zu erfahren« (Anonymus 1868: 33).

Damit ist der Rahmen gesetzt: Unser Protagonist wird am nächsten Morgen in Begleitung anderer Europäer aufbrechen, um an der Bestattung des Rajas von Klungkung teilzunehmen, und besagte Reisegesellschaft erwartet, bei dieser Gelegenheit Zeuge der Verbrennung von sieben Frauen zu werden. Doch noch ist es nicht soweit. Bevor die Reisegesellschaft aufbricht, berichtet unser Protagonist dem interessierten Leser – und damit auch uns –, was er an diesem Abend im Gehöft von Mads Lange über die jüngste politische Entwicklung im Lande in Erfahrung gebracht haben will.

Historischer Exkurs

Bali ist im Jahre 1850 – im Gegensatz zu Java – noch ein weitgehend souveränes Land. Es ist in neun unabhängige Königreiche unterteilt, die miteinander mehr oder weniger verfeindet sind. Von diesen Königreichen kommt Klungkung eine gewisse Vorrangstellung

Déwa-agoeng-Poetra werden bij die gelegenheid zeven van diens echte vrouwen aan de vlammen prijs gegeven« (Eck 1879: 124).

16 Möglicherweise präsentiert sich der Erzähler nur deshalb als Schiffsjunge, um der »reiferen Jugend«, die mit diesem Bericht erreicht werden soll, einen Protagonisten vorzustellen, mit dem sie sich identifizieren kann.

zu, insofern es als das erste Königreich gilt, von dem sich alle anderen erst später abgespalten haben (vgl. Swellengrebel 1960: 22 und Hobart et al. 1996: 44). In der Mitte des 19. Jahrhunderts bemüht sich Holland nun darum, diese unabhängigen balinesischen Königreiche der eigenen Oberhoheit zu unterwerfen. Von diesen Bemühungen berichtet auch unser Protagonist, der vorgibt, keine historischen Publikationen studiert zu haben, sondern die Ereignisse nur vom Hörensagen zu kennen (vgl. Anonymus 1868: 37 Fn.): Er erwähnt zunächst den ersten Krieg zwischen Holland und Bali, der sich im Jahre 1846getragen hat. Mehrfache Seeräubereien an der Nordküste von Bali haben ihm zufolge das Eingreifen der Holländer notwendig gemacht. Eine Strafexpedition wird entsendet, die das balinesische Königreich Buleleng besiegt, es den Holländern jedoch noch nicht ermöglicht, in Nordbali dauerhaft Fuß zu fassen. Ein weiterer Kriegszug im Frühjahr 1848 scheint notwendig, der diesmal jedoch mit einer Niederlage der Holländer endet. Um ihr Ansehen in der Region wiederherzustellen, entsenden die Holländer erneut eine Expeditionsarmee: 1849 kommt es zum dritten Krieg zwischen Holland und Bali, den zunächst keine Seite für sich entscheiden kann. Auf balinesischer Seite war es zu einem Bündnis der nordöstlichen Königreiche Buleleng, Karangasem und Klungkung gekommen. Nicht zuletzt aufgrund der Parteinahme des Rajas von Klungkung, quasi des geistigen Oberhauptes der Insel, erfährt der Kampf der Balinesen den Stellenwert eines – wie es unser Protagonist nennt – »nationalen Unabhängigkeitskrieges« (Anonymus 1868: 36). Der Krieg wurde von beiden Seiten mit großer Unerbittlichkeit geführt und verlagerte sich schließlich bis nach Klungkung vor die Tore der gleichnamigen Stadt. Hier ist es unserem Protagonisten zufolge zu einer weiteren Schlacht gekommen, über deren Ausgang es zwar unterschiedliche Auffassungen gibt, die seiner Einschätzung nach jedoch mit einer Niederlage der Balinesen geendet habe (Anonymus 1868: 36).¹⁷ Da die Holländer noch immer nicht stark genug waren, um die besiegten balinesischen Königreiche im Nordosten der Insel dauerhaft zu unterwerfen, mussten sie sich mit der formellen Anerkennung ihrer Oberhoheit über diesen Teil Balis genügen, bevor sie sich nach Java zurückzogen:

»So behielt die Insel [Bali] dem Anscheine nach ihre alte Unabhängigkeit; in der That war aber der erste Schritt zu ihrer Unterwerfung bereits geschehen. (...) Die Holländer haben jetzt einen Grund zu immerwährender Einmischung in die Verhältnisse der Insel und können durch schlaue Benutzung der inneren Zwistigkeiten (...) den einen Rajah durch den anderen im Zaume halten, bis endlich alle zu bloßen Vasallen herabgedrückt sind.« (Anonymus 1868: 37)

Den Holländern ist es tatsächlich gelungen, die verschiedenen balinesischen Königreiche gegeneinander auszuspielen und zuletzt auch ihren treuesten Verbündeten, das Königreich Badung, dazu zu zwingen, sich 1906 in einem blutigen Akt (*puputan*) zu unter-

17 Es ist auffällig, dass auf die Rolle Mads Langes in diesem Krieg, der bekanntlich zwischen den Holländern und der balinesischen Nordost-Allianz vermittelt hatte, nicht weiter eingegangen wird, sondern der Autor es beim Hinweis belässt, dass Lange »unter der Hand keinen geringen Einfluß auf die politischen Verhältnisse der Insel« ausgeübt habe (vgl. Anonymus 1868: 42). – Für die Rolle von Lange, in dessen Gehöft in Kuta am 15. Juli 1849 ein Vertrag zwischen den verfeindeten Parteien abgeschlossen wurde, vgl. Helms 1969 [1882]: 12 und Schulte Nordholt 1981: 44.

werfen. Das allerletzte der unabhängigen Königreiche sollte jedoch besagtes Klungkung werden, das erst 1908, nach einem ebenso blutigen Akt, von den Holländern besiegt wurde. Es ist dieses Klungkung, das unser Protagonist sich anschickt, im Jahre 1850 zu besuchen. Der dortige Raja namens Dewa Agung war unmittelbar nach der Beendigung des dritten Krieges gestorben, und es kursieren Gerüchte in der balinesischen Bevölkerung, denen zufolge er »keines natürlichen Todes gestorben, sondern vergiftet worden sei, und man beschuldigte die Holländer einer wenigstens indirekten Theilnahme an der Beseitigung des Fürsten, der unter den balinesischen Rajahs jedenfalls ihr mächtigster und entschiedenster Gegner gewesen war« (Anonymus 1868: 37).¹⁸

Der Leichnam des Rajas von Klungkung soll ein halbes Jahr nach dem Tod des genannten Herrschers, und zwar am 18. August 1850 bestattet werden, und diese Bestattung bildet nun den Anlass für den anstehenden Ritt unseres Erzählers von Kuta nach Klungkung.

Im Hinblick auf das Bestattungsritual führt er nun aus, dass Witwenverbrennungen zwar zu den Vorrechten der höchsten Kaste gehörten, im Grunde jedoch nur noch beim Tode eines Königs veranstaltet würden. Gleichwohl drängen ihm zufolge die Holländer mit Nachdruck darauf, Witwenverbrennungen bzw. Sutti ganz zu verbieten oder doch zumindest »die Zahl der dem Scheiterhaufen geweihten Opfer« möglichst niedrig zu halten (vgl. Anonymus 1868: 38). Dieser Versuch einer kolonialen Einflussnahme betrifft auch Klungkung:

»Trotzdem war dieses Sutti das größte unter allen, deren man sich seit langen Jahren in Bali und wohl auch auf den ostindischen Inseln überhaupt erinnern konnte. (...) Nur das außerordentliche Ansehen, welches der Dewa Argo [Dewa Agung] vermöge seiner Stellung und seiner Persönlichkeit genossen hatte, ließ dieses Sutti eine solche Ausdehnung erlangen und zu einer großartigen nationalen Totenfeier werden, zu welcher das Volk aus allen Theilen der Insel zu wallfahren im Begriffe stand. Und das Volk hatte Recht [...], wenn es diesem Leichenbegängniß instinctiv eine so hohe Bedeutung beilegte. Mit der Asche des Dewa Argo wurde die lang bewahrte Unabhängigkeit der Insel zu Grabe getragen; wahrscheinlich wird es das letzte große Sutti gewesen sein, welches man den Balinesen nach der Sitte ihrer Vorfahren zu feiern gestattete.« (Anonymus 1868: 38f.)

Die zitierte Passage ist ohne Parallele in der einschlägigen Literatur: Der Autor mag zwar die Bedeutung des von ihm beobachteten Suttis übertreiben (es ist weder das größte noch das letzte seiner Art); viel bemerkenswerter ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass er sich nicht in billige Polemik gegen dieses grausame Ritual verliert (seine ablehnende Haltung hatte er bereits im allerersten Satz seines Berichtes kundgetan), sondern vielmehr versucht, es in seiner symbolischen Tragweite zu verstehen. Er begreift das Sutti als ein Mittel der Balinesen, sich die eigene Autonomie symbolisch vor Augen zu führen, und das Bedürfnis danach dürfte in dem Maße gestiegen sein, wie sie seitens

18 Andere Quellen bestätigen die Angaben: »The old Dewa Agung who died shortly after the signing of the contracts with lieutenant colonel J. van Swieten in Kuta on July 13, 1849 was succeeded by the crownprince Dewa Agung Ketut Agung (...)« (Agung 1991: 110). – Schulte Nordholt zufolge wurde der Vertrag am 15. Juli 1849 unterzeichnet (vgl. Schulte Nordholt 1981: 44).

der Holländer bedroht wurde. Tatsächlich gibt es gute Gründe anzunehmen, dass dem Sutti größere Aufmerksamkeit widerfuhr als ihm eigentlich seitens hindu-balinesischer Überzeugungen und kolonial-politischer Interessen zugestanden hätte. Immerhin gibt es eine Reihe westlicher Beobachter, die das Verschwinden des Sutti auch ohne externe Einflussnahme vorhergesagt hatten (vgl. z.B. Covarrubias 1937: 383). Doch davon konnte nach dem Aufstieg der Witwenverbrennung zum Symbol für Autonomie oder Barbarei (erstere musste aus balinesischer Perspektive verteidigt, letztere aus holländischer Perspektive unterdrückt werden) keine Rede mehr sein. Im Umkehrschluss musste dies freilich auch bedeuten, dass zeitgleich mit dem Verschwinden der Suttis auch die Selbstbestimmung der Balinesen zu Ende gehen würde. Auch in diesem Punkt antizipiert der Erzähler die historischen Ereignisse: Das letzte offizielle Sutti (1903) und der Untergang des letzten unabhängigen Königreichs (1908) liegen beide im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts und fallen insofern zeitgeschichtlich zusammen.

Der Ritt von Kuta nach Klungkung

Das also ist der politische Hintergrund, vor dem sich alle weiteren Ereignisse abspielen: Der dritte Krieg zwischen Holland und Bali ist gerade beendet, und da sein Ausgang unterschiedliche Auslegung erfährt, herrscht im Königreich Klungkung eine angespannte Atmosphäre, die durch die ungeklärten Todesumstände des dortigen Rajas noch weiter angeheizt wird. Von daher verwundert es nicht, dass einige Mitglieder der Reisegesellschaft, die sich im Gehöft von Mads Lange versammelt haben, zögerlich sind, ob sie unter den gegebenen Umständen überhaupt nach Klungkung aufbrechen sollen. Lange hatte von Anfang an klargestellt, dass er nicht mit nach Klungkung reisen werde, da geschäftliche Verpflichtungen seine Anwesenheit in Kuta notwendig machten. Doch in letzter Minute springen auch Hansen und Haferbier ab. Das Unternehmen steht für einen Augenblick gänzlich in Frage, bis sich der Kapitän des Indienfahrers dazu entschließt, selbst unter diesen Bedingungen, d.h. nur in Begleitung seines Schiffsjungen und eines ortskundigen Balinesen in die dreißig bis vierzig englische Seemeilen entfernte Stadt Klungkung aufzubrechen.

Ihr erstes Ziel ist »Guanjer« [Gianyar], die Hauptstadt des gleichnamigen, nördlich von Kuta gelegenen Königreiches, wo sie beabsichtigen, bei einem englischen Arzt unterzukommen. Dieser Arzt, der eigentlich bei Mads Lange in Kuta ansässig ist, hatte sich bei der Bekämpfung der grassierenden Pocken (Blattern) großes Ansehen bei der lokalen Bevölkerung erworben.¹⁹ Und so hoffen die Reisenden, bei ihm verlässlichen Schutz zu finden (vgl. Anonymus 1868: 39).

Doch zunächst führt der Weg der dreiköpfigen Reisegesellschaft, die am frühen Morgen aufgebrochen ist, durch das Königreich Badung. Der Erzähler geht auf die landwirtschaftlichen Produkte ein, die angebaut werden: Es sind Reis und Kokospalmen, aber auch Zuckerrohr, Mais, Bambus, Tabak sowie Bataten; und er hebt auch die große Bevölkerungsdichte hervor, die in diesem Teil der Insel vorherrscht (vgl. Anonymus 1868: 44).

19 Einen englischen Arzt in Diensten von Mads Lange erwähnt z.B. auch Hanna (1976: 53).

Sie gelangen bald in ein Dörfchen namens Seong [?], wo sie Rast bei einem Holländer namens Mynheer Mobrow machen, der als Agent für Mads Lange arbeitet.²⁰ Dieser rät ihnen, aus Sicherheitsgründen nicht den direkten Weg durch das dichtbesiedelte Innere der Insel zu wählen, sondern einen Weg entlang der Ostküste einzuschlagen. Sie befolgen diesen Rat und reiten zunächst nach Bebe [Bebet/Sanur] ans Meer und von dort weiter nach Katewal [Ketewel], wo sie bei einem weiteren Agenten Langes, einem Dänen namens Möller, erneut Rast machen.²¹

Schließlich setzen sie mit einem anderen einheimischen Führer ihren Weg am Strand Richtung Norden fort. Unser Protagonist erwähnt die kleine »Banditainsel« [Nusa Penida] zur rechten und in der Ferne die Berglinie der Nachbarinsel Lombok. Außerdem hebt er die an den Berghängen terrassenförmig ansteigenden Reisfelder hervor, »welche der Landschaft einen fast gartenähnlichen Charakter« verleihen (vgl. Anonymus 1868: 46).

Sie kommen an Tempelanlagen vorbei, die von Baumgruppen und Steinmauern umgeben sind, und treffen auf eine Anlage zur Gewinnung von Meersalz. Da sie kaum unbebautes Land erblicken, schließen sie trotz des öden Küstenstreifens auf eine dichte Bevölkerung im Hinterland. Sie umgehen eine ans Meer herantretende Klippe und müssen einige Flussmündungen passieren. Dann biegen sie landeinwärts und kommen »durch prachtvolle dichtbesiedelte Gegenden«, die sie dem Reich des Rajas von Gianyar zuordnen. In den Ortschaften strömen die Menschen beim Anblick der beiden Weißen zusammen, die jedoch keine Verzögerung ihrer Reise in Kauf nehmen wollen und deshalb »in scharfen Trabe oder, wo es das Terrain erlaubte, in gestrecktem Galopp durch die Straßen« preschen (vgl. Anonymus 1868: 48). Schließlich passieren sie gegen Mittag das große Dorf Seronga [Serongga] und treffen wenig später, nach insgesamt sechsstündigem Ritt, in Gianyar ein. Sie suchen umgehend den englischen Arzt auf, der im Gehöft eines chinesischen Kaufmanns namens Singakeh untergekommen ist. Dort nehmen sie ein Mittagessen ein und entscheiden, erst am nächsten Tag weiterzureiten, um sich Gianyar »mit Muße« anschauen zu können (vgl. Anonymus 1868: 51).

Unser Protagonist gibt eine Beschreibung der Stadt, der Straßenzüge und der vorherrschenden Architektur: Nach europäischen Maßstäben könne Gianyar nur ein großes Dorf genannt werden (vgl. Anonymus 1868: 51); viele Mängel würden von der tropischen Vegetation verdeckt (Anonymus 1868: 52). Und so gelangt er zu folgendem Fazit: »Eigentliche beachtenswerte Merkwürdigkeiten hat Guanjer nicht. Höchstens könnte man dahin eine Sammlung ausgezeichnete Kampfhähne zählen (...)« (Anonymus 1868: 53). Dagegen fällt das Urteil über die ortsansässige Bevölkerung vergleichsweise positiv aus – wenn auch mit einer gewissen Einschränkung:

20 Helms bezieht sich an einer Stelle auf einen langjährigen Bediensteten Mads Langes, »a Dutch half-breed, by name, Mobrom«, mit dem er auf Bali offenkundig geschäftlich viel zu tun hatte (vgl. Helms 1969 [1882]: 16).

21 Über diese Agenten führt der Erzähler aus: »Außer ihm [Lange] befand sich kein europäischer Kaufmann auf der Insel, wenigstens kein selbständiger; die wenigen Weißen, die es überhaupt noch auf Bali gab, waren sämtliche im Langeschen Geschäft« (Anonymus 1868: 34). Anderen Quellen zufolge hatten die balinesischen Herrscher seinerzeit die Ansiedlung westlicher Handelsagenten abseits der Küste strikt verboten (vgl. Schulte Nordholt 1981: 23 und 30).

»Es sind wohlgewachsene, kräftige Gestalten, und Bildung und Ausdruck des Gesichts würde nicht selten schön genannt werden können, wenn nicht die widerwärtige Gewohnheit des Sirikauens so entstellend wirkte.« (Anonymus 1868: 52)

Im Verlauf des Nachmittags besuchen die beiden Europäer ortsansässige Chinesen, die mit Singakeh befreundet sind; vorherrschendes Gesprächsthema ist auch hier »das Sutti, zu dem fast ganz Guanjer am nächsten Tage wandern wollte« (Anonymus 1868: 53). Bemerkenswert ist jedoch vor allem die Haltung, die unser Protagonist dem Chinesen Singakeh und dessen Ehefrau gegenüber an den Tag legt:

»Unser würdiger Hauswirth hatte sich, wie viele seiner nach Indien ausgewanderten Landsleute, mit einer Malaiin verheiratet. (...) Das rein Menschliche überwand die Hindernisse abweichender Sitte und religiösen Vorurtheils und gab das Bild eines glücklichen Familienlebens in einem Sinne, wie ich es in Bali unter solchen Verhältnissen anzutreffen nicht erwartet hätte.« (Anonymus 1868: 54)

Ebenso aufgeschlossen zeigt sich unser Protagonist gegenüber einem einflussreichen Aristokraten namens Mati [Madé?] Passak, der ihn mit seinen freidenkerischen Überlegungen beeindruckt. Nach Einladung und Gegeneinladung trennt man sich erst spät in der Nacht (vgl. Anonymus 1868: 55 und 57).

Am folgenden Tag bricht unsere Reisegesellschaft um sechs Uhr morgens auf, um zeitig in Klungkung einzutreffen. Die Reisegesellschaft besteht jetzt aus insgesamt fünf Personen: dem Kapitän des Indienfahrers, seinem Schiffsjungen (unserem Erzähler), dem englischen Doktor, Ponong, dem malaiischen Diener des Doktors, und Singakeh, dem chinesischen Händler, bei dem sie in Gianyar untergekommen waren. Der Erzähler ist von der Morgenstimmung und der noch in der Dämmerung liegenden Landschaft beeindruckt (»Eine balsamische Luft wehte uns an«), und doch plagen ihn plötzlich Gewissensbisse:

»Zum ersten Male (...) – ich muß es zu meiner Schande gestehen – kam mir der Zweck unserer Reise eindringlich zum Bewußtsein, und ich schämte mich nun bei dem Gedanken, daß wir aus bloßer Neugier uns zu dem gräßlichen Schauspiel einer Menschenverbrennung drängten. Mit welchen Gefühlen mochten die dem Tode geweihten Frauen die Sonne begrüßen, die sie heute zum letzten Male sehen sollten! Jetzt waren sie sicher schon lange erwacht und rüsteten zu ihrem letzten fürchterlichen Gange. Lag die Welt so schön und lachend vor ihren Augen da, wie sie jetzt vor uns lag, so mußte der höchste Heroismus oder die tiefste Verzweiflung dazu gehören, ihr Lebewohl zu sagen.« (Anonymus 1868: 58)

Unser Protagonist legt an dieser Stelle eine bemerkenswerte Empathie an den Tag, die in der Frage gipfelt, was die Frauen zu diesem Opfer antreibt: Heroismus oder Verzweiflung? Das herauszufinden rechtfertigt in gewisser Weise seine Neugier, für die er vorgibt, sich eigentlich zu schämen. Schließlich nimmt die Landschaft den Erzähler erneut gefangen, für die er sich mit den folgenden Worten begeistert: »Den Weinbergen am Rhein vergleichbar stiegen die Reisfelder staffelartig an den Berghängen empor (...)« (An-

onymus 1868: 60). Er bedauert lediglich, keinen tropischen Urwald mehr vorzufinden: »Die Kultur hatte überall die Wildniß bezwungen (...)« (Anonymus 1868: 60).

Je näher sie Klungkung kommen, desto belebter werden die Straßen: »Aus allen Thälern strömte das Volk nach der Hauptstadt, alle Pfade waren bedeckt von Eingeborenen, die schaaarenweise in bunten Feierkleidern zu dem Sutti zogen« (Anonymus 1868: 61). Die Fremden erregen die Aufmerksamkeit der lokalen Bevölkerung: »Das Volk betrachtete uns überall mit unverhohlenem Erstaunen« (Anonymus 1868: 61). Einige grüßen ehrfurchtsvoll und machen zuvorkommend Platz; andere rufen ihnen Worte hinterher, »die gar nicht wie ein freundlicher Gruß klangen« (Anonymus 1868: 61).

Unterwegs holen sie den Raja von Gianyar mit Hofstaat und Leibwache ein, der feierlich gen Klungkung zieht und nicht bereit ist, die »weißen Reiter« passieren zu lassen. Sie sind gezwungen, langsam hinter dem Tross her zu reiten, was unserem Erzähler die Gelegenheit gibt, die höfische Prozession genauer zu betrachten: In der Mitte des Zuges ist eine Sänfte zu sehen, in welcher Seine Majestät der Raja von Gianyar getragen wird, umgeben von einer bunt gekleideten Heerschar, die in ihrer mangelhaften Bewaffnung, ohne Takt und Schritt gemächlich plaudernd einherschlendernd, »einen ziemlich bettelhaften Eindruck« (Anonymus 1868: 63) bei unserem Erzähler hinterlässt. Schließlich gelingt es der Reisegesellschaft, den Zug auf einem Nebenweg zu überholen, doch stoßen sie recht bald auf eine zweite Prozession. Wie sich herausstellt, handelt es sich um die Frauen des Rajas, die offenkundig in einem eigenen Zug dem Sutti entgegenziehen. Bei einem Abzweig überholen sie auch diese Prozession und erreichen endlich Klungkung. Dort treffen sie auf eine Menschenmenge, die sich bedrohlich um sie schart, die Pferde reizt und die Reiter zu provozieren sucht. Unserem Erzähler fällt es schwer, »sich der Anwendung der Reitpeitsche zu enthalten«, um sich beim »Pöbel« Respekt zu verschaffen (vgl. Anonymus 1868: 65). Sie müssen absteigen und die Pferde am Zügel führen und laufen Gefahr, sich in der Menge zu verlieren. Schließlich werden sie von einer Gruppe von Chinesen, die mit Singakeh befreundet sind, in Schutz genommen und zu einem Haus geleitet. Dort stärken sie sich mit dem mitgeführten Proviant (Brot, Schinken, Wein), um alsbald die Vorbereitungen zum Sutti in Augenschein zu nehmen.

Das Sutti

In Klungkung eingetroffen, begibt sich unsere Reisegesellschaft zum Marktplatz, an dem die Paläste des Rajas von Klungkung (»des ersten der ganzen Insel«) liegen. Dort hat sich bereits eine große Menschenmenge versammelt, die die sterblichen Überreste des verstorbenen Herrschers und seine zum Opfertod bereiten Frauen zum eigentlichen Ort der Feuerbestattung begleiten will. Auf besagtem Marktplatz fallen den Europäern umgehend acht hohe, tragbare Türme auf, von denen der Erzähler folgendes berichtet:

»In dem höchsten und reichsten geschmückten [Turm] sollte der Leichnam des Dewa Argo [Dewa Agung], in den übrigen die sieben Witwen nach dem heiligen Platze geschafft werden, auf dem die Verbrennung stattfand.« (Anonymus 1868: 67)

Der Erzähler gibt eine ausführliche Beschreibung dieser tragbaren Türme, die große Ähnlichkeit mit den auch heute noch gebräuchlichen Bestattungstürmen (*badé*) erkennen lassen (vgl. Anonymus 1868: 67). Er vergleicht einen solchen Bestattungsturm mit »einem schlanken stufenförmig aufsteigenden Obelisk«, der eine Kammer für den Leichnam bzw. die opferbereite Frau aufweist und auf einem Sockel aus Bambusrohr aufruhrt, der von mehreren Dutzend Männer aufgenommen und getragen werden kann.²² Nachdem die drei Europäer dem Treiben auf dem Marktplatz eine Weile zugehört haben, wird es ihnen in der Menschenmenge zu eng, und so beschließen sie, zum Ort der Verbrennung voranzugehen. Nach kurzer Strecke gelangen sie auf eine weite rechteckige, von Palmen umsäumte Fläche, auf der bereits spezielle Gebäude für die Bestattung errichtet wurden:

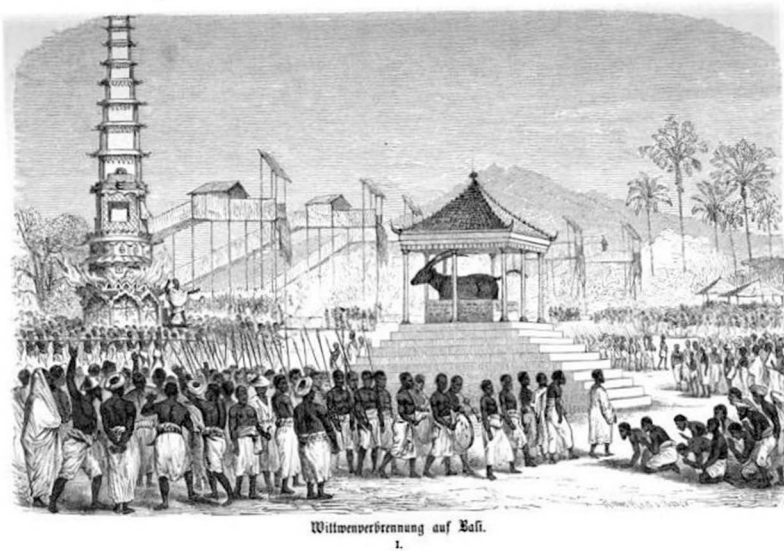
- ein offener Pavillon, in dessen Inneren ein reich verzierter Sarg in der Form eines Stieres zu erkennen ist, der die sterblichen Überreste des verstorbenen Herrschers aufnehmen soll, sobald diese mit dem Bestattungsturm vom Marktplatz kommend eingetroffen sind;
- eine lange Reihe offener Bambushäuschen, unter deren Dächer die Rajas der Insel mit ihren Frauen und ihrem Hofstaat Platz nehmen können, um von einem schattigen Ort aus das Sutti zu verfolgen; und
- sieben brückenartige Bambusgerüste, von denen unser Erzähler ebenfalls eine detaillierte Beschreibung gibt.

Für jede der Witwen war ein solches fünf bis sechs Meter hohes Bambusgerüst errichtet worden, zu dem von der hinteren Seite ein Ausgang emporführte. Auf diesem Gerüst hatte man eine Bambushütte errichtet, in der das Opfer die letzten Stunden vor dem alles entscheidenden Sprung verbringen konnte – geschützt vor der Sonne und den allzu neugierigen Blicken der Menge (vgl. Anonymus 1868: 69). Am Fuße jedes Gerüsts befand sich eine von einer Steinmauer eingefasste Grube, in der ein Feuer brannte:

»Flammen sah man bei der Tageshelle aus den Gruben nicht aufsteigen und auch wenig Rauch; aber man erkannte schon aus der Ferne deutlich die emporsteigende Hitze an der unheimlich aufwallenden Luft, welche die umgebenden Gegenstände in schwankender, zitternder Bewegung erscheinen ließ.« (Anonymus 1868: 70)

Aufgrund der ungeheuren Hitze, die von diesem Feuer ausging, schließt der Erzähler, »daß den armen Opfern kein langsamer und qualvoller Tod bevorstand. Der Sprung von oben hinab in die versengende Glut mußte ihrem Leben fast augenblicklich ein Ende machen« (Anonymus 1868: 70).

22 Ein solcher Bestattungsturm ist als »axis mundi« (Geertz 1980: 104) oder Weltenbaum gedeutet worden. Der Leichnam wird am Fuße eines solchen Weltenbaums verbrannt, damit die Seele (*atman*) des Verstorbenen gemeinsam mit der Essenz (*sari*) der dargebrachten Opfergaben daran aufsteigen und direkt ins Jenseits eingehen kann.

Abbildung 1: Witwenverbrennung auf Bali

Quelle Abbildung © Illustration von W. Georgy und R. Kretschmer nach der Beschreibung einer Witwenverbrennung auf Bali von Anonymus; vgl. Anonymus 1868: 68/69

Zu diesem Zeitpunkt haben sich unserem Erzähler zufolge bereits 20.000 Menschen auf dem Bestattungsfeld eingefunden – eine Zahl, die sich seiner Einschätzung nach im Verlauf des Sutti noch auf »weit über 30.000« Menschen steigern sollte (vgl. Anonymus 1868: 69).²³ Unser Erzähler betont, dass Suttis sehr selten geworden sind, »weil nur den Frauen aus den vornehmsten Kasten der freiwillige Opfertod gestattet wird« (Anonymus 1868: 69); und über das anstehende Sutti in Klungkung führt er aus, es sei »das größte, welches seit Menschengedenken stattgefunden hatte« (Anonymus 1869: 69).²⁴

Während die Vorbereitungen für das Sutti voranschreiten, erregen die drei Weißen die Aufmerksamkeit der Einheimischen. Die Kunde von ihrer Anwesenheit erreicht auch die bereits eingetroffenen Frauen der Rajas, und so werden sie eingeladen, diesen vor ihren Bambushäuschen die Aufwartung zu machen. Sie suchen die Frau des Rajas von Gianyar im Kreise ihrer zahlreichen weiblichen Dienerschaft auf, und nachdem man sich

23 Der Erzähler schätzt die Bevölkerung Balis auf 600.000 bis 800.000 Einwohner, was etwas untertrieben sein dürfte, und den Anteil der Chinesen auf etwa 1 Prozent (vgl. Anonymus 1868: 90). – Hanna zufolge lebten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwa 50.000 Menschen im Königreich Klungkung (vgl. Hanna 1976: 21).

24 Die Einschätzung, dass es sich bei der Bestattung des Dewa Agung vom 18. August des Jahres 1850 um die größte Bestattung seit Menschengedenken gehandelt habe, ist natürlich eine Übertreibung: Nur drei Jahre zuvor war in Gianyar eine ähnlich große Bestattung inkl. Frauenopfer erfolgt (vgl. Friederich 1959 [1849] und Helms 1969 [1882]); und 1862 wurde in Klungkung ebenfalls eine vergleichbar aufwendige Bestattung veranstaltet (vgl. Eck 1879: 124).

vorgestellt hat, entwickelt sich ein Gespräch über die Frauen an den europäischen Höfen und die dort geltenden Sitten und Gebräuche. Als deutlich wird, dass europäische Witwen ihren Männern nicht in den Tod folgen, wird das Fehlen von Frauenopfern von der Königin aus Gianyar missbilligend zur Kenntnis genommen: »Da dies in Bali als ein Vorrecht der höchsten Kasten gilt, so schien sie starke Zweifel zu hegen, ob es in Europa überhaupt vornehme Frauen gebe« (Anonymus 1868: 71–72).

Der Erzähler zeigt sich zudem beeindruckt vom Gleichmut der aristokratischen Frauen gegenüber der anstehenden Witwenverbrennung, da doch auch sie dieses Schicksal ereilen könne, doch: »(...) sie schienen nichts mehr zu fürchten, als daß ihnen durch einen vorzeitigen natürlichen Tod die Aussicht auf dies ehrenvolle Ende entzogen werden könnte« (Anonymus 1868: 73). Weitere Einladungen, aristokratischen Frauen die Aufwartung zu machen, folgen und werden von den Europäern insgesamt dreimal angenommen. Die Bewirtung besteht aus kaltem Tee, Apfelsinen, Bananen und Zuckerrohr (vgl. Anonymus 1868: 74), und es entwickeln sich nach Auskunft des Erzählers ungezwungene, teils heitere Gespräche, die in erster Linie vom englischen Arzt geführt werden, der des Malaiischen mächtig ist (vgl. Anonymus 1868: 72).

Im Verlauf dieser Gespräche werden auch unterschiedliche ästhetische Maßstäbe deutlich; diese berühren zum Beispiel einheimische Gewohnheiten, wie z.B. die Fingernägel wachsen zu lassen²⁵, die Zähne abzufeilen und durch das Kauen von Siri (Betelnuss) einzuschwärzen. Doch hinsichtlich der von den Europäern vorgetragenen Einwände zeigt sich etwa die Frau des Rajas von Gianyar wenig beeindruckt:

»Sie war von der Vortrefflichkeit der balinesischen Sitten und Gebräuche so überzeugt, daß alle Versuche, ihr einen Begriff von unserer höheren Cultur beizubringen und ihr zu imponieren, scheiterten.« (Anonymus 1868: 72)

Weitere Einladungen werden freundlich dankend abgewehrt oder auf später verschoben, da sich das Eintreffen der Prozession mit den Bestattungstürmen unmittelbar ankündigt. Es ist eine Prozession mit religiösen Emblemen und Opfergaben, begleitet von Priestern, Soldaten, Musikanten und den anderen Rajas der Insel, die von Hofbeamten und einer zahlreichen Dienerschaft umgeben sind; erst im Anschluss an diesen Zug folgen die schwankenden Bestattungstürme: voran der höchste mit den sterblichen Überresten des Dewa Agung, dann die Türme der sieben opferbereiten Frauen, welche sofort im Mittelpunkt des Interesses stehen:

25 Die Beschreibung dieser Fingernägel ist sprachlich so anschaulich, dass sie es verdient, in voller Länge wiedergegeben zu werden: »Die vornehmen malaiischen Frauen lassen nämlich an jeder Hand je nach ihrem Range einen oder mehrere Nägel beliebig wachsen, welche dann sechs bis acht Zoll lang werden und ein sehr eigenthümliches Aussehen annehmen. Einige Zoll von der Fingerspitze verlieren die Nägel ihre gerade Richtung und muldenartige Form, schließen sich wie Federposen zu einer Röhre zusammen und krümmen sich nach dem Inneren der Hand zu. Selbstverständlich wird durch diese abscheulichen geschweiften Krallen die Hand zu jeder Arbeit und Verrichtung unfähig; gerade deshalb gelten sie aber auch vielleicht als Abzeichen der bevorzugten Kasten, die nicht zu arbeiten brauchen« (Anonymus 1868: 73f.).

»(...) auf sie waren Aller Blicke gerichtet, aber keine von ihnen habe ich auch nur ein Auge aufschlagen sehen. Gesenkten Hauptes und in sich gekehrt saßen sie da, als ob Alles, was außen vorging, sie nicht mehr berühre. Sie schienen die einzigen Ruhigen in dem Aufruhr zu sein, der sie umtobte.« (Anonymus 1868: 75f.)

Nachdem die Prozession eingetroffen und der Aufmarsch beendet ist, werden die sterblichen Überreste des verblichenen Herrschers aus dem Bestattungsturm geborgen und in den stierförmigen Sarg gebettet; derweil trägt man die »Wittwen« von ihrem jeweiligen Bestattungsturm herunter und geleitet sie auf das brückenähnliche »Feuergerüst« hinauf. Der Erzähler bekennt, Mühe zu haben, seine Gedanken zu sammeln, da ihm das Ganze wie ein wüster Traum vorkommt, doch:

»Es war kein Traum, sondern die volle Wirklichkeit, die uns umgab. Da standen die sieben Frauen auf ihren Todesgerüsten und schauten ruhigen Auges hinab in die Flammen, welche ihre Leiber verzehren sollten. Deutlich konnte man ihre Züge erkennen; keine zeigte eine Spur von Furcht oder Aufregung; keine Wimper zuckte, als die Glut, welche sie nicht nur sahen, sondern bei ihrer Stellung auch schon fühlen mußten, ihre Glieder umwallte.« (Anonymus 1868: 76f.)

Die europäischen Beobachter mustern die Frauen und versuchen ihr Alter zu taxieren:

»Die Mehrzahl der Frauen war schon bejahrt zu nennen, einige hatten ganz weißes Haar, doch standen andere noch in der vollsten Lebenskraft. Wir nahmen Stellung vor dem dritten Gerüst, das der jüngsten und schönsten Wittwe gehörte.« (Anonymus 1868: 77)

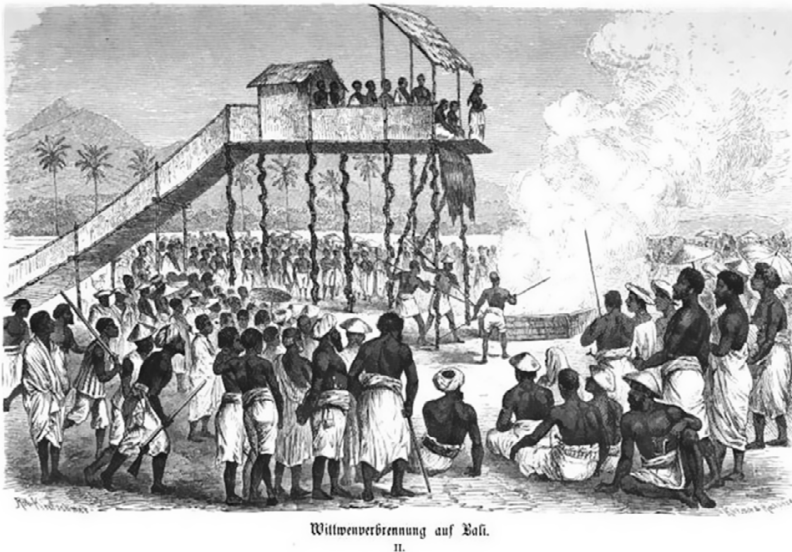
Der Erzähler ist ganz von der Ruhe, Besonnenheit und Willenskraft dieser opferbereiten Frau beeindruckt; er unterstellt ihr aber auch, dass ihr Verhalten nicht nur von »Pflichtgefühl und heiliger Begeisterung« kündigt, sondern auch darauf zielt, »den Beifall dieser Menge zu gewinnen« bzw. die Bewunderung der Volksmassen zu erregen (vgl. Anonymus 1868: 77 und 78); sein Fazit jedoch lautet: »(...) aber immerhin – welche außerordentliche Seelenstärke mußte dazu gehören, um bei dieser fürchterlichen Probe keinen Augenblick die königliche Würde zu verläugnen!« (Anonymus 1868: 78).

Der Erzähler beschreibt sodann den zeitaufwendigen Gang der rituellen Feierlichkeiten, insbesondere die langen Prozessionen mit den Opfergaben, welche in den Sarg des verstorbenen Herrschers gelegt werden. Er hätte gerne näheren Aufschluss über das rituelle Geschehen erhalten, doch: »Die Balinesen, die neben uns standen, schienen in die Mysterien des Kultes sehr wenig eingeweiht zu sein, und die buddhistischen Chinesen waren in diesen Dingen Laien wie wir« (Anonymus 1868: 78). Das Interesse des Erzählers wird schließlich ganz von den opferbereiten Frauen in Anspruch genommen, die auf ihren Gerüsten deutlich zu erkennen sind:

»Sie schienen in der That förmlich zur Schau gestellt zu werden. – Vor den Augen des Volks schmückten sie sich zum letzten Male auf dieser Erde, um den Gatten in einer anderen Welt würdig empfangen zu können. Dienerinnen – vielleicht waren es auch Freundinnen – salbten ihren Körper und ordneten ihnen die langen Haare (...). Zuwei-

len traten sie ganz nach vorn an den Rand des Gerüsts und führten einen mimischen Tanz aus (...). Die Bewegungen waren sehr gemessen und feierlich, aber unschön und automatisch.« (Anonymus 1868: 78)²⁶

Abbildung 2: Witwenverbrennung auf Bali



Quelle Abbildung © Illustration von W. Georgy und R. Kretschmer nach der Beschreibung einer Witwenverbrennung auf Bali von Anonymus; vgl. Anonymus 1968: 80/81

Schließlich glaubt der Erzähler auszumachen, dass sich die Frau auf dem ersten Gerüst, die eigentliche Königin-Witwe, von ihrem Sohn, dem Thronfolger von Klungkung, verabschiedet. Der Erzähler zeigt sich tief gerührt von dieser Szene und stellt zu seiner Erleichterung auch Anteilnahme bei den umstehenden einheimischen Zuschauern fest (vgl. Anonymus 1868: 79).

Zu guter Letzt wird der mit Opfergaben gefüllte Sarg des verstorbenen Dewa Agung entzündet, was zugleich auch Zeichen für die Frauen ist, sich bereit zu machen. Die letzten Augenblicke vor dem entscheidenden Sprung schildert der Erzähler folgendermaßen:

»Noch einmal wurde das Feuer geschürt und was noch übrig war von dürrer Holz, Oel und Reisig, in die Grube geworfen. Während der Zeit nahm die Wittve Abschied von ihrer Umgebung. Dann wurde über den Rand des Gerüsts eine breite Planke hinausgeschoben und von zwei Dienerinnen, welche auf dem inneren Ende derselben knie-

26 Auch Dubois erwähnt, dass die Frauen herausgeputzt werden und »a trance-like dance (*tandak*)« aufführen (Dubois, zit.n. Kraan 1985: 104).

ten, festgehalten. Die Königin trat mit sicherem Schritt auf das äußerste Ende der Planke und stand jetzt fast senkrecht über dem Feuer. Fester zog sie ihr weißes Gewand um den Leib. Dann legte sie die Hände vor der Brust wie zum Gebete zusammen und senkte das Haupt, auf das eine von hinten herantretende Frau eine Taube setzte. Tiefe Stille ringsumher. In atemloser Spannung schaute Alles empor (...). Aber nur wenige Sekunden währte die Spannung; ein kurzes Gebet, und ohne das geringste Schwanken zu zeigen, stürzte sich die Greisin in die Grube. Ein tausendstimmiger Aufschrei begleitete ihren Sprung. In demselben Augenblick dröhnten Gongs und Tamtams, Gesang und Geheul erschütterten die Luft, und unter wildem Jauchzen feuerten die Soldaten die Flinten ab. (...) Aus der aufstiehbenden Funkengarbe sah man erschreckt und mit wahrscheinlich halb versengten Flügeln die Taube aufflattern und das Weite suchen. Sie trug nach dem Glauben der Malaian die Seele der treuen Witwe gen Himmel.« (Anonymus 1868: 80f.)

Auf das erste Opfer erfolgt das zweite, bevor sich die weiteren Ereignisse in schneller Abfolge unmittelbar vor den Augen der europäischen Beobachter abspielen:

»Nun kam die dritte der Frauen an die Reihe, die Jüngste, vor deren Gerüst wir unseren Platz genommen hatten. Hier standen wir so nahe, daß wir ihre Gesichtszüge auf das Genaueste erkennen konnten. (...) Keine Spur von Furcht und Wehmuth, obgleich sie noch in der vollen Blüte der Jugend stand. Freudig entsagte sie Allem, was ihr das Leben noch bieten konnte, um ihrem Geliebten zu folgen. – Jetzt trat auch sie auf die Schwelle des Todes heraus und senkte das Haupt; die Taube wurde aufgesetzt – eine kurze Pause – und unter donnerndem Zuruf und Beifallsjubiläum stürzte sich das muthige Weib in die Grube, aus der wieder die Lohe emporschlug, weithin ihre Brände verspritzend. Das Unglaubliche war geschehen. Tief ergriffen wandten wir uns ab.« (Anonymus 1868: 82)

Unaufhaltsam ereignet sich das gleiche von Gerüst zu Gerüst, unumkehrbar vollzieht sich ein Opfer nach dem anderen:

»In kaum zwanzig Minuten hatte [sich] das entsetzliche Drama abgespielt. Sieben Wittwen hatten die Treue gegen ihren Gemahl durch den Tod besiegelt. Keine hatte gezaudert oder geschwankt, keine ein Zeichen von Furcht oder Widerstreben verrathen.« (Anonymus 1868: 83)

Allein: »(...) der Anblick des letzten Kampfes blieb verhüllt; mit dem Sprung in die Grube war alles Irdische den Augen der Zuschauer entzogen« (Anonymus 1868: 83). An dieser Stelle bricht der Erzähler ab: »Was weiter geschah, weiß ich nicht. Wir waren zu voll von dem Gesehenen und körperlich und geistig zu gebrochen, um noch länger verweilen zu können« (Anonymus 1868: 84).

Die Europäer verlassen den Verbrennungsplatz und eilen mit den abwandernden Zuschauern der Stadt entgegen; die Einheimischen scheinen mit dem, was sie gerade gesehen haben, zufrieden: »Es war fast, als ob die Leute nach einer gelungenen Vorstellung aus dem Theater kämen« (Anonymus 1868: 84). Der Rest ist rasch berichtet: Die Reisegesellschaft reitet noch am selben Tag nach Gianyar zurück und übernachtet dort erneut beim Chinesen Singakeh, was dem Erzähler Gelegenheit gibt, sich mit der Sitte

des Opiumrauchens vertraut zu machen und in einer äußerst bemerkenswerten Passage die gesellschaftliche Stellung der Chinesen in Südostasien mit der der Juden in Europa zu vergleichen (vgl. Anonymus 1868: 91). Im letzten Teil der Rückreise nach Kuta stellt der Erzähler Überlegungen an zu Palmwirtschaft²⁷, Bewässerungssystem, Viehbestand, Tierhaltung, Hahnenkampf und erneut über das Siri- bzw. Betelkauern, das er zum wiederholten Male verurteilt, da es seiner Einschätzung nach »auch das hübscheste Gesicht« entstellt (Anonymus 1868: 92–97). Am frühen Nachmittag ist die Reisegesellschaft zurück in Kuta. An einem Brunnen trifft unser Erzähler auf Einheimische, denen er von seinen Erlebnissen beim Sutti in Klungkung berichtet:

»In allerlei für Europäer ganz unmöglichen Stellungen kauerten und hockten sie vor mir und lauschten mit Aufmerksamkeit den in düftigem Malaiisch vorgetragenen Berichten, welche ich, der Fremdling, ihnen über ihr eigenes Land und die nationale Feier gab.« (Anonymus 1868: 99)

Auf diese Weise gibt der Erzähler dem Leser nochmals zu verstehen, dass er (der Erzähler *und* damit auch der Leser) Zeuge eines ganz außerordentlichen Schauspiels geworden ist. Und das, obwohl er als einfacher Schiffsjunge nur Gelegenheit hatte, vier Tage auf Bali an Land zu verbringen (vgl. Anonymus 1868: 100).

Bewertung des Berichts: Quellenkritik

Handelt es sich bei den hier wiedergegebenen Passagen nun um schöne Poesie oder um einen seriösen ethnographischen Bericht? Die Frage ist durchaus von einiger Relevanz, da es sich hier – um es nochmal zu betonen – nicht um eine Quelle unter vielen handelt, sondern um die mit Abstand ausführlichste Quelle über Frauenopfer auf Bali und die einzige deutschsprachige Quelle noch dazu.²⁸ Wie also schneidet diese Quelle ab, wenn man sie vor dem Hintergrund dessen analysiert, was ich eingangs als aktuellen Forschungsstand zum Thema Frauenopfer auf Bali in zehn Punkten vorgestellt habe?

Hier wäre zunächst auf die zahlreichen Übereinstimmungen zu verweisen: Diese Übereinstimmungen reichen vom Anlass des Opfers, über die Art des Opfertodes, bis hin zu den Einzelheiten der beschriebenen rituellen Ereignisse; außerdem betont unser Protagonist – wie alle anderen Beobachter – die Freiwilligkeit der Opferhandlung; und auch seine Angaben über die Anzahl der Opfer, die Menge der Zuschauer und die Atmosphäre während dieser Massenveranstaltung stimmen mit den Angaben überein, die andere Beobachter aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts liefern. Kurz und knapp: Die Übereinstimmungen berühren nahezu alle Punkte.

27 Der Erzähler begeistert sich für die Schönheit der Palme, insbesondere dort, wo sie einzeln oder in kleineren Gruppen steht; dagegen vermisst er an Palmenforsten »die echte Poesie des Waldes« (Anonymus 1868: 93).

28 Der Schweizer Zollinger und der Deutsche Friederich haben als Angestellte der holländischen Kolonialverwaltung ihre Berichte auf Niederländisch verfasst (vgl. Zollinger 1847 und Friederich 1959 [1849]).

Wenn überhaupt Abweichungen gegeben sind, dann allein im Bereich der Rhetorik²⁹: Während andere Beobachter in Bezug auf das Frauenopfer feststellen: »Nothing can be more savage« (Dubois, zit. n. Kraan 1985: 100), oder das Ritual als »awful butchery« (Zollinger, zit. n. Kraan 1985: 109) geißeln, hält unser Erzähler seinen Bericht fast gänzlich frei von wertenden Urteilen. Es gibt kaum einen anderen Augenzeugen, der sich so stark um eine sachliche Berichterstattung bemüht hätte; und es gibt kaum eine andere Quelle, die mit mehr Details über Frauenopfer auf Bali aufwarten könnte. Zugleich kennt der Text weniger Ambivalenz in Bezug auf die beobachteten Vorgänge, vielmehr dominiert verschiedentlich offene Bewunderung für den Heldenmut der weiblichen Opfer.

Möglicherweise ist in dieser offenen Bewunderung *ein* Grund dafür zu sehen, warum der Erzähler die Anonymität gewählt hat. Doch die Identität, die er andeutet, ist alles andere als überzeugend: Der Erzähler präsentiert sich dem Leser als junger Mann in Matrosentracht (»wollenes Hemd, segeltuchene Beinkleider und ein kegelförmiger indischer Strohhut«; vgl. Anonymus 1868: 32), der noch nie an »einer echt indischen Mahlzeit Theil« genommen haben will und deshalb die Speisen als »unerträglich stark gewürzt« empfindet, so dass ihm »schon beim ersten Bissen die Thränen in die Augen« treten (Anonymus 1868: 40); ja, er behauptet sogar, sich des nächtens davor geängstigt zu haben, dass eine der »Eidechsen«, die in großer Zahl an den Wänden saßen und unter der Decke klebten, auf sein Bett oder gar sein Gesicht fallen könnte (vgl. Anonymus 1868: 43). Zu der hier vorgestellten Person will so gar nicht passen, dass sie nicht nur des Englischen mächtig ist, sondern auch leidlich Malaiisch spricht (vgl. z. B. Anonymus 1868: 44, 47, 99), einen Exkurs über die Holländisch-Balinesischen Kriege aus dem Stehgreif halten kann (vgl. Anonymus 1868: 37 Fn.) und sich auch in Bezug auf das Thema Witwenverbrennung nicht nur als belesen erweist, sondern auch noch quellenkritische Überlegungen anstellen vermag:

»Nach früher gelesenen Berichten hatte ich mir von einem Sutti eine ganz falsche Vorstellung gemacht. Wahrscheinlich geschahen die Verbrennungen in den verschiedenen Theilen Ostindiens nicht auf dieselbe Weise; oft sind sie aber auch wohl von Reisenden geschildert worden, welche dem Vorgange nicht selbst als Augenzeugen beiwohnten, sondern nach Hören sagen und halb verstandenen Erzählungen der Eingeborenen berichteten.« (Anonymus 1868: 69)

An Passagen, wie der eben zitierten, wird die – für die damalige Zeit sicherlich – außergewöhnliche Bildung deutlich, die der Erzähler genossen haben muss; sie zeigt sich auch darin, dass er mit seinen Beobachtungen vor Ort äußerst selten klaren Irrtümern aufsitzt: So glaubt er etwa, auf dem Weg nach Klungkung durch Wälder gekommen zu sein, »in denen Affen und Papageien ihr Wesen trieben« (Anonymus 1868: 92), oder er beklagt eine so starke nächtliche Abkühlung in Gianyar, dass sich am Morgen »das Kokusnußöl

29 Auffällig sind bestimmte Motive, die bei der Beschreibung des Sutti beständig wiederkehren: Der Sohn verabschiedet sich von der opferbereiten Mutter, der Erzähler gewahrt eine junge und sehr schöne Frau, deren heldenhaften Opfertod er mit besonderer Anteilnahme verfolgt etc. Diese Motive stellen nicht die Glaubwürdigkeit der Quelle infrage, sondern rufen lediglich in Erinnerung, dass sich jeder Bericht gewisser rhetorischer Figuren bedient. Zu Rhetorik und Konvention ethnographischer Texte, vgl. Gottowik 1997: 174–204; vgl. auch Gottowik 1998 und 2004.

in sämtlichen Lampen gefroren fand« (Anonymus 1868: 89).³⁰ Häufiger ist zu beobachten, dass der Erzähler die Schwierigkeiten des Geländes übertreibt, um die Strapazen der Reise stärker hervorzuheben: So verwandelt sich unter seiner Feder die leicht ansteigende Landschaft, die sich zwischen der Küste und Gianyar erstreckt, in ein »Hochland«, wo er »die Herrlichkeit der tropischen Gebirgsnatur« bewundert (vgl. Anonymus 1868: 48); und von Gianyar nach Klunkung führt ihn der Weg »über Berg und Thal in das Hochgebirge hinein«, wo es eigentlich nur tief eingeschnittene Flusstäler bzw. Schluchten gibt.

Viel auffälliger an der Beschreibung der balinesischen Verhältnisse ist das Fehlen jeglicher Rassismen. Der Erzähler hängt zwar einem evolutionistischen Weltbild an, was an verschiedenen Formulierungen deutlich wird: Er wähnt sich zum Beispiel auf Bali in »einem uncivilisierten Lande« (Anonymus 1868: 38), spricht von »halbwilden malaiischen Frauen« (Anonymus 1868: 84), glaubt Indien von einer »tiefer stehenden Menschenrasse« bevölkert (Anonymus 1868: 50) und zeigt sich davon überzeugt, dass die chinesische Kultur »bedeutend höher steht als die balinesische« (Anonymus 1868: 54); mit anderen Worten: »Die Chinesen stehen ohne Zweifel auf einer höheren Kulturstufe als die Malaien der hinterindischen Inseln (...)« (Anonymus 1868: 91).

Doch dieses evolutionistische Schema, das im Wesentlichen dem Zeitgeist geschuldet ist, kann ihn nicht davon abhalten, sich in der Begegnung mit konkreten Personen vor Ort von diesen beeindruckt zu zeigen: von der Gastfreundschaft der Chinesen, dem Glück eines chinesisch-balinesischen Ehepaares oder den freigeistigen Überlegungen eines balinesischen Gesprächspartners (vgl. Anonymus 1868: 54, 55 und 90). Kurz und knapp: Dieser überdurchschnittlich gebildete und für seine Zeit ungewöhnlich aufgeschlossene Anonymus hat einen Bericht mit unzähligen landes- und völkerkundlichen Details über Bali vorgelegt, die Mitte des 19. Jahrhunderts (1850/1868) noch nicht Bestandteil des ethnographischen Wissensbestandes waren. Die Beschreibung der Verhältnisse vor Ort setzt mit anderen Worten detaillierte Lokalkenntnisse *unabdingbar* voraus, und zwar in einem Maße, das weit über das hinausgeht, was man in vier Tagen vor Ort in Erfahrung hätte bringen können. Es muss sich demnach bei unserem Erzähler um einen Reisenden handeln, der sich längere Zeit auf Bali oder Java aufgehalten hat oder mit der Situation in diesem Teil Ostindiens eingehend vertraut machen konnte.

Darüber hinaus deutet meines Erachtens vieles darauf hin, dass der Erzähler tatsächlich Augenzeuge einer Witwenverbrennung geworden ist. Dafür sprechen die zahlreichen Details, die er anführt und die das Bild, das andere Beobachter von diesem Ritual gezeichnet haben, in vielfältiger Hinsicht ergänzen, ohne mit einem einzigen dieser Bilder ganz identisch zu sein. Mit anderen Worten: Fast alle Angaben, die besagte Quelle macht, sind anschlussfähig an die anderen Berichte, zeigen jedoch eine eigene unverwechselbare Handschrift.

30 Westlich der Wallace-Linie, die bekanntlich zwischen Bali und Lombok verläuft, gibt es keine Papageien, und es friert nachts nicht auf Bali – jedenfalls nicht in Gianyar. Das Missverständnis beruht darauf, dass Kokosnussöl zu denjenigen Fetten gehört, die bei Zimmertemperatur einen festen Zustand aufweisen, d.h. sich in den Tropen bereits beim Absinken der nächtlichen Temperaturen verfestigen.

Entscheidend für die Authentizität der Quelle dürfte zudem sein, dass zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Quelle im Jahre 1868 von den fünf Quellen, die es über Witwenverbrennungen auf Bali gibt, die beiden wichtigsten noch gar nicht erschienen waren: Helms' Beschreibung einer Witwenverbrennung in Gianyar ist Teil seiner Lebenserinnerungen, die erst 1882 erschienen sind, und Dubois' Beschreibung einer Witwenverbrennung in Badung findet sich in einem privaten Briefwechsel, der – meines Wissens – erstmals auszugsweise von Kraan 1985 veröffentlicht wurde.³¹ Zum genannten Zeitpunkt liegen lediglich die Darstellungen von Oosterwijck, Zollinger und Friederich vor: Doch unser Erzähler geht in der Beschreibung vieler Details weit über die genannten Augenzeugen hinaus, während andere Details, die z.B. Friederich anführt, in der anonymen Quelle fehlen: Bei unserem Erzähler gibt es keine Tür zur Planke, diese ist nicht geölt, die Frau springt nicht erst dann, wenn die Taube auffliegt, sondern sie springt, und erst dann fliegt die Taube auf etc.

Von daher finden sich zwar zahllose Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen, auch zeitlich dicht aufeinanderfolgenden Quellen, doch ist die anonym erschienene Quelle eigenständig genug, um als reale Beschreibung gelten zu können. Und jetzt lege ich mich fest: Es handelt sich bei dieser Quelle meiner Meinung nach weder um ein Plagiat noch um eine Kompilation des seinerseits bereits vorhandenen Wissens und schon gar nicht um einen fiktiven Reisebericht, sondern um eine authentische Quelle. Letzte Gewissheit kann es allerdings erst geben, wenn die Identität ihres Verfassers offengelegt ist – was im nächsten Kapitel geschehen soll.

Gleichwohl bleibt zu fragen, warum diese Quelle an der Stelle erschienen ist, an der sie erschienen ist. Sie wurde – wie eingangs ausgeführt – von Hermann Masius herausgegeben, der sich als Pädagoge in vielen seiner vorwiegend naturkundlichen Publikationen mit bildungspolitischen Ambitionen an die Jugend gewandt hat. In einer Passage, die so gar nicht zum Stil unseres Erzählers passt, vielmehr starken pädagogischen Impetus erkennen lässt, wird deutlich, warum Masius einen Text über die balinesische Witwenverbrennung in die »Mußestunden« aufgenommen hat. Dort heißt es:

»Man mag über die Sitte der Sutti's sagen und denken was man will, der Heroismus und die Entschlossenheit, mit welcher diese Frauen in den freiwillig erwählten Opfer tod gingen, hatten etwas Großartiges. Sie gaben dem grausigen Ereignis eine höhere Weihe. Bewundernd verzeichnet die Geschichte die That des Curtius, der sich, um die Vaterstadt zu retten, in den feurigen Schlund stürzte. Hat denn jener Römer, dessen Name unsterblich geworden ist, einen höheren Muth und mehr Seelenstärke gezeigt als diese sieben einfachen Weiber, die ihr Leben um einen freilich weit geringeren Preis dahingaben? Ehre solcher treuen Pflichterfüllung, die vor dem höchsten Opfer nicht zurückbebt (...).« (Anonymus 1868: 84)

In dieser Passage klingt ein Pathos an, das für den anonymen Verfasser unserer Quelle völlig untypisch und für heutige Leser nur schwer erträglich ist. Der Verweis auf den Curtius, der sich nicht in ein Feuer, sondern mit Pferd und Rüstung in eine Erdspalte stürzte,

31 Die Briefe, in denen Dubois von einer Witwenverbrennung berichtet, liegen im Algemeen Rijksarchief in Den Haag. Es ist das Verdienst von Helen Creese, den Nachlass von Dubois aufgearbeitet und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben (vgl. Creese 2016).

verdeutlicht jedoch, warum ein Bericht über eine Witwenverbrennung auf Bali in einem deutschsprachigen Jahrbuch für Jugendliche erscheint. Dem Herausgeber und vielleicht auch dem Verlag, in dem die »Mußestunden« publiziert wurden, geht es eigentlich nicht um Witwenverbrennung oder Frauenopfer – und um Bali schon gar nicht, sondern es geht ihnen um den Tod, der um vermeintlich höherer Werte auf sich genommen wird: für den Gatten, den König, die Nation, das Vaterland. Am Vorabend des Deutsch-Französischen Krieges (1870–72) ist die allegorisch verbräunte Aufforderung zu einer Gefolgschaft bis in den Tod jedoch keine harmlose Parole.

Ironie der Geschichte: Von den »Mußestunden« sind nur zwei Bände (1868 und 1870) erschienen, danach wurde die Reihe wegen Erfolgslosigkeit eingestellt. Und unser Bericht vergessen.

Wer ist der Verfasser?³²

Da es sich, wie die bisherigen Ausführungen zeigen sollten, bei unserem Bericht über eine Witwenverbrennung auf Bali um einen der ganz wenigen Augenzeugenberichte handelt, wäre es nicht zuletzt hinsichtlich der Verifizierung dieser These interessant zu wissen, wer denn eigentlich der Verfasser dieses Berichts ist. Um diese Frage zu beantworten, lag es nahe, zunächst den Friedrich Brandstetter Verlag zu kontaktieren, um in Erfahrung zu bringen, ob sich im Archiv dieses Verlags der Briefwechsel zwischen dem Herausgeber der »Mußestunden«, Hermann Masius, und unserem anonymen Autor erhalten hat. Aus diesem Briefwechsel müsste die Identität des Autors hervorgehen.

Der genannte Verlag existiert leider nicht mehr, und eine Nachfrage beim Sächsischen Staatsarchiv Leipzig ergab, dass die Mitgliedschaft des Friedrich Brandstetter Verlags im Börsenverein bereits 1963 erloschen ist, nachdem ein Brief an die Inhaber des einst in der Leipziger Stephanstraße ansässigen Verlags, die Herren Walter und Gerhard Brandstetter, mit dem Vermerk »verstorben« retourniert wurde.³³ Eine weitere Nachfrage beim Sächsischen Staatsarchiv erbrachte die Information, dass rund 80 Prozent des Graphischen Viertels in Leipzig im Zweiten Weltkrieg zerstört wurden und von den dort angesiedelten Verlagen nur noch fragmentarische Überlieferungen erhalten geblieben sind.³⁴ Von daher besteht offenkundig wenig Hoffnung, unter der oben genannten Adresse des Friedrich Brandstetter Verlags noch fündig zu werden.

Der nächste Versuch, den Namen unseres anonymen Autors in Erfahrung zu bringen, zielte auf den Herausgeber, Hermann Masius, der seinen Nachkommen möglicherweise persönliche Unterlagen hinterlassen hat, denen die gewünschte Information hätte

32 Für Unterstützung bei der Recherche danke ich Dr. Arndt Engelhardt, Simon Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur in Leipzig, Dr. Petra Martin, Museum für Völkerkunde in Dresden, Dr. Kai Kähler, Historisches Museum Bremerhaven, Bastian Romberg, Bremen, und Sophia Marek, Institut für Ethnologie in Frankfurt a.M. Ausserdem möchte ich mich nochmals sehr herzlich bei allen Personen bedanken, die nachfolgend namentlich genannt werden. Ohne ihre Unterstützung wäre dieses Projekt nicht zum Abschluss gelangt.

33 Schreiben von Marion Bähr, Sächsisches Staatsarchiv Leipzig, vom 4. Mai 2004.

34 Email von Marion Bähr, Sächsisches Staatsarchiv Leipzig, vom 4. Juni 2004.

entnommen werden können. Doch leider auch hier eine Enttäuschung. Einer Publikation der »Sächsischen Akademie der Wissenschaften« (1930: 230) zufolge hat ein Sohn Marius' den Nachlass seines Vaters verbrannt. Damit verlieren sich auch hier die Spuren.

Im Verlauf meiner Recherchen war sehr schnell die Vermutung (»Anfangsverdacht«) aufgekommen, dass es sich bei unserem Anonymus um Friedrich Gerstäcker (1816–1872) handeln könnte, dem Autor von Abenteuergeschichten und Reiseerzählungen, der von 1849 bis 1852 eine Weltreise unternommen hat, in deren Verlauf er auch in den indomalaiischen Archipel gelangt war. In diesem Fall bot es sich an, den ersten Vorsitzenden der Friedrich Gerstäcker-Gesellschaft mit Sitz in Braunschweig, Thomas Ostwald (2007), hinsichtlich der Autorschaft des fraglichen Textes zu kontaktieren. Da Ostwald mit dem Werk Gerstäckers bestens vertraut ist, müsste es für ihn ein Leichtes sein, auf der Grundlage einer Textprobe zu entscheiden, ob der Genannte als Autor in Frage kommt. Seine Antwort auf eben diese Frage lautet folgendermaßen: »Mit absoluter Sicherheit handelt es sich dabei um keinen Gerstäcker-Text, weder passt der Stil zu Gerstäcker, noch die geschilderte Art des Inhaltes – alles ist völlig untypisch und schließt eine Urheberschaft Gerstäckers für mich absolut aus (...).«³⁵

Unter dem Eindruck dieser Antwort wanderte das vorliegende Manuskript in die sprichwörtliche Schublade – aus der ich es erst 15 Jahre später wieder hervorgeholt habe.

Es ist mir – wie ich einräumen muss – schwergefallen, mich damit abzufinden, dass Gerstäcker nicht der gesuchte Autor sein soll. Es hätte alles gepasst:

- Gerstäcker war als Verfasser von Reisebeschreibungen und Abenteuererzählungen vor allem bei jugendlichen Lesern beliebt, was die Veröffentlichung seines Berichts in einem Almanach »für die reifere Jugend« erklärt hätte;
- Gerstäcker vertrat freiheitlich-republikanische Ansichten und war gegenüber dem Kolonialismus kritisch, gegenüber dem Missionswesen sogar ablehnend eingestellt³⁶ – alles Eckpunkte einer politischen Haltung, die auch den Autor des fraglichen Textes kennzeichnen;
- Gerstäcker gilt als Verfasser »völkerkundlicher Romane« (Plischke 1951), an denen vor allem sein erzählerisches Talent hervorgehoben wird: »Seine Schilderungen, besonders des zeit- und lokalgeschichtlichen Hintergrundes, sind treffend und literarisch gelungen dank menschlicher Anteilnahme und scharfer Beobachtung, die zunehmend durch das Studium ethnographischer und landeskundlicher Literatur ergänzt und unterbaut wurde« (Lenz 1964: 324) – alles Aussagen, die auch auf unseren anonymen Autor zutreffen.
- Und der sicherlich wichtigste Punkt: Gerstäcker hat tatsächlich den indonesischen Archipel bereist, ja er ist südlich von Bali, gewissermaßen in Sichtweite zu »Bali Kotta«, an der genannten Insel vorbeigesegelt und hätte sie durchaus zwischen Mitte

35 Email von Thomas Ostwald vom 14. Juli 2004.

36 Gerstäckers ablehnende Haltung zur Missionierung wird beispielsweise in folgendem Zitat deutlich: »Ich bin auch überzeugt, daß die christliche Religion die Eingeborenen nicht besser machen würde, ja nicht besser machen könnte, als sie sich jetzt in ihrem ganzen Leben und Handel erweisen; sie sind friedlich, fromm, gastfrei und ehrlich – (...) und die christliche Religion könnte von ihnen nicht mehr verlangen (Gerstäcker 1854: 224).

Oktober 1851 und Anfang November 1851 besucht haben können. – Dass er es nicht getan hat, daran lässt sein Reisetagebuch jedoch keinen Zweifel.

Für jemand, der seinen Fuß nie auf die Insel Bali gesetzt hat, war Gerstäcker erstaunlich gut über die dortigen Verhältnisse unterrichtet. Im vierten Band seines Reisetagebuchs, der die Überfahrt von Sydney nach Batavia, seinen Aufenthalt auf Java und die Rückfahrt nach Bremerhaven behandelt, bezieht er sich in einer längeren Passage auf den im Juli 1849 beendeten dritten holländisch-balinesischen Krieg. So heißt es in einem Eintrag von Anfang Januar 1852:

»Bali, die Nachbarinsel Javas, hat jetzt nach langem Kampf die Oberherrschaft Hollands, besonders durch einen ihrer Häuptlinge, den Rajah Kassiman, anerkannt, sonst aber halten die verschiedenen Rajahs die Insel noch in uneingeschränktem Besitz und unter ihrer Regierung, unter ihren Gesetzen.« (Gerstäcker 1854: 390)

Tatsächlich hat Raja Kasiman, Repräsentant des Königreichs Badung, in Vertretung des altersschwachen Dewa Agung Putra II einen Friedensvertrag mit Holland ausgehandelt, der die Königreiche Buleleng und Karangasem der Oberherrschaft der Holländer unterstellt, die Unabhängigkeit aller anderen sieben balinesischen Königreiche jedoch unangetastet lässt (vgl. Agung 1991: 108).³⁷ Im Anschluss an diese Ausführungen erzählt Gerstäcker noch eine Anekdote, die die Vergeblichkeit der christlichen Missionierung auf Bali veranschaulichen soll, um dann mit der folgenden, etwas holprig formulierten Information aufzuwarten:

»In Bali sind noch in letzter Zeit ihre alten Menschenopfer vorgekommen – so stürzten sich bei der Verbrennung der Leiche des letztgestorbenen Rajah sieben seiner Frauen freiwillig in die Flammen.« (Gerstäcker 1854: 395)

Es folge noch der Hinweis, dass die holländische Regierung den betroffenen Frauen anbietet, sie unter ihren Schutz zu stellen: »Dieser angebotene Schutz ist aber freilich bis jetzt noch nicht benutzt worden« (Gerstäcker 1854: 396).

Gerstäcker war demnach – aus welcher Quelle auch immer – unterrichtet über den Tod des Dewa Agung Putra II, seine Bestattung und die sieben Frauen, die ihm in den Tod gefolgt sind. Das ist insofern bemerkenswert, als in den historisch-ethnographischen Publikationen, die bis zum heutigen Tag erschienen sind, über diese Ereignisse fast nichts zu finden ist. Selbst in Bezug auf das Todesjahr des genannten Rajas schwanken die Angaben zwischen 1849, 1850 und 1851, und Details zu seiner Bestattung fehlen völlig.³⁸ Eine genaue Datierung seines Todes und seiner Bestattung erlaubt nunmehr die

37 Gerstäcker greift in einer Erzählung mit dem Titel »Der Balinese« die historischen Ereignisse noch einmal auf, insbesondere auch das Gerücht, dass Dewa Agung Putra II, auch Dewa Argo genannt, keines natürlichen Todes gestorben ist, sondern von den Holländern vergiftet wurde (vgl. Gerstäcker 1860: 249–313).

38 Als Todesjahr von Dewa Agung Putra II nennt Hanna 1849, Wiener 1850 und Creese 1851 (vgl. Hanna 2016: 142, Wiener 1995: 224 und Cresse 2016: 577, Fn. 12); Vickers zufolge sind die exakten Daten seiner Herrschaft und damit auch seines Todes unbekannt (vgl. Vickers 1982: 493).

eingangs vorgestellte anonyme Quelle: Dewa Agung Putra II ist am 18. August 1850 bestattet worden, nachdem er sechs Monate vorher, also im Februar 1850 gestorben ist.

Diese Daten sind ernst zu nehmen. Denn im Verlauf meiner weiteren Recherchen bin ich auf der Grundlage dieser Daten auf eine Passage in der Literatur gestoßen, die sich ebenfalls auf die Bestattung des Dewa Agung Putra II inklusive Frauenopfer bezieht. Diese Passage findet sich in einer von Peter Johann Trusen 1855 veröffentlichten Publikation mit dem etwas langen Titel »Die Leichenverbrennung als die geeignetste Art der Todtenbestattung oder Darstellung der verschiedenen Arten und Gebräuche der Todtenbestattung aus älterer und neuerer Zeit.« Und sie beginnt mit den folgenden zwei Sätzen:

»Auch in Ostindien ist die Leichen-Verbrennung mit allen den Gräuelszenen des Selbstverbrennens der hinterbliebenen Wittwen, wie bei den Hindu's, gebräuchlich. Noch am 18. August 1850 sahen dies deutsche Reisende bei der feierlichen Ceremonie der Leichen-Verbrennung des Dewa-Argo, Oberpriesters und Rajahs von Klungkong, auf der Insel Berli [!].« (Trusen 1855: 306)

Am Ende seiner Ausführungen über die Einäscherung des Rajas von Klungkung benennt der Autor die Quelle, aus der er seine Informationen bezieht – nicht zuletzt auch hinsichtlich der deutschen Reisenden, die bei dieser Einäscherung zugegen gewesen sein sollen. Als Quelle gibt er an: »Ausz. 1852, 10.«.

Die bibliographischen Angaben stehen für »Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker«, das vom Cotta Verlag in Stuttgart von 1828 bis 1893 herausgegeben wurde, und verwiesen wird auf die Ausgabe dieser Zeitung vom 12. Januar 1852. Tatsächlich findet sich darin ein Artikel mit dem Titel »Die Verbrennung der Leiche des Dewa Argo, Oberpriesters und Rajahs von Klungkong auf der Sunda-Insel Bali«, die »von einem Augenzeugen, Volontair auf einem Bremer Kauffahrteischiffe« verfasst wurde (vgl. Anonymus 1952: 39–40).³⁹

Bei der Durchsicht dieses Artikels wird rasch deutlich, dass es sich um die gleichen Personen handelt, die auch in der eingangs vorgestellten anonymen Quelle auftreten, und diese Personen die gleiche Reiseroute wählen, um einer Witwenverbrennung in Klungkung beizuwohnen. Sie brechen in »Balikota« auf, übernachten in Gianyar und kommen am darauffolgenden Tag zeitig in Klungkung an, wo sie Augenzeuge der folgenden Szene werden:

»Eine von den Weibern nach der andern ging dann auf das äußere Ende der Planke hinaus, verrichtete noch ein kurzes Gebet und sprang dann ohne Besinnen in die Flammen, während eine ihnen auf den Kopf gesetzte Taube, sobald sie in die Gluth kamen, davon flog, und nach der religiösen Ansicht der Malayen ihre Seele gen Himmel trug. Kein Schrei ließ sich hören, und in höchstens 5 Minuten waren sieben menschliche Wesen, die wir noch eben wohl und munter gesehen, deren Stimmen wir gehört hatten – Asche.« (Anonymus 1852: 40)

39 Auf den genannten Artikel verweisen auch Tageszeitungen, so z.B. die *Bamberger Zeitung* vom 8. Februar 1852 und der *Baiersche Eilbote* vom 20. Februar 1852.

Die Übereinstimmungen zwischen den beiden Berichten sind offenkundig und reichen vom Ablauf der Zeremonie über die gefasste Haltung der Frauen bis hin zur Taube, die die Seele der Opfer gen Himmel trägt. Doch es gibt auch Unterschiede zwischen den Berichten etwa hinsichtlich der Dauer, in der sich »das entsetzliche Drama« abspielt: Aus »kaum zwanzig Minuten« werden »höchstens 5 Minuten«, und es ist auch keine Rede mehr davon, dass »ein tausendstimmiger Aufschrei« den Sprung der Frauen begleitet und »Gongs und Tamtam, Gesang und Geheul« erklingen, sondern es wird Stille heraufbeschworen: »Kein Schrei ließ sich hören (...)« – zumindest nicht aus dem Mund der sich opfernden Frauen.

Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass auch der Autor des zweiten Berichts darum bemüht ist, seine Beschreibung der Ereignisse von Werturteilen möglichst frei zu halten. Er deutet Schwierigkeiten an, sich mit fremden Speisen und Gerüchen zu arrangieren und mokiert »Unarten« im Betragen selbst hochgestellter Persönlichkeiten, die ihm »ächt malayisch« vorkommen. Doch darüber hinaus ist er – wie auch der Autor des ersten Berichts – frei von jedem Dünkel gegenüber den Menschen, denen er vor Ort begegnet.

Dass es sich um den gleichen »Ausflug in das Innere der Insel Bali« handelt, daran kann es keinen Zweifel geben. Doch ist es auch der gleiche Autor, der diesen Ausflug beschreibt?

Da keine anderen westlichen Augenzeugen bei dieser Witwenverbrennung zugegen waren, kommen nur die fünf Personen unserer buntgewürfelten Reisegruppe als Autoren in Frage. Und von diesen fünf Personen wiederum nur zwei als Autoren eines deutschsprachigen Berichts: der Kapitän des Bremer Kauffahrteischiffs und sein junger Begleiter, der dem Leser wahlweise als »Schiffsjunge«, »Volontair« oder »Kajütwärter« vorgestellt wird. Wer von den beiden war's?

Um diese Frage zu beantworten, habe ich mich mit dem Literaturarchiv in Marbach in Verbindung gesetzt, wo der Nachlass des Cotta-Verlags verwahrt wird. Meine Anfrage zielte darauf, ob Briefwechsel erhalten geblieben sind zwischen Dr. Eduard Widenmann, Redakteur von Cottas »Das Ausland«, und Autoren, die in der genannten Zeitschrift publiziert haben (Email vom 16. Dezember 2021). Bereits am darauffolgenden Tag (17. Dezember 2021) erhielt ich Antwort von Herrn Prof. Dr. Helmuth Mojem:

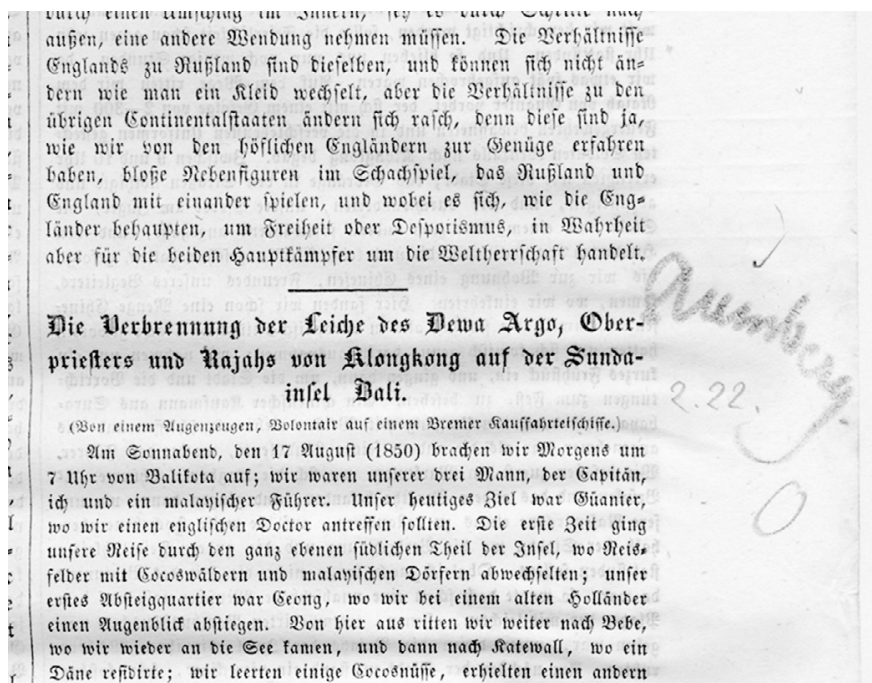
Sehr geehrter Herr Prof. Gottowik,

leider verwahren wir in unserem Archiv nur die Korrespondenz des Verlags, nicht aber die Redaktionskorrespondenz der einzelnen Zeitschriften. Insofern muss ich leider Fehlanzeige melden. Der Verfasser des von Ihnen genannten Beitrags ist jedoch über das Redaktionsexemplar der Zeitschrift identifizierbar, das bei uns vorhanden ist, denn dort wurden die Namen der Beiträger handschriftlich hinzugesetzt. Es handelt sich um einen gewissen Rumberg; mehr ist von ihm leider nicht bekannt und es ist auch sein einziger Beitrag zum »Ausland« geblieben. Es tut mir leid, dass ich Ihnen nichts Besseres antworten kann.

Mit freundlichen Grüßen
Helmuth Mojem

Da sich über eine Person mit dem Namen Rumberg nichts Passendes im Internet finden ließ, bat ich Herrn Mojem, mir den handschriftlichen Zusatz per Scan zuzusenden, was er denn auch umgehend tat:

Abbildung 3: Ausschnitt aus »Das Ausland« vom 12. Januar 1852



Quelle Abbildung © »Das Ausland« vom 12. Januar 1852 mit dem handschriftlichen Vermerk »Rumberg«; Cotta-Archiv, Deutsches Literaturarchiv Marbach

Weitere Recherchen führten dann zu einem gewissen Romberg, von dem folgendes bekannt ist: Heinrich Wilhelm Ludwig Romberg wurde als Sohn eines evangelischen Kirchenrats (Oberkonsistorialrats) 1833 in Bromberg, Posen, geboren und wuchs dort als ältestes von zehn Geschwistern auf. Im Zuge der Märzrevolution von 1848 brach er seine gymnasiale Ausbildung ab und begann eine seemännische Laufbahn auf einem Handelsschiff (Kaufahrteischiff). Im Herbst 1849 heuerte er auf der Bark »Herder« der Bremer Reederei D.H. Wätjen & Co. an, auf der ihm Kapitän Johann Friedrich von Hagen die Möglichkeit einräumte, sich in Nautik, Mathematik und Naturwissenschaften weiterzubilden. Bis Juni 1854 blieb Romberg auf diesem Schiff und gelangte so nach Ostindien, Australien und China, anschließend fuhr er bis Mai 1855 mit dem Segelschiff »Joseph Haydn« auf Walfang in die Südsee. Nach seiner Rückkehr besuchte er die Seefahrtsschule in Bremen, studierte an der Technischen Hochschule Hannover und der Universität

Berlin und wurde 1859 in Jena promoviert.⁴⁰ Im Anschluss arbeitete er als Lehrer an der Seefahrtsschule in Bremen, die er von 1892 bis 1897 als Direktor leitete.

Von besonderem Interesse für die vorliegende Untersuchung ist folgende Passage, die wie alle vorangestellten Informationen dem Werk »Bremische Biographie des 19. Jahrhunderts« (1912) entnommen ist:⁴¹

»Neben seiner Lehrtätigkeit fand R. eine besondere Freude an schriftstellerischen Arbeiten. Schon von seinen Seereisen als Schiffsjunge und Matrose wußte er anschauliche Schilderungen an Zeitschriften einzusenden, die für einen jugendlichen Leserkreis bestimmt waren.« (Schilling 1912: 415)

Romberg publizierte darüber hinaus in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften und war auch Autor einer Monographie über seerechtliche Fragen, die unter dem Titel »Das Straßenrecht auf See« (1870) erschienen ist.⁴² Schließlich trat er 1897 in den Ruhestand und beschäftigte sich bis zu seinem Tod im Jahr 1906 mit der Aufzeichnung von Lebenserinnerungen und philologischen Studien (vgl. Schilling 1912: 414–415).⁴³

Natürlich wäre es wünschenswert, die im letzten Satz angesprochenen Lebenserinnerungen einzusehen, und eine entsprechende Anfrage habe ich bereits an das Bremer Staatsarchiv gerichtet. Doch ganz unabhängig vom Ergebnis weiterer Recherchen kann der vorliegende »Fall« aufgrund einer erdrückenden Anzahl von Indizien bereits jetzt als gelöst angesehen werden. Der abschließende Befund lautet folgendermaßen:

Der anonym veröffentlichte Bericht über eine Witwenverbrennung auf Bali wurde von Heinrich Wilhelm Ludwig Romberg (1833–1906) verfasst. Romberg war im Alter von 17 Jahren als Schiffsjunge nach Bali gelangt und wurde dort Zeuge der Bestattung von Dewa Agung Putra II und sieben Frauen, die ihm am 18. August 1850 in den Tod folgten. Von diesen Ereignissen verfasste Romberg einen zweiseitigen Augenzeugenbericht, der in der Zeitschrift »Das Ausland« am 12. Januar 1852 veröffentlicht wurde – also zu einem

40 Die von Romberg eingereichte Dissertationsschrift trägt den Titel »Die physikalischen Hilfsmittel der Nautik«. Mit Datum vom 30. Juli 1859 wurde ihm der Dokortitel zuerkannt (Schreiben von Stefan Gerber, Archiv der Universität Jena, vom 17. Januar 2022).

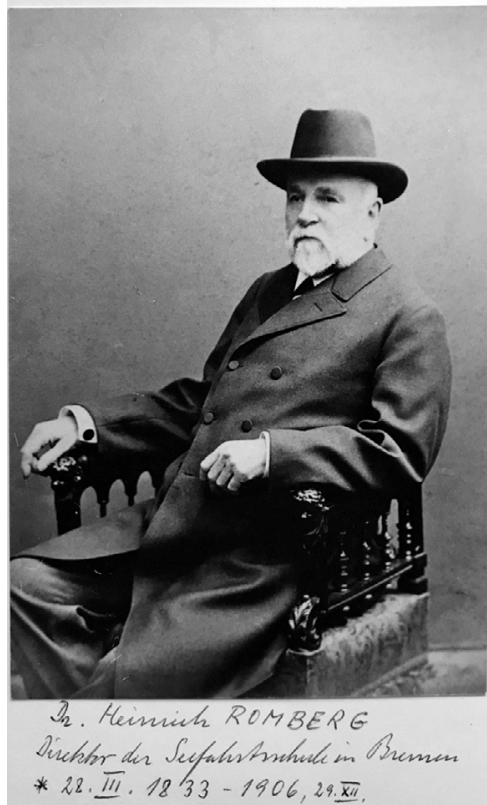
41 Der Artikel über Heinrich Romberg wurde von Carl Schilling (1857–1932) verfasst, der Romberg 1897 im Amt des Direktors der Seefahrtsschule Bremen folgte.

42 Romberg ist vermutlich auch der Autor eines Augenzeugenberichts von einem Vorfall mit der Bark »Herder« in pazifischen Gewässern, der von der Weser-Zeitung am 5. Juni 1886 veröffentlicht wurde (zit.n. Pawlik 2008: 384). Diesem Bericht zufolge befindet sich das genannte Schiff am 16. Juli 1850 auf der Reise von Hongkong nach Lombok, der östlichen Nachbarinsel von Bali. Vor der Insel St. Andreas, nördlich von Papua-Neuguinea gelegen, wird es von Eingeborenen mit ihren Kanus eingeholt, deren friedliche Absicht die gefechtsbereite Mannschaft erst im allerletzten Augenblick erkennt. Der literarisch ansprechende Text ist von einem leicht ironisierenden Unterton durchzogen – die beiden Geschütze am Heck werden dem Koch anvertraut – und zugleich aus einer philanthropischen Grundhaltung heraus verfasst – die an Bord gelassenen Insulaner führen sich »tadellos« auf und bereiten der Mannschaft »ein paar so unterhaltende Stunden«. Nach Abschluss eines lebhaften Tauschhandels wenden sich die Insulaner wieder »dem Lande zu, während unser Schiff, unter dem Jubel unserer braunen Freunde die Kanonen abfeuernd, seinen Kurs weiter steuerte«.

43 Ein Nachruf auf Romberg ist am 30. Dezember 1906 in der Weser-Zeitung erschienen, eine Todesanzeige am 31. Dezember 1906 in der gleichen Zeitung.

Zeitpunkt, als der jugendliche Autor noch die Weltmeere bereiste. Nach seiner Rückkehr und dem Abschluss seines Studiums arbeitete Romberg als Lehrer an der Seefahrtsschule in Bremen und veröffentlichte 1868 – also zu einem Zeitpunkt, als er längst promoviert war – einen zweiten, literarisch deutlich ambitionierteren Text über die von ihm beobachtete Witwenverbrennung auf Bali. Bei den beiden genannten Texten handelt es sich um seltene Augenzeugenberichte, die den aktuellen Forschungsstand bereichern. Vor allem der zweite Bericht ist ethnographisch bedeutsam, da Romberg detaillierte Beschreibungen dieses Ereignisses liefert und es ihm gelingt, diese Beschreibungen – für die damalige Zeit besonders bemerkenswert – weitgehend von persönlichen Werturteilen freizuhalten.

Abbildung 4: Dr. Heinrich Romberg, Direktor der Seefahrtsschule in Bremen



Quelle Abbildung © Das Foto wurde freundlicherweise von Florian Karsch, Hamburg, zur Verfügung gestellt

Zwei Briefe

Die Lebenserinnerungen, an denen Heinrich Romberg zuletzt gearbeitet hat, finden sich leider nicht im Staatsarchiv Bremen. Dort lagern allerdings zwei Briefe des Genannten, die beide unter der Signatur StAB 7,500-70 geführt werden (Email von Jasper Dräger, Staatsarchiv Bremen, vom 10. Januar 2022). Die Briefe sind datiert auf den 10. August 1855 bzw. den 9. September 1855 und an den gleichen, namentlich nicht genannten Empfänger adressiert.⁴⁴ Romberg entschuldigt sich auf den insgesamt neun engbeschriebenen Seiten an einer Stelle dafür, auf dem Walfänger »Joseph Haydn« so schnell angeheuert zu haben, dass er sich nicht mehr von allen seinen Kameraden auf der »Herder« verabschieden konnte.⁴⁵ Im zweiten Brief beschwört Romberg die gemeinsame Zeit noch einmal herauf, indem er den Empfänger in einer Passage – der etwas Konspiratives anhaftet, da sie als einzige Passage des ganzen Briefes in Englisch verfasst ist – an folgendes

- 44 Der Bremer Schifffahrtshistoriker Peter-Michael Pawlik ist nach Auswertung der beiden Briefe zu der Überzeugung gelangt, dass sie an August Lauw (1826–1917), den Obersteuermann der Bark »Herder« auf der Reise 1849/1850, gerichtet waren, mit dem sich Romberg offenkundig angefreundet hatte. Im Einzelnen führt Pawlik aus: »Daß es auf der Bark »Herder« zu einem gewissen Vertrauensverhältnis zwischen dem 23jährigen Obersteuermann Lauw und dem 16jährigen Schiffsjungen Romberg gekommen war, mag zwar auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinen, ist aber durchaus erklärlich: Beide hatten das Gymnasium besucht und den Schulbesuch vorzeitig abgebrochen, um zur See zu gehen, beide hatten also einen höheren Bildungsgrad als die übrigen Besatzungsmitglieder. Zudem hatten sie einen ähnlichen familiären Hintergrund: Romberg Sohn eines Oberkonsistorialrats, Lauw Sohn eines Amtmanns mit einem Onkel, der Pastor war« (Email von Peter-Michael Pawlik vom 22. Februar 2022).
- 45 Romberg führt in diesem Brief aus dem Jahr 1855 aus, dass er die letzten drei Jahre »an Bord mit Walfischfängern verlebt« habe. Demnach hätte der Wechsel von der »Herder« auf die »Joseph Haydn« nicht – wie von Schilling (1912) vermerkt – 1854 stattgefunden, sondern bereits 1852. Der Schifffahrtshistoriker Peter-Michael Pawlik bestätigt die korrigierte Jahreszahl. »Das Vollschiß »Joseph Haydn«, auf dem Romberg am 26. August 1852 angemustert hatte und das am 5. September 1852 von Bremerhaven zur Südsee auslief, kehrte aber erst am 26. Juni 1856 nach Bremerhaven zurück. Romberg kann nicht mehr an Bord gewesen sein, siehe seine zeitlich früheren Briefe aus Bremen und das Steuermannsexamen an der Bremer Navigationsschule am 26. Oktober 1855. Außerdem musterte er bereits am 29. Oktober 1855 auf der Bark »Columbia« (wie die »Herder« der Reederei D. H. Wätjen & Co. gehörend, Kapitän Semcken) als 2. Steuermann für eine Reise von Bremerhaven nach Baltimore an. Er muß also vorher, als die »Joseph Haydn« auf ihrer Walfangreise Hawaii (Honolulu) anlieh (was mehrmals geschah), »ausgestiegen« sein (nur mit Zustimmung des Kapitäns möglich) und mit einem anderen Schiff als Matrose oder Passagier nach Deutschland zurückgekehrt sein. Möglich wäre dies gewesen. Reisedauer um Kap Horn regelmäßig ca. 4–5 Monate. Eine begründete Mutmaßung ist, daß Romberg in Hawaii im November 1854 auf das (wie die »Joseph Haydn«) der Bremer Firma C. A. Heineken & Co. gehörende Walfangschiff »Averick Heineken« umstieg. Die »Averick Heineken«, 1832 in den USA gebaut, war übrigens in den Jahren 1848–49 von Kapitän Goosmann geführt worden, der jetzt die »Joseph Haydn« kommandierte. Unter Führung von Kapitän Chr. Geerken war die »Averick Heineken« seit 1851 auf ihrer 5. Fangreise in die Südsee gewesen und am 13. November 1854 in Honolulu eingelaufen, während die »Joseph Haydn« am folgenden Tag, also am 14. November, Honolulu erreichte. Beide Schiffe lagen also zur selben Zeit in Honolulu. Anders als die »Joseph Haydn«, die wieder auf Fangreise ging, versiegelte die »Averick Heineken« am 29. November 1854 nach Bremerhaven, wo sie schließlich am 13. Mai 1855 eintraf. Die Daten passen somit zu den Angaben von Romberg in seinen Briefen, insbesondere zu seiner Ankunft im Mai 1855« (Email von Peter-Michael Pawlik vom 22. Februar 2022).

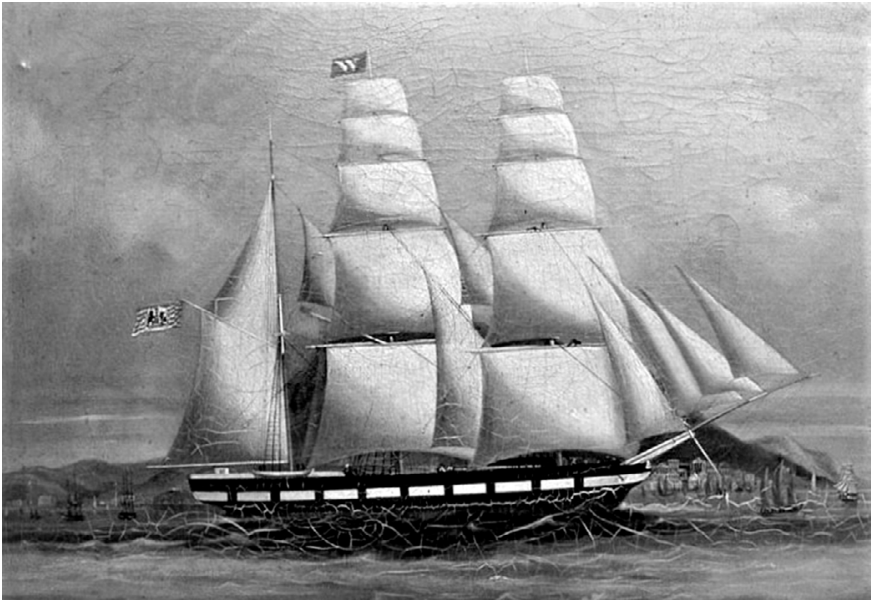
erinnert: »Oh, don't you recollect our games at Bali Kota, where we broke the chessmen of Freiherr v. Hagen!«

Das Zitat komplettiert nicht nur den oben dargelegten Befund, sondern liefert auch den eindeutigen Beweis dafür, dass Heinrich Romberg zur fraglichen Zeit auf Bali war.

Drei große Reisen

Den Recherchen des Schifffahrtshistorikers Peter-Michael Pawlik zufolge hat Romberg drei große Reisen unternommen, in deren Verlauf er vom Schiffsjungen zum zweiten Steuermann aufgestiegen ist:⁴⁶ Die erste Reise Richtung Ostindien dauerte von November 1849 bis Juni 1852, die zweite Reise ebenfalls Richtung Ostindien von September 1852 bis Mai 1855 und die dritte Reise Richtung Nordamerika von Oktober 1855 bis Anfang 1856. Vor allem die erste Reise mit der »Herder« ist für die vorliegende Untersuchung von Interesse:

Abbildung 5: Ein Bild der »Herder« existiert leider nicht, allerdings ein Bild der »Columbia«, ein sehr ähnliches und etwa gleich großes Schiff von derselben Bauwerft Johann Lange in Vegesack. Auf der »Columbia« fuhr Romberg auf seiner dritten Reise 1855/1856 als zweiter Steuermann.



Quelle Abbildung © Der Hinweis auf dieses Bild geht auf Peter-Michael Pawlik zurück.

46 Romberg hat am 26. Oktober 1855, nur wenige Tage vor Beginn seiner dritten Reise, das Steuermannsexamen an der Bremer Navigationsschule bestanden.

Peter-Michael Pawlik ist es aufgrund von »Schiffsposizionsmeldungen« in deutschen, britischen und niederländischen Zeitungen (Nieuwe Rotterdamsche Courant etc.) gelungen, die wichtigsten Eckdaten der Reise zu ermitteln, die die »Herder« in der Zeit von 1849 bis 1852 unternommen hat. Demnach ist die »Herder« am 19. November 1849 von Bremerhaven über Newport (Wales) nach Ostindien aufgebrochen; am 5. Mai 1850 traf sie in Singapur ein, am 14. Mai 1850 in Hongkong und am 7. August 1850 in Lombok, von wo sie am 8. August 1850 nach Bali übersetzte. Der nächsten Meldung zufolge, die exakt sieben Monate offenlässt, trifft die »Herder« von Ostindien kommend am 8. März 1851 in Plymouth ein und am 14. März 1851 in Bremerhaven, von wo sie am 5. Juni 1851 über Adelaide nach Batavia erneut in See sticht und erst am 4. Juni 1852 nach Bremerhaven zurückkehrt.

Die angeführten »Schiffsposizionsmeldungen« sind kompatibel mit den Angaben in der hier behandelten historischen Quelle: Am Tag der Bestattung des Dewa Agung Putra II, d.h. am 18. August 1850, lag die »Herder« vor Bali vor Anker. Ein Ausflug in das Innere der Insel, wie von Romberg beschrieben, wäre nicht nur möglich gewesen, sondern hat – alles spricht dafür – auch stattgefunden.

Literatur

Agung, Ide Anak Agung Gde

1991: *Bali in the 19th Century*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Anonymus

1849: Enn feest in de hoofdplaats van het rijk Gianjar op het eiland Bali. In: *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* 1849:1: 421–429

1852: Die Verbrennung der Leiche des Dewa Argo, Oberpriesters und Rajahs von Klongkong auf der Sunda-Insel Bali. Von einem Augenzeugen, Volontair auf einem Bremer Kauffahrteischiffe. In: *Das Ausland* 1852:10: 39–40 (Ausgabe vom 12. Januar 1852)

1868: Ein Ausflug in das Innere der Insel Bali. Aus dem Tagebuch eines Seemannes. In: Hermann Masius (Hg.): *Mußestunden. Ein Album für die reifere Jugend*. Leipzig: Friedrich Brandstetter 1868: 28–100.

Blanke, W.

1935: Totenfeier auf Bali: I. In der Vergangenheit; II. Die letzte Witwen-Verbrennung in Tabanan im Oktober 1903; III. Prunkvolle Leichenverbrennung am Fürstenhof in Gianjar im August 1933. In: *Deutsches Jahrbuch für Niederländisch-Indien*. Hg. im Auftrag des Deutschen Bundes. Batavia 1935: 50–91

Bloch, Peter/Gerrett Kam

2021: *Mads Lange's Forgotten Treasures*. Denpasar: PT Asanka

Boon, James A.

1990: *Affinities and Extremes. Crisscrossing the Bittersweet Ethnology of East Indies History, Hindu-Balinese Culture, and Indo-European Allure*. Chicago/London: University of Chicago Press

Covarrubias, Miguel

1937: *Island of Bali*. London/New York: KPI

Crawfurd, John

1967 [1820]: *History of the Indian Archipelago. Containing an Account of the Manners, Arts, Languages, Religions, Institutions, and Commerce of its Inhabitants*, Vol. II. London

Creese, Helen

2001: Ultimate Loyalties: The Self-Immolation of Women in Java and Bali. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2001:157(1): 131–166

2004: *Women of the Kakawin World: Marriage and Sexuality in the Indic Courts of Java and Bali*. Armonk, NY: Sharpe

2016: *Bali in the Early Nineteenth Century: The Ethnographic Accounts of Pierre Dubois*. Leiden/Boston: Brill 2016

Eck, R. van

1879: Schetsen van het Eiland Bali. In: *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* 1879:8(1): 104–134

Fisch, Jörg

1998: *Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge*. Frankfurt a.M./New York: Campus

Friederich, Rudolf

1959 [1849]: *Voorloopig Verslag van het Eiland Bali*. Translation: *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta: Susil Gupta

Geertz, Clifford

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

1983: Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination. In: C. Geertz: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books 1983: 36–54

Gerstäcker, Friedrich

1854: *Reisen, Band 5: Java*. Stuttgart und Tübingen: Cotta'scher Verlag

1860: Der Balinese. In: F. Gerstäcker: *Inselwelt. Gesammelte Erzählungen. Erster Band: Indische Skizzen*. Leipzig: Arnoldsche Buchhandlung 1860: 249–313

Gottowik, Volker

1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

1998: Der Andere als Leser. Zur indigenen Rezeption ethnographischer Texte. In: C. Breger und T. Döring (Hg.): *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1998: 65–85.

2004: Clifford Geertz in der Kritik. Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay »aus der Perspektive der Einheimischen« zu verstehen. In: *Anthropos* 2004:99: 207–214

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

2006: Vergegenwärtigte Ahnen: Zur symbolischen Ordnung der Masken auf Bali. In: Patrick Eiden et al. (Hg.): *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt a.M./New York: Campus 2006: 291–312

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

- 2014: Ethnicity and Violence in Bali. And What *Barong Landung* says about it. In: V. Gottowik (ed.): *Dynamics of Religion in Southeast Asia. Magic and Modernity*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2014: 217–236
- Hanna, Willard A.
 1976: *Bali Profile. People, Events, Circumstances (1001–1976)*. New York: American Universities Field Staff
 2016: *A Brief History of Bali. Piracy, Slavery, Opium and Guns: The Story of a Pacific Paradise*. Tokyo et al.: Tuttle
- Helms, Ludvig Verner
 1969 [1882]: *Pioneering in the Far East. And Journeys to California in 1849 and to the White Sea in 1878*. London: Dawsons
- Hobart, Angela/Urs Ramseyer/Albert Leemann
 1996: *The Peoples of Bali*. Oxford: Backwell
- Jacobs, Julius
 1883: *Eenigen Tijd onder de Baliers. Eene Reisbeschrijving*. Batavia: G. Kolff
- Kögel, Julius
 1857: Ueber das Verbrennen von Frauen auf der Insel Bali. In: *Das Ausland. Eine Wochenschrift für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker* 1857:30(37): 880
- Kraan, Alfons van der
 1983: Bali: Slavery and Slave Trade. In: Anthony Reid (ed.): *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*. St. Lucia et al.: University of Queensland Press 1983: 315–340
 1985: Human Sacrifice in Bali: Source, Notes, and Commentary. In: *Indonesia* 1985:40: 89–121
- Lekkerkerker, C.
 1920: *Bali en Lombok. Overzicht der litteratuur omtrent deze eilanden tot einde 1919*. Rijswijk: Blanwaardt & Schoonhoven
- Lenz, Fritz
 1964: Gerstäcker, Friedrich Wilhelm Christian. In: *Neue Deutsche Biographie (NDB), Band 6*. Berlin: Duncker und Humblot 1964: 323–324
- Lommel, Herman
 1954: Die aufopferungsvolle Gattin im Alten Indien. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 1954/58:VI: 95–109
- Medhurst, Walter H.
 1968 [1830]: Short Account of the Island of Bali. Particularly of Bali Baliling. In: *Singapore Chronicle*, June 1830. Reprinted in: *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Countries*. Edited by J. H. Moore. Singapore 1837; New Impression: London: Frank Cass & Co.
- Ostwald, Thomas
 2007: *Friedrich Gerstäcker. Leben und Werk – Biographie eines Ruhelosen*. Braunschweig: Friedrich Gerstäcker-Gesellschaft e.V.
- Pawlik, Peter-Michael
 2008: *Von der Weser in die Welt, Bd. 3: Die Geschichte der Segelschiffe von Weser und Geeste und ihre Bauwerften von 1710 bis 1927*. Bremen: Hauschild

Plischke, Hans

1951: *Von Cooper bis Karl May. Eine Geschichte des völkerkundlichen Reise- und Abenteuerromans*. Düsseldorf: Droste Verlag

Raffles, Thomas Stamford

1817: *The History of Java: Two Volumes*. London: Black, Parbury, and Allen.

Ricklefs, M. C.

1993 [1981]: *A History of Modern Indonesia since c. 1300*. Stanford: Stanford University Press 1993, Second Edition

Sächsische Akademie der Wissenschaften

1930: *Sächsische Lebensbilder, Band 1*. Dresden: Jess

Schilling, Carl

1912: Romberg, Heinrich Wilhelm Ludwig. In: *Bremische Biographie des 19. Jahrhunderts*

1912: 414–415

Schulte Nordholt, Henk

1981: The Mads Lange Connection. A Danish Trader on Bali in the Middle of the Nineteenth Century: Broker and Buffer. In: *Indonesia* 1981:32: 16–47

Stuart-Fox, David J.

1992: *Bibliography of Bali. Publications from 1920 to 1990*. Leiden: KITLV Press

Swellengrebel, Jan Lodewijk

1960: Introduction. In: J. L. Swellengrebel et al. (eds.): *Bali. Studies in Life, Thought, and Ritual*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve 1960: 3–76

Trusen, Johann Peter

1855: *Die Leichenverbrennung als die geeignetste Art der Todtenbestattung oder Darstellung der verschiedenen Arten und Gebräuche der Todtenbestattung aus älterer und neuerer Zeit*. Breslau: Korn

Vickers, Adrian

1982: The Writing of *kakawin* and *kidung* on Bali. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1982:138(4): 492–493

1994 [1989]: *Bali: Ein Paradies wird erfunden. Geschichte einer kulturellen Begegnung*. Köln/ Les Bois: Bruckner und Thünker

Wätjen, Hans

1983: *Weißes W im blauen Feld. Die bremische Reederei und Überseehandlung D. H. Wätjen & Co. 1821–1921*. Wolfsburg

Wätjen, Hans (Hg.)

2021: *Die Schiffe der Bremer Reederei D. H. Wätjen und Co. Kapitänsbilder aus 100 Jahren*. Bremen: Schünemann

Wagner, Wolf

1977: *Uni-Angst und Uni-Bluff. Wie studieren und sich nicht verlieren*. Berlin: Rotbuch

Wanner, Hans

1984: *Heinrich Zollinger 1818–1859. Ein Zürcher Schulmann als Naturforscher und Pflanze in Indonesien. Sein Leben und sein Werk*. Zürich: Orell Füssli

Weinberger-Thomas, Catherine

1999: *Ashes of Immortality. Widow-Burning in India*. Chicago and London: The University of Chicago Press

Wiener, Margaret J.

1995: *Visible and Invisible Realms. Power, Magic and Colonial Conquest in Bali*. Chicago/
London: The University of Chicago Press

Zollinger, Henrich

1847: Het eiland Lombok. In: *Tijdschrift voor Nederlandsch Indie* 1847:9: 177–205 und
301–383 (insb. 345–349)

2. Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali

Populäre Reiseberichte aus den 1920er Jahren¹

Wir sind geneigt, Malinowski Glauben zu schenken, wenn er betont: »Anthropologie im Freien ist (...) harte Arbeit, aber sie macht auch großen Spaß« (Malinowski 1973 [1926]: 129). Doch worin der Spaß einer solchen Forschung im Freien besteht, führt Malinowski weder an dieser noch an anderer Stelle aus. Vielmehr zeichnet er in seiner berühmten Einführung in die »Argonauten des westlichen Pazifik« ein eher düsteres Bild, wenn er zum Beispiel ausführt, dass »der Eingeborene nicht der natürliche Gesellschafter eines weißen Mannes« sei und ihn eben diese Eingeborenen auch nur »als ein notwendiges, durch Tabakschenkungen gemildertes Übel oder Ärgernis« geduldet hätten (vgl. Malinowski 1979 [1922]: 28–30). Und folgt man Malinowskis posthum veröffentlichtem Feldtagebuch, ist »Anthropologie im Freien« in erster Linie gähnende Langeweile, gepaart mit sexueller Frustration (vgl. Malinowski 1986 [1967]). Angesichts dieser Aussagen, an denen zu zweifeln wir keinerlei Veranlassung haben, drängt sich die Frage auf, wo denn bitte der Spaß bleibt, von dem Malinowski eingangs berichtet.

Sichtet man die ethnographische Literatur im Hinblick auf diese Fragestellung, wird rasch deutlich, dass nicht Spaß und Vergnügen, sondern die Strapazen und Gefahren einer solchen Forschung im Freien im Vordergrund stehen. Und selbst nach der selbst-reflexiven Wende des Faches hat sich daran im Grunde wenig geändert, werden doch seither lediglich andere Gefahren und Probleme thematisiert, die insbesondere in ethischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht gegeben zu sein scheinen. Vor diesem Hintergrund lässt sich – glaube ich – die These vertreten, dass Momente sinnlichen Vergnügens (engl.: pleasure; franz.: plaisir) selbst in der sogenannten ethnographischen Bekenntnisliteratur in der Regel ausgespart bleiben.

Das fragliche Thema (»the pleasure of anthropology«) wird meiner Meinung nach jedoch nicht ausgespart, weil es kein Vergnügen in der Anthropologie und bei der Feldforschung gäbe (das Gegenteil ist der Fall!), sondern weil sich dem fachinternen Selbstverständnis zufolge das Vergnügen nicht mit dem Ethos einer Forschung vereinbaren lässt,

1 An dieser Stelle möchte ich an Editha Platte (1962–2010) erinnern, auf die die Anregung zu einer »Anthropology of Pleasure« und damit auch zu diesem Beitrag zurückgeht.

die sich Distanz, Sachlichkeit und Objektivität verpflichtet weiß und einem Arbeitsbegriff huldigt, für den Blut, Schweiß und Tränen als Synonym fungieren könnten. Doch das Arbeitsethos einer nicht nur nüchternen, sondern in diesem Sinne auch freud- und lustlosen Ethnographie ist unglaublich geworden, hat sich doch mittlerweile eine ganze Industrie – die sogenannte Tourismusindustrie – der Organisation dessen verschrieben, was Ethnographen vornehmlich tun: in die Ferne zu reisen.

Seit das Reisen zunehmend um seiner selbst willen unternommen wird (vgl. Enzensberger 1962 [1958]: 188), ist es semantisch in einem hohen Maße mit der Vorstellung von Vergnügen und Sinnlichkeit verbunden. Darauf verweisen nicht zuletzt Begriffe wie Vergnügungsreise, Hochzeitsreise, Lustfahrt, Spritztour etc., die allesamt eine Verbindung zwischen räumlicher Bewegung und sinnlicher Erfahrung herstellen. Eine Reise verspricht mit anderen Worten grenzenloses Vergnügen. Darüber hinaus gibt es zahlreiche, vornehmlich englischsprachige Publikationen, die bereits im Titel darauf abheben, dass Reise, Vergnügen und Sinnlichkeit zusammengehören; so zum Beispiel das Reisebuch von Richard Halliburton, das unter dem Titel »The Royal Road to Romance« (1925) erschienen ist; andere Reisebuchautoren bekunden »In the East my Pleasure Lies« (Benson 1938) oder rufen auf zu »East for Pleasure« (Harris 1929), um zuletzt einzuräumen: »Perfectly Exhausted with Pleasure« (Cheseman 1881).

Auf der anderen Seite gibt es Begriffe wie Dienstreise, Geschäftsreise, Forschungsreise etc., die unterstreichen, dass das Reisen hier gerade nicht im Namen des Vergnügens, sondern der Arbeit stattfindet. Außerdem gibt es Dienstreiseformulare und Forschungsanträge, die sicherstellen sollen, dass die Reise tatsächlich diesem und keinem anderen Zweck dient; ja, der Geschäfts- oder Forschungsreisende steht gegenüber seinem Vorgesetzten und dem Finanzamt ständig unter dem Verdacht, die Notwendigkeit einer längeren Abwesenheit am Arbeitsplatz nur vorzutauschen, um – statt zu arbeiten – einem wie auch immer gearteten Vergnügen nachzugehen. Von daher sind Geschäfts- und Forschungsreisende stets darauf bedacht, nicht den Eindruck zu erwecken, dass ihnen das Reisen auch Vergnügen bereitet haben könnte.

Kurz und knapp: In dem Maße, in dem Vergnügungsreisende gerne auf das Vergnügen zu sprechen kommen, das ihnen das Reisen bereitet, sind Forschungsreisende darauf bedacht, eben dieses Vergnügen zu leugnen. Die offiziellen Berichte, die Vergnügungs- und Forschungsreisende von ihren Reisen geben, sind demnach in beiden Fällen stilisiert: Was der Tourist über Gebühr betont, versucht der Ethnograph ganz zu verschweigen.

Um trotz dieser Ausgangslage etwas über das Vergnügen einer Vergnügungs- bzw. Forschungsreise in Erfahrung zu bringen, möchte ich im Folgenden auf ein Genre ausweichen, das nicht immer ganz einfach von den beiden genannten Berichtsformen (touristischer und ethnographischer Reisebericht) zu unterscheiden ist und sich irgendwie zwischen diesen beiden Diskursen bewegt: der literarisch-journalistische Reisebericht.

Auf den folgenden Seiten geht es demnach um Maler, Schriftsteller und Journalisten, die von einer ausgedehnten Fernreise berichten – allerdings zu einer Zeit, als das Reisen nach heutigen Maßstäben noch kein Massenphänomen bildete. Es geht – um es konkret zu machen – um Reisende, die im Verlauf der 1920er Jahre nach Bali gelangt sind und über ihren Aufenthalt, ihre Beobachtungen und Erfahrungen auf dieser tropischen Insel, mehr oder weniger ausführlich berichtet haben. Warum aber gerade Bali?

Vergnügen auf Bali

Der Orient und die Südsee wären im Rahmen einer imaginären Topographie des exotischen Verlangens auf besondere Weise hervorzuheben. Die außerordentliche Anziehung, die von den beiden genannten Regionen ausgeht, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass zahlreiche deutschsprachige Intellektuelle und Künstler zu Beginn des 20. Jahrhunderts dorthin aufgebrochen sind: Die Schriftsteller Waldemar Bonsels, Max Dauthendey, Stefan Zweig, Hermann Hesse und Hermann Keyserling besuchen zwischen 1903 und 1911 den indischen Subkontinent (vgl. Kamath 1999: 267; vgl. auch Brenner 1990: 560–565); Maler wie Emil Nolde und Max Pechstein bereisen unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg die Südsee (vgl. Nolde 1965 und Pechstein 1960); und nach dem Ersten Weltkrieg, bzw. dem Verlust der deutschen Kolonien, bildet Niederländisch-Indien und hier vor allem die Insel Bali ein bevorzugtes Reiseziel europäischer Intellektueller und Künstler, zu denen sich mit wachsendem Komfort der Transportmittel auch die Aristokratie und das Großbürgertum hinzugesellen. Einige dieser Reisenden, wie zum Beispiel der Maler und Musiker Walter Spies, lassen sich ganz auf dieser Insel nieder, wo sie eine zentrale Rolle als Vermittler (*cultural broker*) zwischen den Einheimischen und den immer zahlreicher eintreffenden Fremden (Ethnographen und Touristen) einnehmen (vgl. Vickers 1994 [1989]: 161–164).

Die zunehmende Reisetätigkeit in ferne Gestade verweist auf eine gewisse Unzufriedenheit mit den Verhältnissen in Europa. Diese Unzufriedenheit äußert sich nicht zuletzt in einer Lebensreformbewegung, die sich um die Jahrhundertwende als Reaktion auf die fortschreitende Industrialisierung formiert. Es geht dieser Bewegung nicht nur um eine Reform der Gesellschaft, sondern um eine völlige Neugestaltung des Lebens. So wird z.B. gegenüber Korsett, Zylinder und Uniform, allesamt gängige Requisiten der wilhelminischen Ära, eine natürliche Lebensweise propagiert (vgl. Stamm 1998: 64); vor allem die Befreiung des Körpers ist Anliegen dieser Reformen: Freikörperkultur nimmt Züge einer Massenbewegung an.

Als nun unmittelbar im Anschluss an den Ersten Weltkrieg die ersten Photographien aus Bali nach Europa gelangen, vermitteln sie den Eindruck, dass die Forderungen der Lebensreformer nach Ganzheitlichkeit und Natürlichkeit auf diesem Eiland seit jeher gelebte Wirklichkeit seien. Bei der Vermittlung dieses Bali-Bildes spielt eine benennbare Publikation eine zentrale Rolle: Gemeint ist der zweibändige Bildband »Bali« von Gregor Krause (1920), einem Arzt, der von 1912 bis 1914 auf Bali in Diensten der holländischen Kolonialverwaltung stand (vgl. Vickers 1994 [1989]: 167–172). Dieser Bildband umfasst zahlreiche Photographien von gänzlich unbekleideten Menschen, die sich beim Baden scheinbar ungehemmt in der freien Natur ergehen. Es sind insbesondere diese Aufnahmen, die den Eindruck einer Kultur vor dem Sündenfall vermitteln: Die Menschen scheinen keine falsche Scham zu kennen, sondern sich eine ungezwungene Körperlichkeit bewahrt zu haben. Das jedenfalls ist die Bildbotschaft dieses Bandes.²

Die Photographien von Gregor Krause betonen darüber hinaus die Anmut der Menschen auf Bali, insbesondere die körperlichen Vorzüge der jungen Männer und Frauen. Über letztere führt Krause aus: »Die balischen Frauen sind schön, so schön eine Frau

2 Zur Entstehungsgeschichte des Bildbandes von Gregor Krause, vgl. With 1997: 107–109.

nur gedacht werden kann, eine physiologisch einfache, würdige Schönheit voll östlichen Adels und natürlicher Keuschheit« (Krause 1920: 1: 32).

Vor allem der Umstand, dass balinesische Frauen ihren Oberkörper unbedeckt lassen, ist zentrales Faszinosum. So weist auch Krause explizit darauf hin, dass balinesische Frauen ihre Brüste nur in besonderen Situationen bedecken, »z.B. aus Ehrfurcht beim Betreten eines Tempels oder fürstlichen Palastes oder dort, wo Europäer wohnen – hier aber nicht aus Ehrfurcht, sondern in derselben Scham, aus der einst Eva und Adam erkannten, dass sie nackt waren« (Krause 1920: 1: 32).

Die Nacktheit der einheimischen Frauen wird von Krause in die Nähe paradiesischer Verhältnisse gerückt. Hier ist der Europäer jedoch nichts anderes als ein Eindringling; seine Anwesenheit führt dazu, dass die balinesischen Frauen sich ihrer Nacktheit bewusst werden und sich ihrer schämen, und damit steht er für den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies. Dass dieses Paradies bald verschwunden sein wird, ist mehr als nur implizite Textbotschaft dieses Bandes (vgl. Krause 1920: 1: 16).

Dagegen transportieren die Photographien von Krause nichts von dieser apokalyptischen Vision. Insofern sie Alter, Krankheit, Gebrechen und körperliche Arbeit weitgehend aussparen, vermitteln sie den Eindruck einer sorglosen Kultur, deren Mitglieder vor dem Hintergrund einer phantastischen tropischen Landschaft ununterbrochen baden. Gerade in diesen Photographien von badenden jungen Menschen treffen Exotik und Erotik aufeinander – und die Resonanz auf diese Kombination ist gewaltig: Binnen kürzester Zeit erscheinen mehrere Auflagen dieses Werkes, das zudem Übersetzungen in verschiedene Sprachen erfährt. Von daher sind Krauses Photographien in ihrer Bedeutung für den zwischen den beiden Weltkriegen einsetzenden Bali-Boom kaum überzubewerten.³ Jedenfalls haben zahlreiche Intellektuelle bekannt, sich unter dem Eindruck

3 Die Bedeutung der Fotos von Gregor Krause und bald auch von anderen Bali-Besuchern, die gewissermaßen auf seinen Spuren wandeln, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sie in den Zeitschriften der Reformbewegung abgedruckt werden: So z.B. in der Zeitschrift »Die Schönheit« vom Oktober 1925, in der nicht nur Krauses Fotoband eingehend besprochen wird; in derselben Ausgabe erscheint auch ein Beitrag von Colin Ross, bei dem es sich um den Vorabdruck eines Kapitels aus »Heute in Indien« (1937 [1925]) handelt, einem Reisebuch, auf das ich im Folgenden noch ausführlich eingehen werde; auch dieser Vorabdruck ist mit zahlreichen Fotos illustriert, die von Bali und seinen schönen Frauen berichten (vgl. Ross 1925a: 453–489). – In der Zeitschrift »Atlantis« ist Bali in den 30er Jahren ebenfalls wiederkehrendes Thema, so zum Beispiel in der Ausgabe vom März 1935, in der der Artikel »Bali und die Balinesen« von Hugo Bernatzik (1935) erscheint, und in der Ausgabe vom Dezember 1940, in der ein Beitrag mit dem Titel »Tage in Bali« abgedruckt wird, bei dem es sich um einen längeren Auszug aus dem Band »Insel der Götter« von Gotthard Schuh (1941), dem »Schweizer Meisterphotograph«, handelt. – Die Faszination, die balinesische Frauen auf die männliche Phantasie ausüben, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sie Gegenstand eigenständiger Publikationen werden, so zum Beispiel in »The Belle of Bali« (1936) des indischen Reisenden Ardasher Sorabjee Wadia, der freimütig bekennt, aus keinem anderen Grund nach Bali gereist zu sein, als sich die balinesischen Schönen anzuschauen. – Die Frauen auf Bali sind auch Thema in der Zeitschrift »Inter-Ocean«, so z.B. in einem Beitrag von Dan Davies-Moore (1928), der Bali als »the lands of Desire and Promise« bezeichnet und die weiblichen Bewohner als »light-hearted and care-free and pleasing« charakterisiert (vgl. Davies-Moore 1928: 486). – Die angeführten Publikationen, die hier mehr oder weniger zufällig herausgegriffen wurden, nehmen nachhaltig Einfluss auf die im Westen vorherrschende Vorstellung von Bali. Aufgrund der impliziten Gleichsetzung von Nacktheit und Sinnesfreuden vermitteln sie den Eindruck einer gelebten Utopie.

von Krauses Bildband zu einer Reise nach Bali entschlossen zu haben, und von diesen Reisenden ist Miguel Covarrubias, der mexikanische Maler, Karikaturist und »Autor des Buches aller Bücher über Bali« (Vickers 1994 [1989]: 192), sicherlich der bekannteste.

So bekundet Covarrubias in der Einleitung zu »Island of Bali« (1946 [1937]), bei der Betrachtung des Krause-Bandes »an irresistible desire to see the island« entwickelt zu haben (vgl. Covarrubias 1946 [1937]: xvii). Covarrubias hat diesem Verlangen bekanntlich nachgegeben, und gemeinsam mit seiner Frau Rose ist er im Jahr 1930 nach Bali aufgebrochen. Seinen ersten Eindruck von den Menschen vor Ort beschreibt er nun folgendermaßen: »(...) the beautiful Balinese of steamship pamphlets are not to be seen anywhere. The people on the streets are ugly and unkempt, and instead of the much publicized beauties, there are only uninteresting women in not very clean blouses« (Covarrubias 1946 [1937]: xix).

Diese Äußerungen verraten Ernüchterung. Doch haben alle Bali-Besucher so enttäuscht reagiert? Oder anders gefragt: Wie haben andere Reisende (Maler, Schriftsteller, Journalisten), die zwischen den beiden Weltkriegen nach Bali gelangt sind, die Bewohner dieses letzten Paradieses wahrgenommen? Wie sind sie mit ihnen in Kontakt getreten, und wie haben sie sich den als so begehrenswert geltenden einheimischen Frauen genähert? Auf welche vergnüglichen und weniger vergnüglichen Momente in der Begegnung mit diesen Frauen kommen sie zu sprechen?

Das sind die Fragen, die anhand einer begrenzten Auswahl an Reisebeschreibungen literarisch-journalistischer Provenienz beantwortet werden sollen. Mein Interesse an diesen Reisebeschreibungen ist – wie bereits deutlich geworden sein dürfte – ein selektives: Ich interessiere mich nicht für die Genauigkeit der ethnographischen Angaben, auch nicht für Daten und Details über Ankunft, Unterkunft und Abreise, sondern in erster Linie dafür, worin sich das Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali konkretisiert. Ich werde von daher versuchen, diese Insel aus der Perspektive dieser Reisenden zu schildern, um deutlich zu machen, was ihnen in der Auseinandersetzung mit der balinesischen Kultur und in der Begegnung mit den Menschen vor Ort ein besonderes Vergnügen oder Missvergnügen bereitet hat. Der vorliegende Text stellt demnach den Versuch dar, sich dem Thema »Vergnügen in der Anthropologie« (»the pleasure of anthropology«) über einen Umweg zu nähern – nicht anhand ethnographischer Publikationen, die in dieser Hinsicht unergiebig sind, sondern anhand literarisch-journalistischer Reiseberichte, die – so die Hypothese – ohne Rücksicht auf die Usancen des akademischen Betriebs von den vergnüglichen und missvergnüglichen Momenten einer Reise in die Tropen berichten.

Populäre Reiseberichte über Bali

Um eine Vorstellung davon zu bekommen, welches Vergnügen mit einer Reise nach Bali verbunden gewesen sein könnte, habe ich drei Reisebücher ausgewählt, die von einem Besuch dieser Insel in den 1920er Jahren berichten. Es handelt sich um »Die ferne Insel«

von Robert Genin (1928), »Heitere Tage mit braunen Menschen« von Richard Katz (1930) und »Heute in Indien« von Colin Ross (1937 [1925]).⁴

Die Auswahl dieser Reisebücher ist keine zufällige, sondern folgt benennbaren Kriterien: Richard Katz und Colin Ross gehörten zu den seinerzeit bekanntesten Reisejournalisten deutscher Sprache, und selbst wenn sie heute fast völlig vergessen sind, gab es seinerzeit nur einen einzigen reisenden bzw. »rasenden Reporter« – gemeint ist Egon Erwin Kisch – der die beiden an Popularität übertraf.⁵ Der Stellenwert dieser Reisejournalisten wird anhand der Verlage deutlich, in denen ihre Werke erscheinen, und nicht zuletzt auch anhand der Auflagen, die ihre Bücher erfahren: Während Katz und Ross ihre Reiseberichte bei Ullstein in Berlin bzw. bei Brockhaus in Leipzig verlegen, erscheint das Reisebuch von Robert Genin im Wegweiser Verlag, wo es exklusiv für Mitglieder des Volksverbandes der Bücherfreunde, einem seinerzeit knapp 600.000 Leser umfassenden Buchclub oder Lesering, angeboten wird.⁶

Bei den drei genannten Werken handelt es sich um recht frühe Reiseberichte über Bali: Ross hat die Insel 1925 besucht, Genin 1926 und Katz 1929. Es sind Berichte der ersten Touristengeneration, insofern der Tourismus auf Bali nicht nur die vollständige koloniale Unterwerfung der Insel im Jahr 1908 zur Voraussetzung hatte, sondern letztlich auch das Ende des Ersten Weltkrieges. Was Genin, Katz und Ross in den 1920er Jahren auf Bali beobachten konnten, hat denn auch nur wenig mit dem zu tun, was sich aktuell im Dreieck zwischen Kuta, Sanur und Ubud ereignet. Es handelt sich um einen historisch zu nennenden Blick auf das traditionelle Bali, das sich – wie die drei Reiseberichte verdeutlichen – nicht zuletzt unter dem Eindruck des Massentourismus dramatisch verändert hat.

Genin, Katz und Ross verbindet zudem eine Reihe von Gemeinsamkeiten, die damit beginnt, dass es sich um männliche Reisende handelt, die nicht zufällig nach Bali gelangt sind, sondern diese Insel ganz bewusst angesteuert haben: Genin, um mehrere Monate auf Bali zu leben, Katz und Ross, um im Rahmen einer ausgedehnten Weltreise für einige Wochen auf dieser Insel Station zu machen. Die drei Reisenden im Alter zwischen 40 und 42 Jahren sind Künstler und/oder Intellektuelle: Es sind Maler, Schriftsteller/Journalisten, Filmemacher, die nicht aus beruflicher Notwendigkeit eine Schiffs-passage in die Südsee unternehmen; sie reisen nicht aus wirtschaftlichem Interesse, patriotischer Beamtenpflicht, militärischem Ehrgeiz, missionarischem Eifer oder wissenschaftlicher Neugier, sondern sie unternehmen diese Reise in erster Linie um ihrer selbst willen. Es sind Vergnügungsreisende in dem Sinne, dass sie mit der Absicht auf Reisen

-
- 4 Alle drei genannten Autoren waren mit dem Bali-Band von Gregor Krause (1920) vertraut und zeigten sich nicht nur fasziniert von den darin gezeigten Abbildungen, sondern bekannten teils offen, den entscheidenden Anstoß zu einer Reise nach Bali von diesem Bildband erhalten zu haben (zu Genin, vgl. With 1997: 109 sowie Rodionov 2013: 8–9 und Rodionov 2019a: 49; vgl. auch Katz 1930: 186 und Ross 1937 [1925]: 256).
 - 5 Max Brod spricht hinsichtlich der Publikationen von Richard Katz von »diesen gut erzählten Lebensbildern, die ich denen seines sensationslüsternen Rivalen Egon Erwin Kisch weit vorziehe« (Brod 1966: 190–191).
 - 6 »Die ferne Insel« von Robert Genin erzielt eine Auflage von etwa 200.000 Exemplaren, was selbst nach heutigen Maßstäben einem Bestseller entspricht; vgl. Rodionov 2013: 11 und Rodionov 2019b: 243.

gehen, in einem produktiven Sinne müßig sein zu können, und dazu gehört eben auch, über diese Reise zu schreiben sowie Reiseeindrücke auf Leinwand oder Zelluloid festzuhalten, d.h. zu malen (Genin), zu photographieren (Katz, Ross) und zu filmen (Ross).

So entsteht im Verlauf dieser gleichermaßen vergnüglichen wie produktiven Reisen eine Vielzahl zeitgeschichtlicher und – in gewisser Weise auch – ethnographischer Artefakte: Es entstehen zahlreiche Photographien, Filme, Skizzen, Gemälde, die Eindrücke von dieser Reise vermitteln, und es entstehen die drei genannten Reiseberichte, um die es hier eigentlich geht. Diese Reiseberichte möchte ich im Folgenden daraufhin befragen, was diesen Vergnügungsreisenden mit künstlerischen, literarischen und journalistischen Ambitionen während ihres Besuchs auf Bali Vergnügen bzw. Missvergnügen bereitet hat. Eine solche Befragung ist insofern möglich, als alle drei Reisenden ausführlich auf ihre Beobachtungen und Erfahrungen vor Ort eingegangen sind. In ihren teils sehr persönlichen Ausführungen wird deutlich, dass dem einen oder anderen der Abschied von dieser Insel schwergefallen ist – doch nach Bali ist keiner von ihnen zurückgekehrt. Alle drei Reisenden blicken zum Ende ihres Lebens auf bewegte Lebensläufe zurück, ja, in gewisser Weise auf Extrembiographien, die neben einer ausgedehnten Reisetätigkeit von einschneidenden zeitgeschichtlichen Ereignissen geprägt wurden, zu denen nicht zuletzt auch die Erfahrung von Exil und Gewalt gehört.

Robert Genin (1884–1941): Der romantische Reisende

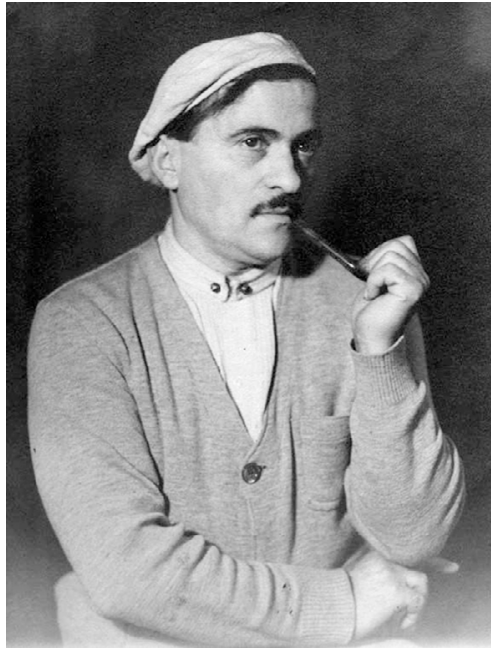
Der deutsch-russische Maler, Graphiker und Schriftsteller Robert Genin wurde 1884 nahe der zwischen Minsk und Moskau gelegenen Stadt Smolensk geboren. Von seiner Kindheit ist kaum mehr bekannt, als dass er – eigenen biographischen Angaben zufolge – mit gerade mal vier Jahren den elterlichen Hof angezündet hat. Die Folgen waren, wie er schreibt, schrecklich: »Wir verarmten total (...)« (Genin 1920: 13).

Genin besucht Zeichenschulen in Odessa und Wilna, wo er von »fernen Ländern, Ruhm, Frauen« träumt (vgl. Genin 1920: 27). Kaum 18jährig bricht er zu Fuß nach München auf, um dort Kunst zu studieren. Doch schon im folgenden Jahr zieht er nach Paris weiter, ohne dass es ihn dort länger gehalten hätte. Bei einer winterlichen Wanderung nach St. Malo in der Bretagne wäre der junge Künstler, mittellos wie er ist, beinahe im Straßengraben erfroren (vgl. Genin 1920: 35).

Weitere Reisen führen Genin zwischen 1904 und 1907 nach Südfrankreich, Italien und Ägypten, wo eine Schwester von ihm nahe Kairo lebt. Sie richtet ihm ein Atelier »unter Datteln und Orangenbäumen« ein, was ihn jedoch nicht davon abhält, sich fluchtartig nach Paris abzusetzen. Genin kehrt 1911 nach München zurück, um über Ascona nach Berlin überzusiedeln. Schließlich reist er 1926 nach Bali, wo er ein ganzes Jahr bleiben will (vgl. Röttger 1977: Zeittafel).⁷ Von dieser Reise berichtet Genin in seinem Buch »Die ferne Insel« (1928), in dem die Motive eines rast- und ruhelosen Lebens wiederkehren.

7 Genin ist am 23. Februar 1926 von Genua aufgebrochen und etwa einen Monat später auf Bali eingetroffen. Vermutlich hat er am 21. Juni 1926 seine Rückreise angetreten, so dass er tatsächlich nur rund drei Monate auf Bali verbracht hat (vgl. Rodionov 2013: 9; vgl. auch robertgenin.org/Biografie.html; Zugriff am 22. Juni 2023).

Abbildung 1: Robert Genin (1884–1941)



Quelle Foto © Alexej Rodionov (Hg.): Robert Genin. Auf der Suche nach dem Paradies: Bali, 1926. St. Petersburg 2013, Seite 2

Nach seiner Rückkehr aus Bali lässt sich Genin 1930 erneut in Paris nieder. Ab 1936 kämpft er, von Heimweh getrieben, um ein Einreisevisum nach Russland. Tatsächlich gelingt es ihm, nach Moskau überzusiedeln, wo er sich 1941 in seinem Atelier erschießt.⁸

Robert Genin hinterlässt neben biographischen Erinnerungen und seinem Bali-Buch ein umfangreiches künstlerisches Werk, das die Kunstgalerie Esslingen reklamiert, rd. 25 Jahre nach dem Tod des Künstlers und 40 Jahre nach seiner letzten Ausstellung wiederentdeckt zu haben. Jedenfalls richtet sie 1969 eine Werkschau aus, die auch in Göppingen und München zu sehen ist.

Es erscheint zudem ein Katalog (1969, 1977, 1980) über den Künstler Robert Genin, der zunächst »das Pathos im Werk« hervorhebt und dann auf die wiederkehrenden Sujets zu sprechen kommt: »Mensch in der Landschaft, Frau und Selbstbildnis, Dunkelheiten und (...) das Verwobene von Wirklichkeit, Erinnerung und Sehnsucht« (Röttger 1977: 5f.). Die Bilder aus Bali, die angeführt werden, zeigen ausschließlich Frauenbildnisse, von denen sich der Verfasser des Katalogs besonders beeindruckt zeigt: »So wirken auf mich seine

8 Das Todesjahr Robert Genins war lange Zeit umstritten, frühe Publikationen nennen auch 1939 oder 1943 (vgl. z.B. Katalog 1969 und Katalog 1980). Anderen Quellen zufolge hat sich Genin nicht erschossen, sondern den »Freitod durch eine Überdosis Morphinum« gewählt (vgl. Rodionov/Uhrig/Hg. 2019: 209 und robertgenin.org/Biografie.html; Zugriff am 22. Juni 2023).

Frauen- und Mädchenbildnisse, die vielen Balinesinnen: wie Träume und Visionen; Inkarnationen wunderbarer Wünsche, diese zarten und durchscheinenden erotisierenden Gesichter bildgewordener Orchideendüfte« (Röttger 1977: 6).

Die Reise von Genin nach Bali animiert den Katalogschreiber, Parallelen mit anderen Künstlern wie z.B. Emil Nolde, Max Pechstein und Karl Hofer zu ziehen, vor allem jedoch mit Paul Gauguin (vgl. Röttger 1977: 6): »Was der ehemalige Bankangestellte [d.i. Gauguin] auf Tahiti suchte, wird eines Tages Robert Genin in Bali finden (...)« (Röttger 1977: 5). Darüber hinaus hebt der Katalog besondere Eigenschaften an der Person des Künstlers hervor: »das Bohemienhafte seines Wesens; Ankommen, um abzureisen; in der Unruhe Sehnsucht nach Beständigkeit; sein idealischer Zug, revolutionäre Ambitionen« (Röttger 1977: 6).⁹

Tatsächlich feiert Genin, der nach dem Zweiten Weltkrieg fast vollständig in Vergessenheit geraten war, zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Renaissance. Zur Wiederentdeckung Genins trägt ganz entscheidend der Kunsthistoriker Alexej Rodionov bei, der an einer Reihe von Ausstellungen beteiligt ist, die zwischen 2017 und 2019 in Wiesbaden, Basel, Vilnius und Minsk zu sehen sind, und nicht zuletzt auch an der großen Sonderausstellung in Murnau, über die der *Münchener Merkur* (27. März 2019) und die *Süddeutsche Zeitung* (28. März 2019) ausführlich berichten.

Genin hatte die Malerei zur einzig wahren Religion erklärt, der er bereit war, alles zu opfern. Sein Credo lautete: »Der wahre Künstler ist der Märtyrer seines Glaubens« (Genin 1920: 62). Und vielleicht liegt genau hier die Tragik, die sein gesamtes Leben durchzieht: Sie erwächst aus der Diskrepanz zwischen seinem unbedingten Willen zur Kunst, seiner Bereitschaft, der Kunst alles zu opfern: Geld, Gesundheit, Leben – und der Bescheidenheit seiner künstlerischen Mittel und Möglichkeiten, die zumindest die Illustrationen zu »Die ferne Insel« (1928) kennzeichnet. Jedenfalls dürfte es den meisten Betrachtern dieser Illustrationen schwer fallen, darin etwas zu entdecken, das diesen bedingungslosen Einsatz hätte rechtfertigen können.¹⁰

Genin kannte den Selbstzweifel: Er verwirft gelegentlich die Kunst als »Illusion« und »Schwindel« (Röttger 1977: 6) und will »die durch Öle und Spirituosen vergiftete, stinkende Atmosphäre des Ateliers« für immer verlassen (vgl. Genin 1920: 13). Schließlich überdenkt er 1920 im Verlauf einer schweren Krankheit sein bisheriges Leben: »Da sitzt so ei-

9 Für weitere Stimmen zum Werk von Genin, vgl. Rodionov/Hg. 2013: 13–21. Der Kunsthistoriker Otto Brattskoven zeigt sich davon überzeugt, dass die Reise nach Bali »für den Künstler (...) eine Erschließung seines bildkünstlerischen Ingeniums bedeutete«; des Weiteren führt er im Rahmen eines vielleicht nicht ganz geglückten Vergleichs aus: »(...) die Üppigkeit der tropischen Welt (...) blieb wesentlich ein Sauerteig für seine bildkünstlerischen Vorstellungen« (Brattskoven 1928: 98).

10 Vgl. die Abbildungen 2 bis 5 der vorliegenden Publikation, die noch zu den ausdrucksstärkeren Illustrationen aus »Die ferne Insel« (1928) zählen. Bei diesen Illustrationen handelt es sich nach Maßgabe des Kunsthistorikers Alexej Rodionov um Zeichnungen, die vom Stilelement der Auslassung leben und doch so angelegt sind, dass »das Ungezeichnete leicht vorstellbar wird« (Rodionov 2013: 12). In einem anderen Licht präsentieren sich dagegen die farbenfrohen Pastell-Zeichnungen (»Javanische Tänzerin«, »Hahnenkampf auf Bali« etc.), die Genin unter dem Eindruck seiner Reise nach Insulinde geschaffen hat (vgl. Rodionov/Hg. 2013: 12 und 18). Von diesen Zeichnungen ist denn auch als »dem spektakulärsten Abschnitt seines Werkes« die Rede (vgl. Rodionov 2019a: 13).

ne arme Kreatur von Maler mit erhitzten kranken Nerven in seinem verpesteten Winkel über einem Stück toter Leinwand. Nimmermehr – nein – nimmermehr! Hinausgehen, Ackersmann werden, Wein bauen, in der Sonne sich braten lassen, im Regen baden und die Himmel einatmen« (Genin 1920: 13).

Ich stelle mir vor, dass sich Genin aus einem solchen Moment heraus zu seiner Reise nach Bali entschlossen hat – natürlich um dort weiter zu malen.¹¹

»Die ferne Insel« (Genin 1928)¹²

Es ist Mitte Februar 1926, als Genin sein Berliner Atelier verlässt, um in Genua an Bord eines Überseedampfers zu gehen. Er hat starkes Fieber, und so muss er die ersten Tage seiner Reise das Krankenbett hüten (10). Eine Mitreisende, die zufällig auf ihn aufmerksam wird, nimmt sich des Patienten an.

Warum Genin zu dieser Reise aufgebrochen ist, wird deutlich, als er sein Fieber überwunden hat und zum ersten Mal das Deck des Schiffes betritt. Er richtet seine »hoffnungsvollen Blicke (...) in die lockende Ferne (...), dem Ziel langjähriger Sehnsucht entgegen, dem gelobten Lande der Bananen« (17). Dorthin zieht es ihn, um seiner Passion im Angesicht neuer Modelle und Motive frönen zu können: »Bald dürfen Pinsel und Palette ans Werk gehen, und mein lüsternes Malerauge wird ihnen Blitzlicht und Büchse zugleich sein« (17).

Die Fahrt führt ihn über Port Said/Suez-Kanal und Colombo/Ceylon (51) an die Nordspitze Sumatras, und zwar nach Sabang, auf der Insel Pulau Weh gelegen, wo er nach dreiwöchiger Reise zum ersten Mal in Südostasien an Land geht. Hier, in Niederländisch-Indien, fühlt er sich sofort in ein »Idyll« hineinversetzt: »Mein erster starker, tief nachwirkender Eindruck: hier schwebst du unter Palmen, durch Bananenhaine glücklich dahin. Hier ist tiefer, ungeahnter Friede, ewiger Sommer, ewiges Grün« (69f.).

Dieser positive Eindruck schließt auch die Einheimischen mit ein, denen er sich sofort näher verbunden fühlt als den europäischen Mitreisenden, die seiner Kunst offenkundig mit Unverständnis (»Futurismus«) begegnen (70f.).

Die sozialen Koordinaten verschieben sich erst, als Genin wenige Tage später den großen Überseedampfer in Singapur verlässt und seine Weiterreise nach der seinerzeit noch abseits der Hauptreiserouten gelegenen Insel Bali selbst organisieren muss. Die Probleme beginnen beim Geldwechsel (80) und umfassen die hygienischen Verhältnisse (85), die stark gewürzten Speisen (90), die ungewohnte Hitze und gipfeln in gewisser Weise in der ständig gegebenen Angst vor Malaria (95, 106, 107). Schließlich kommen Probleme mit Transport (79, 101, 113) und Zollbeamten (107) hinzu, die sich aufgrund mangelnder Verständigungsmöglichkeiten gelegentlich als unüberwindbar erweisen (132ff.).

11 Für weitere Informationen zu Person und Werk, siehe Rodionov 2019a: 11–75 und den Internet-Auftritt des Freundeskreises Robert Genin: robertgenin.org/index.html (Zugriff am 22. Juni 2023).

12 Die Zahlen, die in diesem Kapitel in Klammern angeführt werden, verweisen auf Seitenzahlen in diesem Buch.

Als Genin schließlich auf einem Frachtdampfer, der Trockenfisch geladen hat, von Singapur nach Batavia übersetzt, holt ihn angesichts einer Äquatorüberschreitung bei Nebel und Regen die nächste Enttäuschung ein: »Das sollte der Äquator sein? (...) Wären nicht Chinesen um mich herum gewesen, so hätte ich mich ebensogut in Stettin wännen können! Nein, ich will Stettin nicht beleidigen: dort kann es niemals so abscheulich nach getrockneten Fischen riechen« (104).

Genin geht in Batavia an Land, wo er einen Zug besteigt, um nach Zentraljava weiterzureisen. Doch auch das Landesinnere kann seinen Erwartungen nicht genügen, und so flüchtet er sich in ironische Spitzen: »Mein Reisehandbuch sprach ausdrücklich von Tigern, Panther, Nashörnern und Krokodilen« (121). Überflüssig zu erwähnen, dass er keines der genannten Tiere je zu Gesicht bekam.

Von einer vergnüglichen Reise kann bis dato überhaupt keine Rede sein. Eigentlich ist die Reise bis zu diesem Punkt eine einzige Anhäufung von Problemen und Enttäuschungen, die den erneut fiebrigen Genin verzweifelt feststellen lässt: »Meine Kräfte waren erschöpft. Ich faltete die heißen Hände auf der Brust, tiefe endlose Trauer quälte mich; wäre ich doch zu Hause geblieben! Wo ist meine Heimat ...?« (106).

Die Probleme hatten begonnen, als sich Genin gezwungen sieht, sich mit den konkreten Bedingungen vor Ort zu arrangieren. Schließlich lenkt er ein und beschließt, sich dem Rhythmus seiner neuen Umgebung anzupassen: »Ich schwor mir jetzt: ja, diese europäische Hast wollte ich nun endgültig ablegen. (...) Ich wollte lernen, beschaulich, gleichmütig und heiter zu sein« (111).

Tatsächlich wird mit der selbst verordneten Ruhe vieles besser, und Genin vermag vereinzelt an seine ersten positiven Eindrücke in Niederländisch-Indien anzuknüpfen. So zum Beispiel als er in Batavia auf javanische Tänzerinnen trifft, deren Auftritt, »begleitet von den aufregenden Klängen des Gamelong-Orchesters«, er fasziniert verfolgt: »Ich schenkte den Mädchen meine Zigaretten, trank mit ihnen einen Whisky-Soda, holte mein Skizzenbuch hervor ... Wie wohl war es mir unter diesen Fremden!« (114).

Frauen spielen für den Erzähler vom ersten Kapitel an eine zentrale Rolle: Eine fremde Frau namens Katja (genannt Sinaida) hatte ihn gepflegt, als er in Genua mit heftigem Fieber an Bord gegangen war; ja, in gewisser Weise bilden bei fast jeder Station Frauen zumindest *einen* Fokus des Interesses: Sei es in Port Said (19), in Sabang (69), in Batavia (111) oder auch in Zentraljava, wo er »das gewaltige Format der Holländerinnen« mit dem Aussehen der einheimischen Frauen vergleicht: »Wie zierlich graziös, schlank und doch so weiblich modelliert ist dagegen die Javanerin« (122).

Besonders fasziniert zeigt sich Genin von einheimischen Frauen, die er beim Baden beobachtet. Er bekennt sich hier zum voyeuristischen Blick (129) – freilich nur, um sein Skizzenbuch zu füllen. Es ist der farbenfrohe Anblick dieser heiteren, badenden Frauen, der ihn geradezu gefangen nimmt: »Die Grazie berauschte mich« (129).

Doch dann passiert etwas Einschneidendes. Es ist eine Art von Schlüsselerlebnis, als der Künstler entdeckt, das sich die von ihm angehimmelten Frauen nicht nur gegenseitig frisieren, sondern auch lausen, und der Fluß den Badenden nicht nur zur Reinigung, sondern auch als Toilette dient. Sichtlich irritiert, legt sich Genin »eine neue Weisheit« zu: »Man muß, um auch das Fremdartigste mit Genuß betrachten zu können, die Fähigkeit haben, das eine Auge sehr fest zuzudrücken, um gleichzeitig das andere um so weiter aufzureißen« (129).

Die zitierte Passage verdeutlicht, dass sich Genin fest vorgenommen hat, die Tropen zu genießen – auch wenn es ihm gelegentlich schwerfallen sollte. Da das Vergnügen einer Vergnügungsreise in diesen Gefilden offenkundig nie ungetrübt zu haben ist, muss der Reisende von dem, was er sieht, bis zu einem gewissen Grade abstrahieren können (»ein Auge zudrücken«) – erst dann vermag er die Exotik zu genießen. Nur wenn es ihm gelingt, den »Widerwillen« zu überwinden und die eigenen Vorurteile abzulegen (131), vermag sich der Reisende der Gesellschaft der Einheimischen zu erfreuen: »Dann kannst du es getrost wagen, dich zur Mittagsstunde zu den Badenden zu gesellen und im Schatten der Bananen ein braunes Mägdlein zu bitten, ein Weilchen mit den zierlichen Fingern in deinen Haaren zu krabbeln« (131).

Doch schon die nächste Begegnung »mit einem javanischen Mädchen« stellt Genin vor neue Probleme: Auf der Überfahrt von Surabaya nach Singaraja fragt ihn eine Einheimische, deren Schönheit ihm aufgefallen war und deren stolze Haltung er bewundert, in aller Offenheit: »»Brapa ...?«« (141) – was Genin als Aufforderung versteht, den Preis zu benennen, den er für ihre Gunst zu zahlen bereit wäre. Der Künstler ist über alle Maßen bestürzt: »In der Einsamkeit, angesichts des Meeres, angesichts der glitzernden Sterne solche Worte! Bittere Enttäuschung erfüllte mich (...)« (141).

Doch die Enttäuschung weicht rasch einer gewissen Reue. Genin kommt sich selbst ein wenig wie ein Heuchler vor angesichts der Offenheit, mit der die junge Frau ihr Verlangen zu äußern vermochte, während er – wie er sich ausdrückt – sich selbst und die junge Frau hatte »betrügen wollen« (142). Und so spricht er nicht nur von Enttäuschung, die ihn erfüllt, sondern auch von einer empfindlichen Lehre, die ihm »die kleine Javaneerin« erteilt habe.

Am nächsten Tag erreicht Genin endlich das Ziel seiner Sehnsucht: die Insel Bali (173). Er will sich bei der Einfahrt in den Hafen von Buleleng in die Pracht der Insel versenken, als er von einem Mitreisenden, einem gewissen Herrn Jensen, auf die Kosten seiner Reise angesprochen wird (174). So ist auch hier die Szene atmosphärisch gebrochen: Stets gibt es etwas, das den sensiblen Künstler stört und daran hindert, sich ganz seinen neuen Eindrücken hinzugeben.

Im Hafen von Buleleng steigt Genin in den Wagen eines Amerikaners, der ihn nach Denpasar chauffieren soll (176), denn es zieht ihn in den Süden der Insel: »Im Süden ist alles noch viel unbefangener, noch unberührter vom europäischen Einfluß« (185). Und bereits auf dem Weg dorthin nimmt Genin Veränderungen an sich wahr: »Ein großer Friede, eine rührende Eintracht, eine wunderbare Sorglosigkeit ist es, die den Europäer auf Bali schon am ersten Tage gefangennimmt« (183).

Da Denpasar ausgebucht ist, geht es mit dem Wagen zurück nach Klungkung, wo Genin ein Gästehaus der holländischen Kolonialverwaltung bezieht. Er scheint von seiner neuen Umgebung angetan, hört man ihn doch ausrufen: »Ja, das Leben war schön! Ich hatte mein eigenes Häuschen, mit Vorbau und Garten. Ich fühlte: zauberhafte Märchen warteten nur darauf, ihre geheimnisvolle Schönheit vor mit entfalten zu dürfen« (188).

Vielleicht ist es dieses kleinbürgerliche Idyll: eine Laube mit Garten, die diesen Stimmungsumschwung herbeiführt: »Herrliche Stunden! Köstliche Tage! Geheimnisreiche Nächte!« (188); vielleicht sind es aber auch die Menschen auf Bali, deren »heitere Gelassenheit« (262, 297) ihn rundum positiv stimmt und die ihm ein lang vermisstes »Be-

wußtsein der Sicherheit« (188) vermittelt: »Große, gute Kinder sind sie, mit friedlichen Gedanken, mit Blumen geschmückt« (189). Es dürfte letztlich die Summe seiner ersten Eindrücke auf Bali gewesen sein, die Genin vielleicht zum ersten Mal im Verlauf seiner Reise so richtig zufrieden und vergnügt erscheinen lässt.

Noch auf dem Weg in den Süden der Insel gibt Genin eine Beschreibung der balinesischen Tempelanlagen, die ihn sofort beeindrucken – um dann auf etwas noch Imposanteres überzuleiten: »Noch stärker aber ist der Eindruck, den man von den Frauen Balis empfängt. Diese lichtbraunen Frauen haben vollendete Körper, wie wir sie nur an den Frauen der Antike kennen. Ihre Haltung ist edel und stolz« (177). Dass diese Frauen ihren Oberkörper unbedeckt lassen, bezeichnet Genin als »eine der schönsten und anmutigsten Eigenarten der Insel« (184). Doch auch die Schönheit der balinesischen Frauen ist gebrochen und verhindert, dass sich Genin ihrem Anblick ohne Vorbehalt hinzugeben vermag: »Vor allem fühlt man sich von der roten Farbe des Mundes und der vom Betelnußkauen grellroten Zunge abgestoßen« (177).

Da dieser Makel nicht allen Frauen anhaftet, vermag Genin letztlich sein Urteil zu relativieren und eine überschwängliche Eloge auf die Balinesin zu halten: Gang, Haartracht, Schmuck, Teint, Kleidung, Augenbewegung, Zähne und immer wieder ihr graziler Körperbau finden seine uneingeschränkte Bewunderung (178ff.). So mag es zwar Aspekte ihrer äußeren Erscheinung geben, an denen Genin Anstoß nimmt, doch die Synthese seiner Eindrücke ist letztlich eindeutig positiv. Genin muss zwar immer noch ein Auge zudrücken, um die Tropen genießen zu können, doch – soweit es die balinesischen Frauen betrifft – beginnt er, das Abweichende als einen Teil des Fremden zu akzeptieren.

Ein durchaus positives Bild zeichnet Genin auch von den balinesischen Männern – selbst wenn sie seiner Einschätzung nach der Arbeit nicht sonderlich zugetan sind (183). Weitere Topoi, die Genin behandelt, sind der Hahnenkampf (189, 205) und die Hunde, deren nächtliches Gebell ihn kein Auge zutun lässt: »Aber der herrliche Morgen entschädigt für die schlaflose Nacht« (193).

Genin holt nun Tag für Tag sein Skizzenbuch hervor und arbeitet fleißig (189). Die Einheimischen, die ihm über die Schulter schauen, zeigen Freude oder murmeln Anerkennung, wenn sie die Motive erkennen. Genin eilt schließlich mit seinem Skizzenbuch zum Markt: »Ich will, daß die Menschen sich an mich gewöhnen, daß sie mich nicht mehr beachten, vor meinem Skizzenbuch sich nicht mehr verstecken« (197).

Dort auf dem Markt trifft er Madeh, »das schönste Mädchen des Ortes« (194), das er folgendermaßen beschreibt: »Sie ist wohlgeformt, verträumt, etwas gelblich, blaß, ein Madonnengesicht, zart und jungfräulich. Es ist ihr heiß, sie legt ihren rosa Überhang ab, zeigt unschuldig die Pracht ihrer schönen kleinen Brüste. Sie träumt« (200).

Abbildung 2: »Guten Morgen, Madeh!«



Quelle Abbildung © Robert Genin: *Die ferne Insel*, Berlin 1928, Seite 195

Genin versenkt sich »in ihre malerischen Augen« und gibt sich vorbehaltlos seinen romantischen Gefühlen hin: »Hier Madeh, will ich mein Haus gründen, für meine alten Tage Ruhe suchen, denn du sahest mich so freundlich an, Madeh ...!« (200f.).

Dann geschieht das Unglaubliche: Madeh kommt eines Nachts zu ihm an die Laube: »Ich wußte nicht, was ich tun sollte. Mein Herz schlug schon lange für diese kleine Madonna! Ich kannte nicht die Sitten. Kam sie vielleicht, damit ich sie entführe? (...) Was sollte ich tun? (...) Da sprach sie ein leises Wort: »Lima Rupia.« Ich habe es verstanden und doch nicht begriffen. Fünf Rupien! Ich sah sie entsetzt an« (201).

Für Genin wiederholt sich hier die gleiche Situation, die er bereits auf der Überfahrt nach Bali erlebt hatte – und er reagiert auch hier auf die gleiche Weise: »»Für fünf Rupien das schönste Balimädchen, so unberührt und zart, vierzehn Jahre magst du zählen ... Niemals, Madeh, nimmermehr! Um fünf Rupien gebe ich meinen Traum nicht hin, Madeh, verzeih mir!« Oh, sie verstand mich nicht, aber sie begriff sofort, und sie verschwand im Dunkeln« (202).

Doch auch in dieser Situation räumt Genin bereits im nächsten Satz eine gewisse Reue ein: »Und ich saß lange am Fenster, starrte in die Nacht hinaus, und in meinen Ohren klang es: Dummkopf, Dummkopf, Dummkopf ...« (202).

Der Erzähler sucht offenkundig die menschliche Begegnung, gerade auch mit dem schönen Geschlecht, und kommt doch nicht aus der Rolle des Touristen heraus, der für alle Dienstleistungen zu zahlen hat. Er bleibt ein Fremdling, ist allenfalls geduldeter Beobachter, der außer zu seinem Diener kaum Kontakt zur einheimischen Bevölkerung unterhält.

Genin versucht verschiedentlich seiner Einsamkeit zu entkommen und in Kontakt mit einheimischen Frauen zu treten. So begibt er sich zum nächtlichen Treffpunkt der jungen Leute (»Ganz in meiner Nähe kichert und lacht es«; 222), die sich freilich zurückziehen, als sie ihn bemerken; und als er seine Gedanken nicht von einer jungen Frau abwenden kann, die ihm tags zuvor Modell gestanden hatte (»Ihre Schönheit hatte einen sehnsüchtigen Schmerz in mir zurückgelassen«; 248) eilt Genin des nächtens vom Tempel zum Marktplatz, wo er zuerst auf sie aufmerksam wurde (223) und wartet dort auf sie, sich selbst die bange Frage stellend: »War denn dieses süße fremde Herz nicht auch von Sehnsucht erfüllt?«. Er wartet – natürlich – vergebens.

Das Scheitern des Erzählers, die Vergeblichkeit seines Bemühens, seine romantische Sehnsucht zu stillen, hat etwas Tragisch-komisches, insofern sein Scheitern bereits vorweggenommen ist: Der einsame Künstler, der sich dem Leser gegenüber als gehbehindert (61, 257–259) und mit Anlage zur Glatze beschreibt (148), findet keine Frau, die seine Gefühle erwidert – doch vermag das angesichts dieser Bekenntnisse niemanden zu überraschen. Das erotische Verlangen bleibt als treibender Impuls dieser romantischen Reise unerfüllt und muss es für den Fortgang der Handlung in gewisser Weise auch bleiben.

Gleichwohl schleicht sich in die Darstellung der weiteren Ereignisse ein melancholischer Grundton ein. So kritisiert Genin den einsetzenden Tourismus, ohne zu bedenken, dass er selbst ein Teil davon ist: »An der Fremdenindustrie wird neuerdings viel verdient« (214). In diesem Zusammenhang warnt er insbesondere vor der wachsenden Anziehungskraft des Gulden, der Lockerung der Sitten (215) und der Verdrängung der einheimischen Kunstarbeit durch billige Importe. Hier sind es vor allem Sonnenbrillen, Wandspiegel, Nachttöpfe und europäischer Bilderschmuck, deren Verbreitung Genin auf Bali kritisiert: »Dies alles ist in kurzer Zeit vor sich gegangen; man hat alle Ursache, um die Zukunft besorgt zu sein« (216). Und prospektiv glaubt Genin die weitere Entwicklung auf Bali so beschreiben zu können: Europäer umgehen geschickt die Bestimmungen und erwerben Grund und Boden, was zwangsläufig dazu führen wird, dass »das Grün der sanften Hügel« »Fabriken und Schornsteine[n]« weichen muss: »Der Name Bali wird dann nur noch die Erinnerung an ein verlorenes Paradies sein« (217).

Die melancholische Grundstimmung hellt sich nur noch selten auf, etwa als Genin vom lokalen Herrscher (*Raja*) eingeladen wird, anlässlich der Feierlichkeiten zum balinesischen Neujahrsfest sein Gast zu sein. Der Künstler bekommt einen Tempeltanz zu sehen, in dessen Verlauf »die berühmteste Tänzerin Balis« (230) ihren spektakulären Auftritt hat:

»Die Wirklichkeit übertraf alle meine Erwartungen, Ja, hier wurde die Wirklichkeit zum Märchen. Aus dem Hain trat eine verzauberte Prinzessin (...). Ein Wunder der Tropen, voll asiatischer Pracht, asiatischem Raffinement, und doch gleichzeitig ein Bild kindlicher Zierlichkeit und unberührter Anmut. Dieses Wesen kam aus einer fernen Welt.

Es mußte von Dämonen und Göttern wissen, mit denen es geheimnisvoll verbunden war« (231).

Der Auftritt dieser Tänzerin ist offenkundig der Höhepunkt seiner Reise nach Bali, es gibt nichts, was sich damit vergleichen ließe: »Dieser Tanz ist für mich der stärkste Eindruck und das tiefste künstlerische Erlebnis während meines Aufenthaltes auf Bali geblieben« (233).

Abbildung 3: Balinesische Tänzerin



Quelle Abbildung © Robert Genin: *Die ferne Insel*. Berlin 1928, Seite 232

Doch die Beschreibung, die Genin von diesem Tanz liefert, verdeutlicht vor allem, dass er ein unverständiger Beobachter geblieben ist, dessen Ausführungen nur geringen ethnographischen Wert besitzen. Interessanter sind die Gespräche mit Mitgliedern der europäischen Kolonie, die er gelegentlich unkommentiert wiedergibt, und in denen die seinerzeit vorherrschenden Anschauungen und Überzeugungen zur Sprache kommen. Hier kontrastiert das insgesamt positive Bild der Kolonialverwaltung (245), das Genin entwirft, mit der Vorahnung, dass sich »schlechte Zeiten für die Europäer« abzeichnen (118). Die Befürchtungen sind vor allem darauf gerichtet, dass eine in Holland ausgebildete indonesische Elite auf die Unabhängigkeit ihres eigenen Landes drängen könnte

(76, 159). Hinzu kommt, dass die Europäer immer weniger Ansehen bei den Einheimischen genießen – was nicht zuletzt den ungewohnten Lebensbedingungen in den Kolonien geschuldet ist: Krankheiten, Alkohol, scharfe Gewürze, Übergewicht, ermüdende Arbeit, wenig geistige Genüsse, Dünkel untereinander, gelangweilte Frauen und Schwierigkeiten bei der Erziehung der Kinder sind die Probleme, die Genin benennt; dem vermag er positiv nur die Häuser mit ihren großen Terrassen gegenüberzustellen, die die Europäer in den Tropen bewohnen (153ff.).

Das insgesamt wenig erfreuliche Erscheinungsbild der Europäer führt Genin nicht zuletzt auch darauf zurück, dass kaum einem von ihnen »die Tropen zu einer wirklichen Heimat geworden sind« (159, 309). Vielmehr droht eine Art chronische Heimatlosigkeit: »Wer lange in den Tropen gewohnt hat, wird sich aber nie an die engen Verhältnisse seiner Heimat wieder gewöhnen« (160).

Dagegen zeichnet Genin von den Einheimischen ein eher positives Bild. Zwar bemängelt er verschiedentlich, dass ihnen jeder Ehrgeiz und jede Tüchtigkeit abgehen (161); doch versucht er letztlich, sich expliziter Werturteile zu enthalten (263), wenn es etwa darum geht, ob sie glücklicher sind als die Europäer: »Nur ein Philosoph mag sich die Frage vorlegen, ob es nicht besser wäre, auf alle Tüchtigkeit zu verzichten, wenn man nur ebenso zufrieden sein, ebenso lächelnd unter den Palmen liegen und singend die Kokosnüsse zählen könnte« (165).

Auch wenn Genin die Einheimischen verschiedentlich mit Kindern (189, 203, 265) und die Balinesinnen mit Rehen und Gazellen vergleicht (248), sind seine Ausführungen weitgehend frei von rassistischem Dünkel – was sich gerade auch in seiner Haltung in der sogenannte Mischlingsfrage zeigt: Genin tritt für die rechtliche Gleichstellung der Indo-Europäer ein (152) und macht ansonsten keinen Hehl daraus, dass er die »Halblutmädchen« besonders verführerisch findet (152). Doch auch hier ist die romantische Wertschätzung gebrochen: »Diese Mischlinge werden auf den Zuckerfeldern Javas, in den Tabakplantagen Sumatras und Ceylons im Rausch erzeugt. (...) So mag es zutreffen, daß die Mischlinge häufig erblich belastet sind« (151). Daraus zieht Genin wiederum folgende Schlussfolgerung: »Es kann wohl keiner ungestraft zu gleicher Zeit ein Mensch des Ostens und des Westens sein« (152).

Es ist eben diese Zerrissenheit, die auch Genin kennzeichnet und die er zum Ende seines Bali-Buches noch einmal – gewissermaßen im Schlussakkord – anklingen lässt: Als es dem Künstler endlich gelingt, sich ungeachtet aller Störungen »vollkommen (!) dem Genuß der durch die matte Üppigkeit der Natur, die unbeschränkte Herrlichkeit des Lichts und die traute Freundlichkeit der Menschen hervorgerufenen Stimmung« hinzugeben, sieht er sich nicht am Ziel seiner Reise angekommen – sondern es werden Erinnerungen an Ferientage »auf den Hügeln des Schwarzwaldes« in ihm wach (267), verbunden mit dem Gefühl, die ihm verbliebene Lebenszeit nur zu leichtfertig auf Bali zu verspielen (268). Mit seinen Erinnerungen steigt ein unbändiges Heimweh in ihm auf: »Wenn ich die Augen schließe, sehe ich Disteln und Strandhafer und den weißen Sand der Ostsee. Was sind mir die Palmen? Eine fremde Zier, eines Fremden Geliebte! Ich kann sie bewundern. Aber mein Herz hängt an den Eichen, die es dort im Norden gab« (271).

Abbildung 4: Balinesischer Hahnenkämpfer



Quelle Abbildung © Robert Genin: *Die ferne Insel*. Berlin 1928, Seite 206

Schließlich stimmt Genin einen totalen Abgesang an die Tropen an: »Unser Herz will unter der fremden Pracht des tropischen Himmels nicht aufgehen. (...) Ja, glühender noch als die Sonne ist diese Sehnsucht nach dem Norden. Wehe dem, den sie gepackt hat: (...) Alle Strahlen der Tropensonne gäbe er gern für den kühlen, frischen Nordwind und den weißen Schnee auf den flachen Feldern. Kokosnüsse und Bananen – beides tauscht er gern gegen eine Tanne ein ...« (Genin 1928: 271).

Die Sehnsucht nach »dem gelobten Lande der Bananen« (17), einst Motiv seines Aufbruchs in die Tropen, ist verfliegen. Genin verlässt das Gästehaus in Klungkung, da er seine Heimreise jedoch nicht sofort antreten kann, zieht er zunächst »an einen anderen Ort Balis« (277). Er geht in der verbleibenden Zeit systematisch auf »Modelljagd«, doch die Leute flüchten beim Anblick seines Skizzenbuches. Nach einer Reihe von Misserfolgen geht er desillusioniert dazu über, seine Modelle »nach einem gestaffelten Preistarif« (278) zu bezahlen.

Die jungen Frauen reagieren zwar weiterhin auf körperliche Berührung mit Flucht – schließlich ist für sie nicht nachvollziehbar, warum Genin sie ins Haus holen, auf dem Bett plazieren und die Türe hinter sich schließen muss (279). Doch letztendlich werden alle Probleme – wenn auch zur Ernüchterung des Künstlers – mit Geld gelöst (280). Gen-

in ist desillusioniert: »Ich bin schlechter Laune. Ich fühle mich nicht wohl. Ich sehe heute alles schwarz. So vieles missfällt mir« (281).

Ein steter Quell des Missmuts und des Ärgers sind die jungen weiblichen Modelle, die sich nicht so verhalten wollen, wie es dem Künstler vorschwebt – wobei ihr stetes Nasebohren nur eines der Probleme darstellt, das ihn offenkundig verzweifeln lässt (281). Resigniert wendet sich Genin mit rhetorischen Fragen an den Leser: »Ist es nötig, daß die Mädchen immer Zigaretten paffen, den Rauch durch die Nase blasen und kühner noch als die wildesten Räuberhauptleute durch die Luft spucken? Ist es nötig, daß alle ohne Unterbrechung Bettelnuß kauen, daß ihnen immer schwarze Knäuel [Tabak] aus dem Munde hängen und ihre Lippen rot verschmiert sind?« (282).

Abbildung 5: Weibliche Modelle auf Bali



Quelle Abbildung © Robert Genin: *Die ferne Insel*, Berlin 1928, Seite 281

Genin muss sich eingestehen, dass es ihm nicht gelingen will, sich mit diesen fremden Gewohnheiten anzufreunden. Doch die Distanz zu den Menschen und ihrer Kultur kommt ihm erst in vollem Umfang zu Bewusstsein, als er Zeuge einer Aufführung des sogenannten Kris-Tanzes wird. Über diesen Tanz führt Genin aus: »Der Kristanz ist eine alte religiöse Zeremonie. Der erzürnten Göttin werden Menschenopfer angeboten: von

religiösem Fanatismus berauschte Jünglinge suchen den Tod, indem sie sich tanzend auf den Kris stürzen« (284).

Genin zeigt sich vom Kris-Tanz überwältigt, und er beschreibt ihn als »ein Schauspiel, das ich nicht vergessen werde« (284). Er sieht in den Tänzern »das Feuer einer grauenvollen fanatischen Ekstase« auflodern, die er sich nur als Ausdruck »einer Art von religiösem Wahnsinn« erklären kann (285). Doch es ist vor allem »der Anblick ihrer vom religiösen Rausch verwüsteten, vom Tanz erschöpften Gesichter«, der ihn die unüberwindliche Kluft zwischen der balinesischen Kultur und seiner eigenen gewahr werden lässt.

Genin durchlebt zwar noch einmal – wie er sagt – »Tage der Heiterkeit« auf Bali und glaubt, seine »Unruhe« und »Hast« überwunden zu haben, doch eine gewisse Gereiztheit, gepaart mit Resignation (291) vermag er nicht abzulegen. Oft sind es nur kleine Begebenheiten, die ihn an seine Heimat erinnern und »ein Gefühl schmerzlicher Sehnsucht« in ihm aufsteigen lassen: »(...) und ich frage mich, ob ich wohl jemals auf dieser Trauminsel meine Wirklichkeit finden würde. Ja, diese Insel war ein Märchen, sie war wahrhaftig eine Insel der Verheißung. Wie aber stand es mit der Erfüllung dieser Verheißung? War ich nicht immer noch ein Fremder (...)« (297). Mit diesen Worten führt sich Genin unmissverständlich vor Augen, dass es niemals zu einer Erfüllung dieser Verheißung kommen würde – ganz unabhängig davon, wie lang er noch auf Bali bliebe.

Mit der Einsicht, seine Rolle als Fremder niemals ablegen zu können, endet Genins Reisebuch in düsteren Bildern: Der Protagonist hat erneut Fieber – wie zu Beginn seiner Reise. Die Frau, die ihn einst auf dem Überseedampfer gepflegt hatte, kann nicht – wie verabredet – nach Bali kommen. In einem Brief erfährt Genin schließlich, dass sie gestorben ist und ihre letzten Worte ihm gegolten hatten (310). Auf diese Weise wird ihm schmerzlich bewußt, dass er sein Glück nicht nur am falschen Ort gesucht hat, sondern auch bei den falschen Frauen.¹³

Exkurs: Exotismus und populärer Reisebericht

Genins Reisebuch kann einer Literaturgattung zugeordnet werden, die über die Germanistik hinaus als Exotismus bekannt ist. Der Exotismus artikuliert sich auf literarischer, bildnerischer und musikalischer Ebene, zugleich wird auf der zuerst genannten Ebene zwischen literarischen *Reiseerzählungen* (die nicht notwendig auf eigenen Reiseerfahrungen beruhen) sowie wissenschaftlichen und populären *Reiseberichten* (also nichtfiktionalen literarischen Formen) unterschieden (vgl. Reif 1989: 437). Die Übergänge sind fließend, doch Genins Reisebuch ist kategorial den populären Reiseberichten zuzuord-

13 Nach seiner Rückkehr aus Bali trennt sich Genin von Margarete Gurth, die er 1919 kennengelernt und bald darauf geheiratet hatte. Die beiden haben einen gemeinsamen Sohn namens Mario, der 1921 in Ascona zur Welt gekommen ist (vgl. Rodionov 2019a: 45 und 53). Über Genin und seine Zeit in Ascona, die offenkundig von erheblichen Selbstzweifeln geprägt war, berichtet Karl With (1997: 194–195).

nen. Zugleich liefern die Illustrationen, die es enthält, Beispiele für den bildnerischen Exotismus, der sich hier Motiven balinesischer Landschaft und Kultur bedient.¹⁴

Den Exotismus in Wort und Bild kennzeichnet eine Faszination durch das Fremde und der Versuch seiner Aneignung; ihn kennzeichnet zudem die Tendenz, »das Fremde als Gegenwelt zur europäischen Zivilisation zu stilisieren«; und er gilt nicht zuletzt als eine Reaktion auf eine »Defiziterfahrung«, die das Leben in der eigenen Gesellschaft unerträglich erscheinen lässt (vgl. Reif 1989: 436 und 437). Alle genannten Punkte treffen auch auf Genin zu. Vor allem der Wunsch nach Abgrenzung von der eigenen und Flucht in eine ferne Welt kennzeichnen sein Reisebuch. Es weist eskapistische Züge auf, die als charakteristisch für das Genre des Exotismus gelten. Darüber hinaus ist bei Genin die Absetzbewegung »in die lockende Ferne« (Genin 1928: 17) mit der Suche nach neuen Motiven für seine künstlerischen Ambitionen verknüpft. In der zuletzt genannten Hinsicht wird Genin seinen Aufenthalt auf Bali retrospektiv – für den Leser seines Reisebuches vielleicht etwas überraschend – als vollen Erfolg verbuchen: »Es war eine herrliche Reise und ein völlig gelungenes Unternehmen! (...) Ich habe endlich meine Stoffe und bin dabei meine schönsten Bilder zu malen« (Genin in einem undatierten Brief, vermutlich vom August oder September 1926, zit. n. Rodionov 2013: 10–11).

Der literarische Exotismus, um den es in diesem Exkurs ausschließlich gehen soll, bezieht sich sowohl auf die geographische Ferne als auch auf das historisch Entfremdete und Fremdgewordene (vgl. Hardt 1994: 135). Neben der Antike (Italien, Griechenland, Ägypten) ist vor allem der Orient zum Gegenstand exotistischer Darstellungen geworden. In Entgegensetzung zum Okzident wird er mit Vorstellungsbildern verbunden, die im Anschluss an Edward Said (1981 [1978]) als Orientalismus zu bezeichnen wären. Der Orientalismus gilt denn auch als eine Spielart bzw. »eine Ausformung des Exotismus« (Ueckmann 2017: 71). Und sofern die Insel Bali topographisch dem Orient zugeordnet werden kann, gehört Genins Reisebuch zur diskursiven Formation, die dem Orientalismus zugrunde liegt (vgl. Said 1981 [1978]: 33).¹⁵ Diese diskursive Formation weist wiederkehrende Topoi auf, mit denen die exotischen Phantasiewelten von Orient, Südsee etc. ausgestattet werden: »Die Topoi der Insel, des Paradieses und des edlen/barbarischen Wilden gehören zum Inventar entsprechender Phantasien« (Hardt 1994: 135). Diese Topoi finden sich auch bei Genin, der sie gewissermaßen mit verführerischen Frauen, Pal-

14 Die durchweg positiven Rezensionen des Buches, die in Genin »eine der führenden Persönlichkeiten der modernen Malerei« sehen und ihn als einen Schriftsteller beschreiben, »der scharf zu beobachten und amüsant zu schildern weiß«, gehen ausnahmslos von der Identität von Autor und Erzähler aus. Damit bestätigen sie indirekt, dass dieses Reisebuch als ein nichtfiktionaler Reisebericht gelesen und verstanden wurde (vgl. zum Beispiel *Morgen-Zeitung* vom 14. August 1928, *Neue Mannheimer Zeitung* vom 15. September 1928 sowie *Rhein- und Ruhrzeitung* vom 16. Dezember 1928). So urteilt z.B. auch *Das Kunstblatt* (1929: XIII: 127), herausgegeben von Paul Westheim: »Ein ausgezeichnetes, interessant und fesselnd geschriebenes Reisebuch. Ganz und gar persönlich. Genin schildert nur, was er gesehen und was er erlebt hat.«

15 Bali kann dem Orient zugeordnet werden, insofern mit diesem Begriff zumindest im anglophonen Sprachraum der gesamte asiatische Raum incl. Südostasien bezeichnet wird. Bali gehört jedoch nicht zur Südsee, einem ebenfalls äußerst populären Topos des Exotismus, sondern ist Teil des indonesischen Archipels, der den Indischen Ozean vom Chinesischen Meer trennt.

menhainen und Bananen garniert. Doch wann beginnt sich der Exotismus als diskursive Formation herauszubilden? Und welches Bild von Bali vermittelt er?

Der Begriff Exotismus taucht um 1880 zur Bezeichnung einer eigenständigen literarischen Gattung zunächst in Frankreich auf, erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird diese Begriffsbildung auch in Deutschland aufgegriffen (vgl. Zenk 2003: 17). Prägung und Verbreitung des Begriffs fallen demnach mit dem Höhepunkt von Industrialisierung, Imperialismus und Kolonialismus zusammen – alles konstitutive Elemente der europäischen Moderne, von denen der Exotismus bemüht ist, sich abzusetzen. Zugleich hat er diese Elemente zu seiner Voraussetzung, insofern er ohne koloniale Schutzmächte, moderne Transportmittel etc. nicht vorstellbar wäre. Vor diesem Hintergrund ist auf »geheime Affinitäten von Imperialismus und Exotismus« verwiesen worden (vgl. Reif 1989: 437), über die sich Genin in seinem Reisebuch keine Rechenschaft gibt, insofern er die kolonialen Verhältnisse in Niederländisch-Ostindien als Bedingung seiner Reise in den Orient und Voraussetzung seines Aufenthaltes auf Bali nahezu vollständig ausblendet. Die Auswirkungen kolonialer Herrschaft auf die Lebensbedingungen vor Ort werden ebenfalls nicht weiter thematisiert, da sie einer Idealisierung von Mensch und Kultur auf Bali als paradiesisch, unberührt etc. entgegengestanden hätten. So heißt es etwa bei Genin: »Das Volk auf Bali sieht und merkt nichts von fremder Macht (...)« (Genin 1928: 245).

Der Exotismus steht für eine Verklärung einfacher und übersichtlicher Verhältnisse, mit der er sich gegen die Entfremdung des modernen Menschen von sich und seiner Umwelt wendet. Er ist auf die Erschließung von Freiräumen ausgerichtet, wie sie auch die Lebensreform-, Freikörperkultur-, Wandervogel- und andere soziale Bewegungen an der Wende zum 20. Jahrhundert kennzeichnet (vgl. Reif 1989: 436). Im Gegensatz zu den genannten sozialen Bewegungen werden diese Freiräume jedoch nicht in einer Erneuerung des Bewusstseins, der Denkformen und der Lebensführung gesucht, sondern vermeintlich in der exotischen Fremde gefunden. Diese Suche läuft mit Ausbruch des Ersten Weltkriegs jedoch abrupt ins Leere.

Der Krieg ereilt die Reisenden zumeist unvorbereitet in den überseeischen Gebieten, wo sie entweder interniert werden oder sich zur Rückkehr nach Europa gezwungen sehen. So wird zum Beispiel der Schriftsteller Max Dauthendey vier Jahre auf Java festgehalten, wo er wenige Wochen vor Kriegsende an Malaria stirbt (vgl. Hilt 2004: 496); und der Maler Max Pechstein sieht sich – kaum zurück in Deutschland – zum Militärdienst eingezogen und gewissermaßen von der Südsee (Palau) an die Westfront (Flandern) beordert (vgl. Soika 2014: 130, 135). Angesichts des aufziehenden Krieges verdrängen patriotische Gefühle (»Hurra-Patriotismus«) die Begeisterung für fremde und exotische Verhältnisse. Dieser Umschlag der Gefühle lässt sich exemplarisch an der Person des gerade genannten Max Pechstein festmachen: Einerseits spricht Pechstein von Palau wiederholt als »Paradies [m]eines Lebens«, andererseits reist er um die halbe Welt (d.h. von Japan über Nordamerika nach Deutschland), um seiner patriotischen Pflicht nachzukommen und für sein Vaterland zu kämpfen (vgl. Soika 2014: 129 und 134). Diesen »plötzlichen Rausch des Patriotismus« (Zweig 1970 [1944]: 168), im Anschluss an den Ausbruch des Ersten Weltkrieges am 1. August 1914 auch als »Augusterlebnis« hypostasiert, hat Stefan Zweig besonders eindrücklich geschildert: »Wie nie fühlten die Tausende und Hunderttausende Menschen, was sie besser im Frieden hätten fühlen sollen: daß sie zu-

sammengehören« (Zweig 1970 [1944]: 165). Die ganze Nation wird von einer »Infektion patriotischer Begeisterung« (Zweig 1970 [1944]: 168) erfasst, der sich selbst Zweig, Inbegriff einer kosmopolitischen und pazifistischen Überzeugung, kaum entziehen kann (vgl. Heyl 2000: 266–274). Auch er bekennt, »daß in diesem ersten Aufbruch der Massen etwas Großartiges, Hinreißendes und sogar Verführerisches lag« (Zweig 1970 [1944]: 165). Angesichts dieser Hinwendung zu Volk und Nation hat das Exotische als Gegenstand der Verklärung und Medium der Zivilisationskritik ausgedient (vgl. Brenner 1997b: 130).

Von dieser Entwicklung zeigt sich Genin gleichwohl unberührt. Da beim Erscheinen seines Reisebuchs die Begeisterung für das Exotische längst abgeklungen ist, wird man sein Buch als ein verspätetes Werk des literarischen Exotismus bezeichnen können. Denn jede Zeile zumindest der zentralen Kapitel über Bali kündigt noch von der Faszination, die von fremden Menschen und ihrer Kultur ausgeht. Genin versucht sich dem Rhythmus der neuen Umgebung anzupassen, besucht Märkte und Feste, will »Sitten und auch Unsitten dieses Volkes studieren« (Genin 1928: 255). Und bleibt doch außen vor und in diesem Sinne ein Fremder, zumal er nur ein rudimentäres Verständnis für das entwickelt, was sich um ihn herum ereignet. Und vielleicht ist das Rudimentäre seines Verständnisses geradezu Voraussetzung dafür, die Verhältnisse auf dieser Insel erklären zu können. Doch was sagt die Forschung dazu?

Die erste deutschsprachige Studie über den Exotismus in der Literatur und zugleich eine der einflussreichsten hat Friedrich Brie (1920) vorgelegt (vgl. Zenk 2003: 23). Während der Exotismus gemeinhin als eine banale Erscheinung des Zeitgeistes und als eine Form des Eskapismus beschrieben wird, wählt Brie einen anderen Zugang: Brie sieht im Exotismus »ein angeborenes, in der Konstitution wurzelndes Bedürfnis der Sinne« (Brie 1920: 6). Im Einzelnen führt er aus: »Aufgrund des heftigen Verlangens seiner Sinne kommt der Exotist immer wieder dazu, die Welt, in der er lebt, nicht als die seinige zu betrachten, sondern die Welt, nach der seine Sinne verlangen und in die er sich nur mit Hilfe der Phantasie hineinversetzen kann. Damit beginnt die Jagd nach ungewöhnlichen Emotionen (...)« (Brie 1920: 7).

Man muss Bries These vom Ursprung des Exotismus als »Veranlagung der Sinne« (Brie 1920: 6) nicht teilen, um seiner Analyse des Erscheinungsbildes des Phänomens zu folgen: Der Exotismus gilt Brie kulturhistorisch »als eine Sonderströmung innerhalb der Romantik« (Brie 1920: 5). Ihm liegt ein Gefühl der Unzufriedenheit mit sich und der Welt zugrunde, und eine Hinwendung zum Natürlichen und Ursprünglichen ist die Folge. Doch diese Sehnsucht »nach einer Welt, die den Sinnen Befriedigung gewährt«, vermag nicht die vertraute Umwelt zu stillen, sondern nur die exotische Fernwelt, »vor allem die Antike und der Orient« (Brie 1920: 8).

Folgt man Brie, sucht der Exotist nicht das platte Vergnügen – er sucht vielmehr »die Gefühle und Bilder fremdartiger Schönheit, Wollust, Glück« (Brie 1920: 12), die er nicht zuletzt beim schönen Geschlecht zu finden hofft. Insofern kennzeichnet ein Fokus auf die fremde Frau nicht nur Genin und sein Reisebuch, sondern das gesamte Genre des literarischen Exotismus – zumindest soweit sich dieses Genre auf die Insel Bali bezieht.¹⁶

16 Einen Fokus auf die fremde Frau zeichnet auch den *musikalischen* Exotismus aus: *Aida* (eine Äthiopierin), *Lakmé* (eine Inderin), *Madame Butterfly* (eine Japanerin), *Turandot* (eine Chinesin) sind Bei-

Doch in der Konfrontation von Phantasie und Realität verliert das Imaginäre rasch seine verführerische Kraft: Die Frauen, die Genin auf Java und Bali trifft, wollen keinen romantischen Austausch der Gefühle, sondern handfeste Bezahlung. Der Monetarismus, untrügliches Kainsmal des Kapitalismus und der modernen Warenwelt, hat bereits Einzug ins letzte Paradies gehalten und es damit in den Augen der Romantiker und Exotisten entwertet, ja, in gewisser Weise zerstört. Damit ist ein entscheidender Punkt angesprochen, der auch das Reisebuch von Genin kennzeichnet: Die Verbindung eines idealisierenden mit einem begehrenden Blick muss in Desillusion münden. Die Idealisierung hält der Konfrontation mit den realen Verhältnissen nicht stand. Insofern gehört das Scheitern *unabdingbar* zur Figur des Exotisten. Um noch einmal Brie zu zitieren: »So sehr es den Exotisten nach einer Flucht in den Orient drängt, keiner von ihnen fühlt während des Aufenthaltes dort seine Sehnsucht wirklich gestillt. So paradox es klingt, der Schriftsteller, dem der Aufenthalt im Orient wirklich das Verlangen seiner Sinne stillte, wäre kein Exotist. Erst nach der Rückkehr, in der Erinnerung, wird der Orient dem Exotisten wieder zum Paradies. Hier liegt die Tragik des Exotismus beschlossen (...)« (Brie 1920: 10).

Die Parallelen zu Genin liegen klar auf der Hand, insofern die hier angesprochene Tragik auch sein Leben und Werk kennzeichnen. Die Tragik liegt darin begründet, dass die Analyse seiner romantischen Gefühle bereits im Detail vorliegt, noch bevor er sie überhaupt empfunden und zu Papier gebracht hat. Auch in dieser Hinsicht wird man Genin als einen verspäteten Romantiker und Exotisten bezeichnen können. Dass er mit seinem Begehren scheitern musste, hätte man ihm bereits vor seiner Abreise nach Bali sagen können.¹⁷

Die zweite einflussreiche deutschsprachige Studie über den Exotismus hat Wolfgang Reif (1975) vorgelegt (vgl. Zenk 2003: 26). Wie die gesamte Sekundärliteratur zum Thema (vgl. Zenk 2003: 33) betont auch Reif den eskapistischen Charakter des Exotismus (vgl. Reif 1975: 10): Beim Exotismus handelt es sich Reif zufolge um eine Fluchtbewegung, die darauf gerichtet ist, sich den negativen Folgen von industrieller Entwicklung und technologischem Fortschritt zu entziehen (vgl. Reif 1975: 10). Treibende Impulse sind die zunehmende Entfremdung des Menschen von sich selbst und seiner Umwelt sowie Erfahrungen von Restriktion, Komplexität und Uniformität (vgl. Reif 1975: 12). Daraus resultiert ein »Unbehagen in der Kultur« (S. Freud), das den Nährboden des Exotismus bildet.

Der Ursprung des Exotismus wird von Reif demnach nicht – wie noch von Brie – im Psychologischen gesucht, sondern im Sozialen gefunden (vgl. Reif 1975: 10). Gemeinsam ist beiden Autoren gleichwohl die Betonung des Scheiterns und der Vergeblichkeit des exotischen Verlangens, was sich bei Reif so anhört: »Die reale Orientreise muß zwangsläufig enttäuschend verlaufen, weil das Sehnsuchtsbild von der Wirklichkeit niemals eingeholt werden kann« (Reif 1975: 6).

Vor diesem Hintergrund stellt sich umso dringlicher die Frage, was Genin auf Bali Vergnügen bereitet hat. Hier sticht vor allem ein Moment hervor: Vergnügen stellt sich

spiele für diesen Fokus, der bereits im Titel der genannten Opern aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert anklingt.

17 Brie hat seine Ausführungen über das notwendige Scheitern des Exotisten bereits 1920 vorgelegt und damit rund fünf Jahre bevor Genin zu seiner Reise nach Bali aufgebrochen ist.

bei Genin vor allem dann ein, wenn sich die Blätter seines Skizzenbuchen mit exotischen Motiven füllen, z.B. mit »den anmutigen Linien gelenkiger Körper, schöner Beine, fein gemeißelter Knie« (Genin 1928: 261). Dann hört man Genin zufrieden ausrufen: »Ich lebe, ich arbeite, ich genieße den Zauber meiner Insel, ich atme in vollen Zügen den Duft fremder Blumen« (Genin 1928: 290). Doch diese Momente des Vergnügens werden ihm viel zu selten zu teil – davon zeugen seine zunehmend enttäuschten Worte, mit denen er seine letzten Wochen auf Bali kommentiert. Erst in der Retrospektive wird – wie der oben zitierte Brief von Genin verdeutlicht – der Aufenthalt in der Fremde in ein »völlig gelungenes Unternehmen« umgedeutet. Auch in dieser Hinsicht entspricht Genins Reisebuch ganz den Genrekonventionen des literarischen Exotismus.

Entgegen vielfach geäußelter Auffassung tritt das exotistische Wunschbild nicht »mit der erweiterten Kenntnis von Antike, Renaissance und Orient« immer weiter zurück (vgl. z.B. Brie 1920: 69–70). Der literarische Exotismus wird vielmehr zurückgedrängt durch den Niedergang der Kolonialreiche und – diesem Niedergang vorausgehend – die Katastrophe der beiden Weltkriege. Es ist die Erfahrung des Krieges, die das Reisen nicht mehr als sinnliches Vergnügen erscheinen lässt, sondern mit Flucht, Deportation und Vertreibung in Verbindung bringt. Diese Verknüpfung zeigt sich nicht nur in der Biographie von Robert Genin, der sich im August 1941 nach Bombenangriffen der Wehrmacht auf Moskau das Leben nimmt, sondern auch in der Biographie von Richard Katz, einem weiteren Bali-Besucher der ersten Generation, der genau so lange ein Weltenbummler und Vergnügungsreisender war, bis er seine Heimat verlassen und ins Exil gehen musste.

Richard Katz (1888–1968): Der ängstliche Reisende

Richard Katz wurde am 21. Oktober 1888 in Prag geboren. Er hat Jura studiert und als Prager Korrespondent für die »Vossische Zeitung« gearbeitet, bevor er die Geschäftsführung der »Leipziger Verlagsdruckerei« übernimmt. Doch Katz hat nicht nur als Journalist beruflich Karriere gemacht, er ist auch der erfolgreichste deutschsprachige Reiseschriftsteller in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geworden.

Sein publizistischer Erfolg beginnt, als er im Dezember 1924 zu seiner ersten Weltreise aufbricht. Als »eine private Vergnügungsreise« geplant (vgl. Verlagsprospekt o.J.), führt sie ihn im Verlauf von zwei Jahren über Leipzig, Bremen, Kairo, Khartum, ans rote Meer, von dort nach Port Sudan, Aden und Bombay; er reist kreuz und quer durch Indien, besucht Ceylon, Insulinde, Australien, Neuseeland, allerlei Südsee-Inseln und gelangt schließlich über China und Japan nach Nordamerika. Doch schon zu Beginn seiner Reise wird Katz von weltpolitischen Ereignissen eingeholt: Der Verleger Ullstein bittet ihn, vom Aufstand im Sudan für die Vossische Zeitung zu berichten, und von diesem Moment an reist Katz als Sonderberichterstatter für Ullstein um die Welt. Rückblickend beschreibt Katz sein damaliges Lebensgefühl folgendermaßen: »Ich schrieb, worüber ich wollte, und so oft mir danach zumute war, ein junger Mann mit blanken Augen, der sich am liebsten vor den Schiffbug gestellt hätte, um das Meer mit der eigenen Brust zu durchpflügen« (Katz 1958a: 134).

Über diese Weltreise verfasst Richard Katz ein Buch mit dem Titel »Ein Bummel um die Welt« (1927). Dieses Reisebuch, dessen Titel in Anlehnung an Mark Twains »Ein Bummel durch Europa« gewählt wurde, ist mit über 100.000 Exemplaren sofort ein großer Erfolg und wird umgehend in neun Sprachen übersetzt (vgl. Katz 1958a: 165f.; vgl. auch Schütz 1995: 574). Es hat »mehr Leser als irgendein anderes deutsches Reisebuch« gefunden (vgl. Katz 1932a: 5).

Durch diesen publizistischen Erfolg ermutigt, bricht Katz zu einer zweiten Weltreise auf, die diesmal auf drei Jahre angelegt ist und von 1928 bis Juli 1931 dauern wird. Auch auf dieser Reise ist er publizistisch rege: »Was ich unterwegs erlebte, notierte ich an Ort und Stelle und vereinigte meine Berichte jedes Jahr zu einem Reisebuch; so entstanden ›Heitere Tage mit braunen Menschen‹ in Insulinde und der Südsee, ›Funkelnder Ferner Osten‹ in China, Korea und Japan, und ›Zickzack durch Südamerika‹ im letzten Reisejahr« (Katz 1958a: 177).

Auf Drängen des Ullstein Verlags bringt Katz noch ein weiteres Reisebuch unter dem Titel »Ernte« heraus, in dem er bislang nicht verwertete Reisebeobachtungen von seiner ersten Weltreise verarbeitet. Demnach sind es insgesamt fünf Reisebücher, die Katz zwischen 1927 und 1932 veröffentlicht hat (vgl. Katz 1932a: 7).

Sein Reisewerk wird schließlich als fünfbändige Gesamtausgabe in einheitlicher Gestaltung und schmucker Kassette unter dem Titel »Die weite, weite Welt« (1932b) aufgelegt. Auch diese Gesamtausgabe (Pentalogie) hat nicht nur eine Vielzahl von Auflagen erfahren, sondern begründet nach dem Zweiten Weltkrieg auch den Status von Richard Katz als bekanntesten lebenden Reiseschriftsteller in Deutschland (vgl. Katz 1950: Klappentext).

Doch was unterscheidet Katz von anderen Autoren seiner Zunft? Katz wollte zunächst einmal langsam reisen (vgl. Katz 1932a: 272), auch und gerade abseits der Asphaltstraßen (vgl. Katz 1930: 5), und er ist dabei stets dem Motto gefolgt, den Leser nicht mit erhobenem Zeigefinger zu belehren, sondern ihn vielmehr zum Reisegefährten zu machen (vgl. Katz 1927: 10). Es ging ihm mit anderen Worten darum, »den Leser mitreisen zu lassen, ohne ihm vorgefaßte Meinungen aufzudrängen« (Katz 1932a: 6). Jedenfalls ist es ihm offenkundig gelungen, mit seinem Schreibstil – scheinbar plaudernd und absichtslos, dabei stets pointiert und mit einer Prise Humor versehen – den richtigen Ton zu treffen, was in der Epoche zwischen den beiden Weltkriegen, d.h. im Angesicht von Weltwirtschaftskrise und aufziehendem Faschismus sicherlich keine leichte Fingerübung war.

Abbildung 6: Richard Katz (1888–1968)

Quelle Foto © ullstein bild via Getty Images/ullstein bild
 Dtl. (Zugriff am 14. November 2023)

Sein publizistischer Erfolg als »Reiseplauderer« erlaubt es ihm, sich 1931 bei Locarno in der Schweiz niederzulassen. Der bekennende Hundenarr (»Oh diese Pudel«, vgl. Katz 1958b) und Kinderhasser (vgl. Katz 1927: 11) ist mit Gerhard Hauptmann befreundet, den er über Jahre hinweg zu gemeinsamen Ferien an der italienischen Riviera trifft (vgl. Katz 1958a: 280f.). Katz verkehrt in höchsten schriftstellerischen Kreisen, bleibt sich aber seiner eigenen Grenzen bewußt: »Ich kann nicht dichten, ich kann nur beschreiben« (Katz 1936: 11). Darin ist er allerdings ausgesprochen erfolgreich: Katz wird von seinem Verlag als »der beste Reiseschriftsteller unserer Zeit« gepriesen (vgl. Katz 1936: 276: Füllanzeige). Doch auf dem Höhepunkt seiner Popularität erklären die Nazis der Welt den Krieg.

Als deutscher Jude muss Richard Katz 1941 die Schweiz verlassen. Seine Bücher, deren Auflagen mittlerweile in die hunderttausende gehen, werden verboten und verbrannt (vgl. Katz 1958a: 166 und 184), er selbst steht auf der schwarzen Liste der Nazis (vgl. Katz 1958a: 288). So flüchtet er (wie Stefan Zweig und zahlreiche andere Juden aus Deutschland) ins Exil nach Brasilien (Katz 1958a: 269), lässt sich dort einbürgern und erhält einen brasilianischen Pass (vgl. Katz 1958a: 211 und 307). »Senhor Ricardo«, wie man ihn dort nennt, ist erst 1956 in die Schweiz zurückgekehrt – wo ihm gerade noch zwölf Jahre bleiben.¹⁸

18 Informationen zu Leben und Werk von Richard Katz, insbesondere zu seinem Exil in Brasilien, finden sich in Kestler 1992: 92–95.

Zum Ende seines Lebens kann Richard Katz auf etwa 20 Bücher zurückblicken (vgl. Katz 1958a: 173). Zu seinem achtzigsten Geburtstag wird eine Anthologie mit dem Titel »Das Beste von Richard Katz« (1968) aufgelegt, zu der kein Geringerer als Erich Maria Remarque das Geleitwort schreibt. Darin heißt es – direkt an den Jubilar adressiert – etwas missverständlich: »Du hast die stagnierende Reiseliteratur revolutioniert, indem Du müde Klischees durch die funkelnde Brillanz des gesunden Menschenverstandes zu neuem Leben erweckt hast; Du hast uns dadurch die Exotik der Tropen hautnahe in unsere Zimmer gebracht; Du hast uns Bücher voll weiser und nachdenklicher Menschlichkeit geschenkt; und Du bist einer der wenigen geborenen Story-teller, der atemberaubend erzählen kann« (Remarque in Katz 1968).

Richard Katz ist am 8. November 1968, kurz nach seinem 80. Geburtstag, in seiner Villa in Monti bei Locarno gestorben. Der Name des einstigen Bestseller-Autors ist heute kaum noch jemand bekannt.¹⁹

»Heitere Tage mit braunen Menschen« (Katz 1930)²⁰

Im Verlauf seiner ersten Weltreise ist Katz nach Südostasien gelangt. Er hat Singapur, Ostjava und Celebes (Sulawesi) von Mai bis Juni 1925 einen kurzen Besuch abgestattet, darüber in »Ein Bummel um die Welt« (1927) jedoch auf nur wenigen Seiten berichtet (vgl. Katz 1927: 74–93). Sein zweites Reisebuch mit dem Titel »Heitere Tage mit braunen Menschen« (1930) handelt nun ausschließlich von Insulinde, dem indonesischen Archipel, den Katz im Verlauf seiner zweiten Weltreise 1928/29 erneut besucht hat.

Katz reist im Gegensatz zu Robert Genin nicht mit dem Überseedampfer, sondern mit einem Frachtkahn – ohne Etikette, wie es heißt, und mit einer Schiffskatze als einzigem weiblichem Wesen an Bord (10). Er geht in Batavia an Land und überrascht dort seinen Leser mit folgendem Geständnis: »Ich habe ein unglückliches Verhältnis zu den Tropen: Sehnsucht und Angst. Wer sich einer bösen Frau anvertraut, dem mag es ähnlich zumute sein. Weshalb traut er ihr? Vielleicht liebt er sie« (16). Liebt Katz die Tropen?

»Mein Herz ist voll von Sehnsucht und Liebe und Angst (...)« (16) – heißt es gleich nochmal bei ihm, doch zunächst ist eher von Angst die Rede. Für diese Angst steht exemplarisch der Krakatau, ein aktiver Vulkan vor der Küste Westjavas gelegen. Er ist Metapher für die gärende Unruhe in Niederländisch-Indien, für den sich aufstauenden inneren Druck, der jederzeit droht, sich in einer gewaltigen Eruption zu entladen. Wenn

19 Zu den Gründen, die dazu geführt haben, dass Katz heute so gut wie vergessen ist, hat ein »postumes Drama« beigetragen: »Nach Katz' Tod beerbte ihn nämlich sein Sekretär und Freund August-Wilhelm Rabien, dieser aber erlag wenige Jahre später auf dem Weg zum Grab seines Freundes einem plötzlichen Herzschlag. Damit erbten dessen Schwester und Bruder Katz' Vermögen. Mit der Bibliothek und dem Archiv wussten sie aber nichts anzufangen. Sie boten es der brasilianischen Botschaft in Bern an, die aber freundlich ablehnte. Deswegen wurden die Bücher verramscht, und das Archiv landete vermutlich im Mülleimer« (Dewulf o.J.). Die hier genannten Angaben gehen auf Rainer Vettin zurück, der im Begriff stand, eine Katz-Biographie zu schreiben. Diese Biographie ist jedoch nie erschienen.

20 Die Zahlen in Klammer, die in diesem Kapitel aufgerufen werden, verweisen auf Seitenzahlen in diesem Buch.

dagegen von Liebe und Sehnsucht die Rede ist, die Katz nach den Tropen verspürt, wird das Bild von der »bösen Frau« bemüht, die diese Sehnsucht schürt, nur um sie zu enttäuschen. Gegenüber dem »Unfug süßlicher Tropenschwärmerei«, der notwendig in Enttäuschung enden muss, betont Katz, »daß die Tropen ihren Liebhabern nichts schenken, sondern sich von ihm bezahlen lassen«. Und zur Bezahlung, die die Tropen fordern, gehört nicht zuletzt, »daß man sich an ihnen anstecken kann« (21).

Abbildung 7: Umschlaggestaltung einer 1935 in den Verlagen Erlenbach (Zürich) und Rentsch (Leipzig) erschienenen Ausgabe



Quelle Abbildung © <https://www.booklooker.de/B%C3%BCcher/Richard-Katz+Heitere-Tage-mit-braunen-Menschen/id/A01t8L5To1ZZ8> (Zugriff am 10. November 2023)

Die Gleichsetzung der Tropen mit einer bösen Frau, die Feminisierung der fremden Kultur, kontrastiert auffallend mit dem Autor, der sich gegenüber dieser Frau als kleiner Bub präsentiert. So vertraut er seinen Lesern an: »Erst ging es mir mit den Tropen so wie als Jungen mit dem Böhmerwald« (21). Der junge Katz hatte den Böhmerwald unter dem

Eindruck der Lektüre von Adalbert Stifter aufgesucht, ohne ihn so recht zu finden. Und dann fing es auch noch an zu regnen (21).

Katz spielt mit dieser kleinen Geschichte darauf an, dass die von Waldemar Bonsels und Rudyard Kipling (22) genährte Tropensehnsucht unerfüllt bleiben muss – denn was der romantische Reisende in den Tropen sucht, wird er dort nicht finden. So eröffnet Katz sein Reisebuch über Insulinde mit einer Rhetorik der Ernüchterung, der Desillusionierung und der Selbstironie, bei der Angst ein wiederkehrendes Thema ist: Angst vor Malaria (22, 25), vor enttäuschter Sehnsucht und nicht zuletzt auch vor einem Umschlag der politischen Verhältnisse.

Die sozialen und politischen Verhältnisse in Niederländisch-Indien werden selten angesprochen, und wenn es einmal geschieht, dann unter den gleichen kolonialpolitischen Gesichtspunkten wie bei Robert Genin. Die Bildungspolitik und die sogenannte Mischlingsfrage bilden strittige Themen, und Katz bezieht hier eine Position, die man als kulturellrelativistisch bezeichnen könnte: »Der Farbige steht nämlich nicht auf einem niedrigeren Niveau als der Weiße, sondern auf einem anderen« (67; vgl. auch 237). Davon leitet Katz wiederum zweierlei ab; erstens: »Wir verstehen einander nicht (...)« (68); und zweitens: »Farbige ›westlich‹ erziehen heißt: den Machtverlust der weißen Rasse beschleunigen« (69). Doch um Missverständnissen vorzubeugen: Katz spricht meist respektvoll von »den Braunen« – doch gebietet es seiner Meinung nach gerade dieser Respekt, aus ihnen keine Weißen machen zu wollen. Das ist gewissermaßen die Quintessenz der von ihm vertretenen Positionen.

Die Reise, die Katz nach Insulinde unternimmt, ist im Wesentlichen eine empfindsame Reise. Sie zielt nicht – oder doch kaum – auf touristische Sehenswürdigkeiten, im Vordergrund stehen vielmehr Begegnungen mit den Menschen vor Ort, Gespräche, Impressionen – kurz: die Bildung des Herzens im Sinne von Laurence Sterne (1977 [1768]), bei dem, ebenso wie bei Katz, die Ortschaften, die bereist werden, zumeist nur in den Kapitelüberschriften auftauchen, ansonsten jedoch keine weitere Erwähnung finden. Das Reisen – die Bewegung im Raum – ist auch Katz in erster Linie Anlass zu weitreichenden Reflexionen, ohne dafür etwa die Tempelanlagen Borobodur oder Prambanan aufsuchen zu müssen.

Katz reist auf abseitigen Routen. Nachdem er mit dem Schiff längs der javanischen Nordküste von Batavia nach Semarang und weiter nach Surabaya gefahren ist, verweilt er östlich von Surakarta (Solo) in Zentraljava am Fuße des Berges Gunung Lawu, wo es ihm in einem ruhigen und kühlen Hotel ausgesprochen gut gefällt: »Sanfte Menschen; üppiges Land; Sonne; Liebe, die nicht mehr fordert, als sie gibt; dazu das Behagen, auf das der Europäer nicht mehr verzichten kann: wie selten, wie bitter selten sind auf unserer Erde die Orte, die all das zu vergeben haben« (97).

Katz verbringt »sechs schnelle, glückliche Wochen« (100) im zentraljavanischen Bergland, die er auf eine für ihn typische Weise vor dem geistigen Auge des Lesers aufscheinen lässt: Katz schildert Anekdoten, kleine Beobachtungen, Impressionen am Wegesrand – fast im Sinne von Aphorismen gehalten; und er variiert im Verlauf seines gesamten Reisebuches ständig den Stil: Auf die genannten Aphorismen folgt etwa ein Tischgespräch zwischen altgedienten Pflanzern und dem Autor, das sich genau so, jedoch auch ganz anders, zugetragen haben könnte (31), oder ein fiktiver Dialog zwischen Zuckerindustrie und holländischer Kolonialregierung wird wiedergegeben (101),

bevor der Autor in Brief- oder Tagebuchform weiterfährt, um schließlich erneut bei seinen Aphorismen zu landen. Sich gewissermaßen selbst überbietend, ist ein Kapitel trochäisch (also in antikem Versmaß; 154f.) gehalten, und als es dem Autor langweilig wird, erfindet er sich einen Mitreisenden (»Grüß Gott, da ist er schon!«), um sich mit ihm über Gott und die Welt und die hübschen Mädchen auf Lombok zu unterhalten (148).²¹

Im Stil von Tagebucheintragungen ist auch die Reise von Surabaya (Java) über Buleleng (Bali) nach Endeh (Flores) gehalten, die Katz vom 4. bis 9. April 1929 unternimmt. Diesen Eintragungen zufolge nutzt Katz den kurzen Zwischenaufenthalt im Norden Balis zu einem halbtägigen Ausflug nach Singaraja, wo er seine ersten Eindrücke von der Insel folgendermaßen zusammenfasst: »Saftige Vegetation und sehr schöne Menschen. Aber schon zugestutzt. Hier an der Küste wenigstens. Abseits der Autostraßen soll's noch Oasen alter Balikultur geben« (112).

Vielleicht sind es die Gerüchte über »Oasen alter Balikultur«, die Katz dazu bewegen, noch einmal nach Bali zurückzukehren. Doch zunächst geht es weiter längs der kleinen Sunda-Inseln von Lombok über Sumbawa, Komodo und Sumba bis nach Flores. Dort, in Endeh, geht Katz von Bord, »während sich die anderen Passagiere über die Narretei unterhalten, in Flores zu bleiben, ohne dazu gezwungen zu sein« (117). Was will Katz auf Flores?

Zunächst erzählt er von einer Begebenheit auf Sumbawa, wo er einen Landgang unternommen hatte. Es ist ihm heiß; schwimmen ist »der schwarzen Haie wegen« unmöglich, außerdem ist das Wasser »nicht kühler als das Chinesenbier« (118). Am Landungssteg kommt er mit einem Missionar ins Gespräch, mit dem er sich über Mischehen austauscht und sich in Mutmaßungen über das malaiische Liebesleben versteigt. Der Tenor ist eindeutig: Aufgrund unterschiedlicher Temperamente kann eine Liebesbeziehung zwischen einem europäischen Mann und einer malaiischen Frau nur ausnahmsweise gelingen (119), und so sind sich die beiden in ihrer Ablehnung von Mischehen einig – nicht zuletzt, da die Kinder, die aus solchen Verbindungen hervorgehen, »zu oft die Fehler beider Rassen ohne ihre Vorzüge« vereinen (122).

Schließlich berichtet Katz von seinen Eindrücken auf Flores, wo er gleich bei seiner ersten Erkundung eine eigenartige Entdeckung macht: Er vernimmt »ein gleitendes, rhythmisch unterbrochenes Geräusch«, an dem er sofort eine »Buchdruckschnellpresse« erkennt; der Verlagsmensch Katz will es nicht glauben: »Da hatte ich nun die halbe Welt umfahren, um »wild« zu leben, war von Insel zu Insel zigeunert (...), bis ich endlich auf Flores gelandet war, einer Insel, so abseits und vergessen, wie sie sich ein Maschinenmüder nur wünschen kann (...): und dort hinter dem Kokoshain, (...) dort – lief eine Schnellpresse ... Ich dachte zu träumen« (128).

Katz geht dem Geräusch nach und trifft auf wellblechgedeckte Baracken, in denen tatsächlich eine Presse arbeitet und eine Setzerei untergebracht ist. Der Betrieb wird von Missionaren des Steyl'er Ordens unterhalten, die hier eine Kirchenzeitung drucken – und so ist Katz' »Traum vom wilden Flores« rasch ausgeträumt, muß er sich doch hier,

21 Auf den Schreibstil von Katz geht auch recht ausführlich Jeroen Dewulf ein (vgl. z.B. Dewulf 2007: 193–195). Interessant ist vor allem der Hinweis auf Textstrategien, die Jahrzehnte später Hubert Fichte im Rahmen seiner Ethnopoese aufgreifen wird (vgl. Dewulf 2007: 238–239).

am östlichsten Punkt seiner Reise durch den indonesischen Archipel, eingestehen: »Da stand ich wieder, von wo ich geflohen war« (129).

Flores erscheint Katz wie eine »Insel der Vergangenheit«, da die einheimische Bevölkerung seinen Beobachtungen zufolge ihre Toten wochenlang in den Hütten aufbewahrt (138); nicht zuletzt aufgrund dieses Ahnenkultes trifft Katz auf Verhältnisse, deren Beschreibung den absoluten Tiefpunkt seiner Reise durch die Tropen markiert:

»Der Gang durch ein Floresdorf mit seinem Leichengestank, seinen klapperdürren Kindern, deren Bäuche oft vom Hungerödem aufgetrieben sind, mit seinen faul herumlungernenden, schlotterbrüstigen Frauen und seinen muskelschwachen Männern, seinen schlecht gehaltenen Büffeln und räudigen Hunden ist ein trister Weg. Die Blicke der lang in den Schatten gestreckten knochigen Braunen folgen dem Fremden nicht freundlich, nicht feindlich, nur teilnahmslos, stumpf« (139).

Mit diesen Eindrücken im Handgepäck kehrt Katz über Lombok nach Bali zurück. Auf Lombok stellt er zunächst Überlegungen über die Sittlichkeit der einheimischen Bevölkerung an und gelangt dann zu einer für die damalige Zeit höchst untypischen Erkenntnis: »Es ist ganz sonderbar: je primitiver ein Volk ist, um so züchtiger lebt es. Die Allerprimitivsten (...) sind der Einehe ergeben und achten sippenweise auf die Jungfräulichkeit ihrer Mädchen« (140).

Von diesem uranfänglichen Zustand hat sich die Bevölkerung Ostindonesiens freilich bereits weit entfernt, insofern bei ihnen die Sitten deutlich freier sind: »Es wäre jedoch verfehlt, (...) palmige Liebesgärten zu erhoffen, in denen die Männer paschagleich ihre Erotik ausleben. Beileibe nicht! Auch auf den sympathischsten Archipelen (...) ist die Liebe des Mannes auf die Bereitschaft der Frau angewiesen. Wer sich anmaßte, seinen Liebeswillen durchzutrotzen, liefе (...) das Risiko einer zertrümmerten Hirnschale« (140).

Und so gelangt Katz, nachdem er sowohl auf Flores als auch auf Lombok »wochenlang abseits der weißen Kolonisten« gelebt hat, zu einem Fazit, das sich so gar nicht mit den gängigen Klischees von der freizügigen und sinnenfrohen Südsee vereinbaren lässt: »(...) die Sittlichkeit steht hier höher als in Europa« (141).

Katz weiß nicht so recht, für wen er mehr Sympathien aufbringen soll: für Sassak oder Balier (160). Dann scheint er sich doch für letztere zu entscheiden, die er gegenüber dem Leser folgendermaßen beschreibt: »Stellen Sie sich eine liebenswerte Menschenrasse vor, mittelgroß, bronzefarben, schlank; Leib und Gliedmaßen im harmonischen Verhältnis zueinander; Frauen, so bewußt ihrer Grazie, daß sie nackt bis zu den Hüften gehen (und nur Dirnen zwingen, sich zu verhüllen); Männer ohne Hast und Geldgier, kräftige stattliche Männer, die ohne Hängebauch altern und ohne Glatze; Mädchen und Knaben wie Rehe« (167).

Was die Balinesen in den Augen von Katz vor allem auszeichnet, ist ihr künstlerisches Talent, das keinen Vergleich zu scheuen braucht – ganz im Gegenteil: »Nun ist die Welt auch sonst nicht arm an Stätten alter Kunst. Alhambra und Akropolis, ägyptische Königsgräber und Nikkotempel und vieles andere: eine lange, lange Liste. Aber der Vorzug der balischen Kunst vor jenen historischen Denkmälern der Schönheit ist, daß sie heute noch lebt wie vor tausend Jahren« (168).

Bali wird hier in einem Atemzug mit antiken Hochkulturen genannt, doch während diese untergegangen sind, haben die Balinesen noch immer in jedem Dorf ihre Künstler: »Der Bezirk des Glücks, den sie der Kunst verdanken, reicht so weit wie ihr Land« (194). Die Religion scheint ihm »aristokratisch«, die Wirtschaftsordnung »demokratisch« verfasst zu sein (195). Kurz und knapp: Für Katz verkörpert Bali in dem Maße Kultur, wie Nordamerika für ihn – die negativen Seiten der – Zivilisation verkörpert, und er findet es »komisch«, wenn beide »aufeinanderplatzen« (170f.). Bei Katz nimmt sich das dann folgendermaßen aus: »Die Frau Gemahlin sieht sich die Tempel an und der Herr Gemahl die Brüste. So schafft man »Bali in drei Tagen« (170). Auf diese Weise macht sich Katz über Touristen aus der fernen Zivilisation lustig, die sich unkultiviert betragen und so energisch über Bali herfallen, dass man dafür die geometrische Progression aufbieten muss (170).

Katz wohnt die ersten vier Wochen auf Bali in einem Regierungsrasthaus in Baturiti; dieser Distrikt (*Kecamatan*) im Nordosten des Regierungsbezirks (*Kabupaten*) Tabanan liegt zehn Kilometer unterhalb des Bratan-Sees und wäre selbst nach heutigen Maßstäben reichlich abseits der Touristenzentren gelegen. Später wird er auch eine Weile in Selat wohnen, unterhalb des Besakih-Tempels, direkt am Gunung Agung gelegen (211).²² Doch auch hier erfährt der Leser zumeist nur aus tagebuchähnlich gehaltenen Kapitelüberschriften, welche Orte der Autor im Einzelnen aufgesucht hat.

Ein Vergnügen, das Katz bei seiner Ankunft auf Bali genießt, ist »Post aus der Heimat«: Briefe von Verwandten und Freunden, die Kolonialpresse und das Heimatblatt – alles wird genussvoll in dieser Reihenfolge gelesen (172). Doch dann kommt das Heimweh – da auch dieser Genuss nicht ohne Reue zu haben ist. Und Katz bekennt sich dazu, nicht unter einem Mangel daran gelitten zu haben (174).

Gelegentlich trifft Katz auch auf Ausländer, die schon seit längerer Zeit in Indonesien leben: In Ostjava hatte er den Chef der Altertumsforschung in Holländisch-Indien bzw. »den bekanntesten Archäologen Ostindiens« (39) kennengelernt, einen gewissen »St...«, jedem Kind auf Java als »Doktor Bart« bekannt, hinter dem sich wahrscheinlich Willem Frederik Stutterheim verbergen dürfte: »ein großer Mann«, »ebenso gutmütig wie jähzornig« (39), von dem es heißt, dass er »mehr Alkohol als irgendwer sonst zwischen Singapur und Australien« vertrage (38).

Auf Bali begegnet Katz dem holländischen Maler Rudolf Bonnet (190), und gemeinsam besuchen sie einen balinesischen Künstler, einen Ida Bagus, dessen Aquarelle, »ägyptisch unbekümmert um Perspektive und Schatten« (191), Katz uneingeschränkt bewundert. Zugleich zieht Katz eine Parallele zwischen Künstler und Werk: »Seine Bilder ähneln ihm selbst, dem schmutzigen verlausten Mann, der dennoch mit jeder Bewegung uralte Brahmanenkultur erweist. Seine Beine sind fleckig von Hautschimmel und Ringwurm, aber es sind die schlanken untadeligen Beine einer durchgezüchteten Rasse; sein Mund ist schwärzlichrot von Dörrfisch und Siring, aber es ist der schwungvoll geschnittene Mund des rastenden Hermes im Museum zu Neapel« (191).

Bei diesem Brahmanen, dessen Beschreibung die bereits von Genin her bekannte Ambivalenz aus Abscheu und Bewunderung kennzeichnet, ersteht Katz einige Wayang-

22 Zur der Zeit, als Katz Bali bereist, d.h. 1929, gibt es nur ein einziges Hotel auf der gesamten Insel, und das steht in Denpasar (vgl. auch Katz 1930: 5).

Figuren, und er kann mit diesem Ida Bagus eine Aufführung gegen Bezahlung vereinbaren. Zu dieser Aufführung wird Katz wiederum von einem holländischen Ethnologen begleitet, der – wie es heißt – »zum Pazifischen Kongreß nach Batavia gereist war und nun einen Abstecher nach Bali gemacht hatte.« (196) Gemeinsam wohnen sie der arrangierten Wayang-Aufführung bei, die Katz neue Horizonte eröffnet: »Dieser joviale Professor (...) war freundlich genug, uns darüber aufzuklären, daß wir da eine Episode aus dem Ramayana zu sehen bekamen, keine Premiere also, sondern ein seit 1800 Jahren bewährtes Sanskritmotiv« (196).

Katz beschreibt zunächst die Aktionen des Wayang-Spielers, der »die Arme dreier Puppen gleichzeitig zappeln« läßt (196); erst dann geht er dazu über, seine Eindrücke im vielleicht längsten Satz des gesamten Buches zusammenzufassen:

»Der Gamelan dazu und die Hunde, die nicht aufhörten, sich zu entrüsten, das flackernde Licht der ölgefüllten Kürbislampe, die tiefen Schatten der Hütten und Palmen, die Menschen, die da zu Hunderten eng aneinander hockten, scharf rochen und mit leuchtenden, kunstverlorenen Augen nach der Leinwand im Bambusrahmen starrten, mit andächtig vorgestülpten Lippen das Spiel nachmurmeln, und dort auf dem Leinen die uralten Götterschatten geisterhaft verschwommen im Flackerlicht, groteske Tiersilhouetten dazwischen und langnäsige Prinzessinnen mit maniert gekrümmten Fingern, dröhnender Gong dazu und über allem der Geruch von Schweinemist und feuchter Erde: das war konzentriertes unvergeßliches Bali. Tausendjährige Kultur und Kunst unlöslich vereint (...) mit der Kindlichkeit eines primitiven, glücklichen Volkes« (Katz 1930: 197).

Ein solcher Satz vermittelt mit jeder Silbe etwas von der Faszination, die Katz in diesem Moment empfunden haben mag. Dabei scheint die Faszination gerade aus dem Zusammentreffen von Gegensätzen (scharfe Gerüche und hohe Kunst) zu resultieren, die dem Beobachteten eine ganz eigene Dichte und Intensität verleiht. Es sind diese Gegensätze – an einer anderen Stelle verkörpert von geschmeidigen balinesischen Tänzern, »denen der Kot der Felder noch an den nackten Füßen klebt« (195) – die einen Eindruck von Authentizität und Unmittelbarkeit hinterlassen, der zu Hause völlig undenkbar wäre, in der Fremde dagegen eine Aura des Einzigartigen erzeugt.

Auf das Kapitel über die Wayang-Aufführung lässt Katz die Beschreibung eines Ereignisses folgen, das gängiger Auffassung nach den Höhepunkt einer jeden Bali-Reise bildet: ein »Balisches Totenfest« (197). Katz ist beeindruckt, erscheint ihm die Leichenverbrennung doch wie »ein fast freudiges Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele« (198); und er glaubt nachvollziehen zu können, dass es sich hier leichter in den Tod schickt, »der nicht Trennung bedeutet sondern Verjüngung« (199).

Die Beschreibung von Tod und Bestattung leitet – von einem Kapitel über den Hahnenkampf abgesehen – zum Ende seiner Reise durch den indonesischen Archipel über und damit auch zu einem Resümee, das etwas unvermittelt ausfällt: »Mit einem Vorbehalt nur kann ich die Schönheit des balischen Volkes beschreiben: sie ist uns fremd. Zweitausendjährige griechische Statuen stehen uns näher als diese unsere Zeitgenossen der braunen Rasse« (208).

Dieses Resümee gründet letztlich in der Erkenntnis, dass »uns das Wesentliche balischer Schönheit unerreichbar« bleiben muß, denn diese Schönheit kommt letztlich von innen heraus – was »der sanftzufriedene Blick« der Balinesen bezeugt: »Solch Blick muß sich nicht erst durch einen Nebel von Berufs- und Geld- und Nahrungssorgen hindurchquälen; das ist ein Blick, der nie erfahren hat, was Hungern heißt und Frieren. Der Blick von Menschen ist es, denen Zeit nicht Geld bedeutet sondern Glück ...« (209).

Es sind demnach unterschiedliche Lebens- und Erfahrungswelten – in Bezug auf Bali sicherlich idealisierte Welten –, die uns voneinander trennen und dazu führen, dass unsere Begriffe von Leben und Tod, Zeit und Geld, Glück und Liebe nicht kompatibel sind. Katz empfindet diese Differenz mit einer gewissen Melancholie: »Ich werde immer Heimweh nach diesen Menschen haben, und ich werde ihnen immer fremd bleiben. Denn wir sind anders ...« (209).

Die Überlegungen von Katz kreisen darum, als Weißer an dieser fremden Welt – wenn überhaupt – nur punktuell teilhaben zu können. Das Fremde wird von daher als etwas Unüberwindliches erfahren, die Schönheit als etwas Unerreichbares – und so stellen sich Erfahrungen ein, die den Reisenden vordergründig weniger bereichern, als dass sie ihn irritieren. Die Erfahrung des Fremden, konzipiert als vergnügliche Horzonterweiterung, erweist sich unter den gegebenen Umständen als schmerzlich, da sie dem Reisenden nicht nur erlaubt, seine Vorurteile abzulegen, sondern auch dazu zwingt, liebgezwonnene Ansichten und Überzeugungen in Frage zu stellen.

Zu guter Letzt kommt Katz noch einmal auf ein Thema zurück, das ihn bereits zu Beginn seiner Reise beunruhigt hatte: Seine Angst, sich in den Tropen anstecken zu können, die nun zum Ende seiner Reise in der Gestalt verführerischer Frauen auf Bali geradezu handgreiflich wird. Die Balinesen sind in den Augen des Autors »das schönste Volk des Ostens«, in den Augen eines Gewährsmanns, »vielleicht das schönste der Welt« (216); doch diese Schönheit ist gefährlich, insofern die schönen Braunen ausnahmslos Hautschimmel, Kopfläuse, Krätze, chronische Gonorrhoe oder Syphilis haben (217). Auch darin zeigt sich die ganze Ambivalenz aus Liebreiz und Gefahr, die die Tropen und ihre Bewohner umgibt: »Daß eine junge Balierin als Handbuch der Dermatologie verwendbar wäre, schließt nicht aus, daß sie gleichzeitig ein Modell graziöser Mädchenschönheit ist« (217).

Die balinesischen Mädchen mögen schön sein, doch diese Schönheit ist auch bei Katz gebrochen: Der Reisende mag die Schönheit dieser Frauen bewundern, doch sollte er dies aus sicherer Entfernung tun. Mit diesen geradezu als Warnung zu verstehenden Überlegungen endet Katz' Aufenthalt auf Bali – der Rest sind Ausreiseformalitäten.

Katz reist Mitte 1929 über Balikpapan (Borneo/Kalimantan; »Hier möchte ich nicht leben, hier nicht ...«; 223) nach Makassar (Celebes/Sulawesi), später will er weiter nach Hongkong (223) und Shanghai (232) fahren. In Makassar kommt er auf die Entwurzelung derjenigen zu sprechen, die eine Weile fern der Heimat gelebt haben: Kokospalmen und Sonnenuntergänge in den Tropen geben diesen Weitgereisten nichts mehr, doch zu Hause halten sie es auch nicht aus (231). Und an anderer Stelle führt Katz einen Holländer an, der bereits seit längerer Zeit auf Java lebt: »Wir haben zwei Heimaten (...), und wir sind unglückliche Menschen, weil wir uns immer nach der anderen sehnen« (236).

Die Gefahr, sich in den Tropen zu verlieren, legt die Abreise des Autors und seine Rückkehr in die Heimat nahe. Ob auch Katz diese Zerrissenheit verspürt hat, ist nur

schwer auszumachen, allein – er spricht nicht von zwei Heimaten, die er in seiner Brust trage, sondern von dreien, und er nennt Prag (dort ist er aufgewachsen), die Schweiz (dort hat er viele Jahre gelebt) und Brasilien, »das große Land mit dem großen Herzen«, wo er sechzehn Jahre im Exil verbracht hat. Insulinde ist nicht darunter.

Exkurs: Reisen und die Ordnungen des Vergnügens

Unser Verständnis davon, was Vergnügen bereitet, unterliegt historischen Veränderungen. In seiner heutigen Form setzt es sich erst mit der Trennung von Arbeit und Freizeit bzw. Werk- und Sonn- resp. Feiertag durch. Zugleich wird Vergnügen unter industriellen Bedingungen aus dem Bereich der (Lohn-)Arbeit ausgeklammert und in den Bereich der Freizeit (Feierabend, Wochenende, Urlaub) verlagert. So bilden sich an der Wende zum 20. Jahrhundert populäre Vergnügungsformen heraus, die zum festen Bestandteil des Alltags der großen Mehrheit der Bevölkerung werden.

Zu den »Ordnungen des Vergnügens« (Maase 2001: 9), die sich um 1900 abzeichnen, gehören neben »Kirmes, Tanz und Blaskapellen« sowie »Fußball, Groschenheft und Kino« (Maase 1997: 38 und 79) auch der Ausflug, die Urlaubsreise und die Lektüre von Reisebeschreibungen. Sie werden Teil einer vielgestaltigen »Reisekultur« (Brenner 1997a: 1), die sich im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts entfaltet.²³ Richard Katz' Reisebuch »Heitere Tage mit braunen Menschen« (1930), das von seiner Reise durch den indonesischen Archipel (Insulinde) berichtet, ist Teil und Ausdruck dieser Kultur – wie auch die beiden anderen Reisebücher aus den 1920er Jahren, von denen hier und im Folgenden die Rede ist.

Reisen als eine Form der räumlichen Mobilität, die als Selbstzweck (»Der Weg ist das Ziel«) und Ausdruck neuzeitlicher Freizeitbeschäftigung unternommen wird, beginnt sich als populärkulturelle Äußerung bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts abzuzeichnen. Vorausgegangen waren andere Reiseformen: die *Grand Tour* des Adels und die Bildungsreise des Bürgertums. Doch erst mit der Entwicklung moderner Transportmittel, insbesondere von Eisenbahn und Dampfschiff, ist die Grundlage für den neuzeitlichen Tourismus gelegt. Reisen wird schließlich beim Übergang zum 20. Jahrhundert Ausdruck eines modernen Lebensstils, also eines erworbenen Musters der Lebensführung, das an städtisch geprägte und industriell bestimmte Lebensformen geknüpft ist (vgl. Keitz 1997b: 51).

Gleichwohl ist das Reisen auch dort, wo es um seiner selbst willen unternommen wird, stets mit bestimmten Motiven verbunden, die über die reine Freude an der räumlichen Bewegung hinausweisen. Zu diesen Motiven gehören, Christine Keitz zufolge, »Vergnügen, Erholung, persönliche Bildung und Sehnsucht nach der Ferne« (Keitz 1997b:

23 Diese touristische Reisekultur gilt bislang als kaum erforscht (vgl. Brenner 1997a: 2 und Keitz 1997b: 49), fehlt es dem Tourismus doch, wie es Hans Magnus Enzensberger ausdrückt, »an historischer Verständigung über sich selbst« (Enzensberger 1958: 703). Diese Aussage trifft auch noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu, insofern die meisten Publikationen, die sich an einer Kulturgeschichte des modernen Vergnügens versuchen, die Vergnügungsreise bzw. den Tourismus aussparen; siehe z.B. Maase 1997 und Bittner (Hg.) 2001.

51).²⁴ Diese Motive finden sich – leicht variiert – auch bei den drei hier behandelten Reisenden. Die Einlösung dieser Motive ist wiederum entscheidend dafür, ob eine Vergnügungsreise tatsächlich Vergnügen bereitet hat und in diesem Sinne erfolgreich, d.h. zur Zufriedenheit der Reisenden verlaufen ist.

Voraussetzung für eine vergnügliche Reise sind technische Errungenschaften, die die Mühsal der Bewegung im Raum auf ein erträgliches Maß reduzieren. Nach Eisenbahn und Dampfschiff sind es im 20. Jahrhundert insbesondere Automobil, Reisebus und Flugzeug, die ein Höchstmaß an Reisekomfort versprechen. Diese modernen Reismittel revolutionieren das Verkehrswesen und leiten die Industrialisierung des Reisens ein (vgl. Wittich 2004: 106). Sie sind zugleich Ausdruck der räumlichen und sozialen Entgrenzung, d.h. der Ausweitung der Erlebnis- und Erfahrungsräume, die den Tourismus der Gegenwart, d.h. den modernen Tourismus kennzeichnen (vgl. Wittich 2004: 108). Oder um Hermann Bausinger (1991: 344) zu zitieren: »Der moderne Tourismus durchdringt die Welt und ist zugleich eine Welt für sich (...).«

Zur technischen Seite des Reisens tritt noch ein sozialpolitisches Moment hinzu: der bezahlte Urlaub, der sich in Deutschland ab 1873 durchzusetzen beginnt (vgl. Wittich 2004: 107). Dieses Moment veränderte den Charakter des Reisens grundlegend, insofern der Aufbruch zu einer Reise von nun an nicht mehr automatisch mit dem Abbruch aller beruflichen Bindungen einhergeht: »Auf dieser Errungenschaft gründete der transitorische Charakter des Reisens. Das Leben nach einer Reise gleicht dem Leben davor« (Wittich 2004: 107).

Bei einer Vergnügungsreise (wie auch bei einer Forschungsreise) ist die Rückkehr ausgemacht, d.h. fester Bestandteil der Reise und der Reiseplanung. Zugleich erlaubt die moderne touristische Reise, die Lebensform des eigenen Alltags in die Reise hinein zu verlagern (vgl. Brenner 1997b: 168). Das Leben in den Tropen gleicht von nun an weitgehend dem Leben zuhause – es darf nur etwas wärmer sein.

Vor diesem Hintergrund ist der moderne Tourismus als »die industrialisierte Form des Exotismus« bezeichnet worden (vgl. Nordhofen 1987: 39). Dabei wäre der moderne Tourismus, der zunächst nur Teilen des Bürgertums zugänglich ist, vom Massentourismus zu unterscheiden, an dem mehr oder weniger alle sozialen Schichten teilhaben (vgl. Keitz 1997b: 52–54). Die Reise von Katz nach Insulinde ist als Teil einer Weltreise eine privilegierte Reiseform, die in den 1920er Jahren nur einer kleinen Minderheit vorbehalten war. Gleichwohl ist sie Vorbote des modernen Tourismus, der auch Bali in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfasst.

Der moderne Tourismus löst den romantischen Exotismus ab und führt zugleich als neue Form des Reisens zu neuen Formen der Reiseberichterstattung. Dafür ist Richard Katz ein anschauliches Beispiel: Katz kennzeichnet zum einen die »mondäne Haltung

24 Ferdinand Tönnies gibt eine Definition der Vergnügungsreise, die sich gegenüber bestimmten Zwecken nur sehr bedingt als offen erweist: »Sie [die Vergnügungsreisen] unterscheiden sich von allen anderen dadurch, daß sie »weiter keinen Zweck haben«, wenn auch allerhand Zweck, unter denen die Erholung (die aber oft Erholung von Erholungen und Vergnügungen ist) am nächsten liegt, damit verbunden sein können. Sie sind eben die *freiesten* Reisen, (...); die bloße Vergnügungsreise sucht eben nichts als das Reisen und das Vergnügen, die dem Reiselustigen zusammenfallen« (Tönnies 1926: 14).

des impressionistischen Weltenbummlers«, kommt doch bereits im Titel seines Erstlingswerks »Bummel um die Welt« (1927) sein Anspruch zum Ausdruck, sich die Welt gewissermaßen als Flaneur anzueignen (vgl. Schütz 1995: 569); zum anderen sollen die Erfahrungen, die er auf Reisen sammelt, der »Bildung des Herzens« dienen – im Sinne eines Bewusstseins- und Erkenntnisprozesses, der auf persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen basiert.

Die Frage nach dem Ertrag, den die Fernreise für die eigene Persönlichkeitsentwicklung erbringt, rückt bei Katz wie bei vielen anderen Reisenden nach dem Ersten Weltkrieg in den Vordergrund. Damit ist eine Tradition angesprochen, die mit Laurence Sternes »Sentimental Journey« bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts zurückreicht und mit Hermann Keyserlings »Reisetagebuch« (1919) ihren Höhepunkt findet (vgl. z.B. Brenner 1997b: 131–132). In der Tradition der empfindsamen Reise spielen die bereisten Länder, Landschaften und Städte nur noch eine nachgeordnete Rolle; in den Mittelpunkt rückt hingegen die Innerlichkeit des reisenden Erzählers. So erfährt auch der Leser von Katz Insulinde-Buch zumeist nur aus Kapitelüberschriften, wohin ihn die Reise im Einzelnen verschlagen hat; von persönlichen Beobachtungen und Empfindungen ist dagegen praktisch auf jeder Seite zu lesen.

Angeichts neuer Formen des Reisens und neuer Formen der Reiseberichterstattung hat Sigfried Kracauer (1990 [1925]) darauf hingewiesen, dass sich der Sinn des Reisens zunehmend im reinen Ortswechsel erschöpft. Zugleich ist dieser Ortswechsel aufgrund technischer Errungenschaften immer leichter zu haben. Die Welt schrumpft dank »Auto, Film und Aeroplan«, und das Exotische rückt in immer weitere Ferne. Die Folge ist nicht nur eine »Relativierung des Exotischen«, sondern auch eine »Vergleichgültigung des Reiseziels« (Kracauer 1990 [1925]: 289 und 291), insofern im Hinblick auf die Selbstfindung des Reisenden der bereisten Kultur nur noch ein nachgeordnetes Interesse entgegengebracht wird.

Angeichts dieser Entwicklung (»Hauptsache weg!«) nimmt das Interesse am Fremden und Exotischen ab. Es kommt zum »Verschwinden des Exotismus« (Brenner 1997b: 133), der als »Erfahrungsform des Fremden« (Brenner 1997b: 133) weitgehend ausgedient hat. Diese Transformationen haben sich auch in Katz' Reisebuch eingeschrieben: Exotistische Schwärmereien sind ihm – ganz im Gegensatz zu Genin – völlig fremd.

Katz steuert auch nicht ausschließlich Bali an, sondern er besucht die genannte Insel im Rahmen einer Reise, die ihn von Insulinde über China, Korea und Japan nach Südamerika führt. Er legt ein ostentatives Desinteresse an ausgetretenen touristischen Reiserouten an den Tag und ist an den politischen und sozialen Verhältnissen vor Ort nur bedingt interessiert. Dabei ist Katz in seinen Beschreibungen nie bis selten rassistisch, dafür jedoch gelegentlich erfrischend politisch unkorrekt. Zugleich ist er ein ängstlicher Reisender, der insbesondere die Malaria als Bedrohung empfindet. Damit steht er jedoch nicht allein: »Größten Anteil an der noch heute virulenten Imagologie der infektiösen Tropen hat die Malaria (...)« (Besser 1999: 175).

Die Malaria ist bei Katz nicht nur eine gesundheitliche Bedrohung, sondern auch eine Metapher bzw. Trope, da sie für mehr steht als eine fiebrige Erkrankung. Sie steht für die nahezu unsichtbaren Gefahren in den Tropen und nicht zuletzt auch dafür, dass selbst kleinste Vorkommnisse (z.B. ein Insektenstich) lebensbedrohliche Konsequenzen haben können.

Im Rahmen der gerade angesprochenen Imagologie der infektiösen Tropen herrscht zudem die Vorstellung, dass die Einheimischen die Malaria übertragen, ohne selbst an ihr zu leiden (vgl. Besser 1999: 178). Diese Redefigur findet sich auch bei Katz – allerdings nicht in Bezug auf die Malaria, sondern die Syphilis. So lässt Katz seine Leser über diese Infektionskrankheit wissen: »So harmlos für die Eingeborenen wie ein bißchen Schnupfen für uns« (Katz 1930: 216). Personifiziert wird die Gefahr, sich in den Tropen anzustecken, von der balinesischen Frau – sie ist nicht nur schön, sondern auch verführerisch.

Gegenüber der Gefahr, dieser Verführung zu erliegen, gibt es seitens der hier behandelten Reiseschriftsteller verschiedene Abwehrstrategien: Was bei Robert Genin die romantische Überhöhung (die Frauen können seiner Idealisierung nicht genügen und werden deshalb zurückgewiesen), ist bei Richard Katz die Angst (vor einer Ansteckung) und bei Colin Ross, dem dritten und letzten Bali-Besucher der ersten Generation, um den es abschließend gehen soll, die Objektivierung. Doch wer ist dieser Colin Ross?

Colin Ross (1885–1945): Der politische Reisende

Colin Ross wurde 1885 ungeachtet seines anglophon anmutenden Namens in Böhmen geboren. Er ist ausgebildeter Ingenieur, begann jedoch als Journalist zunächst über den Balkankrieg und den Bürgerkrieg in Mexiko zu berichten. Am Ersten Weltkrieg nimmt er als Offizier teil, die Novemberrevolution von 1918 sieht ihn auf Seiten der Republikaner. Ross versucht 1919 gemeinsam mit seiner Familie nach Südamerika auszuwandern, ohne dort allerdings Fuß zu fassen, und so kehrt er im März 1921 – gescheitert – zurück. Doch das Buch, das er über seine Zeit in Südamerika publiziert, markiert den Beginn seines Erfolges als Reisebuchautor (vgl. Baumunk 1997a: 86).

Es folgen weitere Reisen: 1922 besucht Ross den Kaukasus, Persien und Afghanistan; 1923/24 unternimmt er eine Weltreise, die er mit einer Filmkamera festhält und in einem Buch mit dem Titel »Mit dem Kurbelkasten um die Erde« (1926) publizistisch verwertet. Der gleichnamige Film läuft 1925 mit großem Erfolg in den Kinos (vgl. Baumunk 1997b: 170).

Weitere Reisen führen Ross, der zumeist mit seiner vierköpfigen Familie unterwegs ist, 1926/27 nach Afrika und von 1928 bis 1930 nach Indien, Australien, Neuseeland, China und in die Südsee (vgl. Baumunk 1997a: 86). Die daraus resultierenden Publikationen machen Colin Ross gemeinsam mit Egon Erwin Kisch und Richard Katz zum bekanntesten Reisejournalisten zwischen den beiden Weltkriegen (vgl. Baumunk 1997a: 89). Doch Ross war vielseitiger als seine beiden Kollegen, insofern er sich mit Zeitung, Buch, Rundfunk und Film aller seinerzeit verfügbaren Medien publizistisch bediente. Heute teilt er das Schicksal von Richard Katz: Beide Autoren sind weitgehend in Vergessenheit geraten.

Abbildung 8: Colin Ross (1885–1945)



Quelle Abbildung © Colin Ross: *Fahrten- und Abenteuerbuch*. Leipzig: Verlag der Büchergilde Gutenberg 1925, S. 2

Colin Ross hat etwa 20 Reisebücher publiziert, die zumeist hohe Auflagen erzielen. Das Werk, das hier interessiert, »Heute in Indien«, ist sein viertes Buch; es erscheint erstmals 1925, erfährt 1937 eine Erweiterung und geht 1940 in die 7. Auflage.

Die erweiterte Auflage von 1937 fügt der Auflage von 1925 im Wesentlichen nur zwei Kapitel über Ceylon und Indien hinzu, die den älteren Kapiteln über Britisch-Malaya, Siam, Sumatra, Java und Bali vorangestellt sind. Das Kapitel über Bali ist in beiden Ausgaben weitgehend identisch und geht auf die Weltreise zurück, die Colin Ross 1923/24 unternommen hat.

Durch das angesprochene Arrangement der verschiedenen Kapitel ergibt sich nicht nur ein vermeintlich vollständiges Bild von Indien, insofern das Buch jetzt sowohl Vorder- als auch Hinterindien behandelt, sondern mit dem erweiterten Vorwort nimmt es auch auf aktuelle zeitpolitische Ereignisse Bezug, wenn Ross etwa hervorhebt: »In Deutschland, in Italien und neuerdings in Spanien strafft sich Europa und besinnt sich auf seine Sendung« (Ross 1937 [1925]: 10). Es ist klar, worauf Ross hier im Jahre 1937 anspielt: Er meint den erstarkenden Faschismus in Europa, in den er seine politischen Hoffnungen setzt.

Ross zeigt sich bei der Machtergreifung Hitlers als begeisterter Nationalsozialist, der ab 1933 weitere Reisen unternimmt – jetzt allerdings als Propagandist und Kundschafter

des NS-Regimes. Er reist u.a. nach Kanada, Nordamerika, Japan, China, Französisch-Indochina, Thailand, Japan, die Sowjetunion und Nordafrika – um nur die wichtigsten Stationen zu nennen. Mit einigen Nazi-Größen aufs engste vertraut, kommt er 1944 im Auswärtigen Amt unter (vgl. Baumunk 1997a: 87).

Colin Ross ist mit Baldur von Schirach, Reichsjugendführer und späterer Gauleiter von Wien, sowie dessen Ehefrau Henriette befreundet, die beide zum »innersten Kreis« (Schirach 1975 [1956]: 5) um Adolf Hitler gehörten. Die genannte Henriette von Schirach hat wiederum ihre Erinnerungen an die Zeit des Zusammenbruchs in einem Buch mit dem Titel »Der Preis der Herrlichkeit« (1975 [1956]) festgehalten, das eben diesem Colin Ross gewidmet ist (zumindest die 1975 erschienene Neuauflage im Herbig Verlag).

Das erste Kapitel dieses Buches ruft unter dem Titel »Tod im April« noch einmal die Zeit unmittelbar vor dem Zusammenbruch des NS-Regimes in Erinnerung, als Colin Ross und seine Frau Lisa ein kleines Haus in Urfeld am Walchensee bewohnen, das ihnen die Schirachs überlassen haben. Die Eheleute Ross hatten beschlossen, nicht in Gefangenschaft zu gehen, sondern lieber zu sterben, und so laden sie Henriette zu einem »Abschiedessen« ein.

Colin hatte bereits am Nachmittag ein Grab hinter dem Haus am Wald ausgehoben. Ein hübscher Platz, wie sich Henriette erinnert, mit Blick »weit nach Österreich hinein« (Schirach 1975 [1956]: 17). Nach dem gemeinsamen Essen kommt der Moment der Verabschiedung: »Nun sah ich zum letztenmal in Colins kluges Gesicht, das immer ein bißchen chinesisch und arrogant aussah. Er versuchte zu lächeln: ›Du verstehst doch, daß wir sterben wollen‹, sage er, ›Internierungslager ist kein guter Schluß für ein Reiseleben. Für uns ist der Tod ein neues Abenteuer‹« (Schirach 1975 [1956]: 19).

Colin Ross erschoss zuerst seine Frau, dann sich selbst. Die beiden Leichname wurden – wie von ihm verfügt – in sein Reisezelt eingewickelt und ohne Gedenkstein im vorbereiteten Grab beigesetzt.²⁵

»Heute in Indien« (Colin Ross 1925/1937)

Colin Ross kommt in seinen Ausführungen über Südostasien zunächst auf die aktuelle Situation in diesem Teil der Welt zu sprechen. Gleich zu Beginn deutet er – ganz ähnlich wie Richard Katz – soziale Spannungen und politische Veränderungen an, denen etwas Bedrohliches anhaftet. Ross bemüht dafür das Bild von der schweigenden Menschenmenge, die in Singapur am Straßenrand kauert und auf die erleuchtete Terrasse des »Raffles« starrt: »Für das armselige Volk, das hier im Schmutz hockte, mußte die Hotelterrasse wie ein Feentraum, wie eine Fata Morgana wirken« (81).²⁶

Das Volk wird sich – wie Ross unterstellt – auf Dauer nicht damit begnügen, sich diesen Traum aus der Ferne anzuschauen. Er vermutet vielmehr, dass in ein paar Jahren

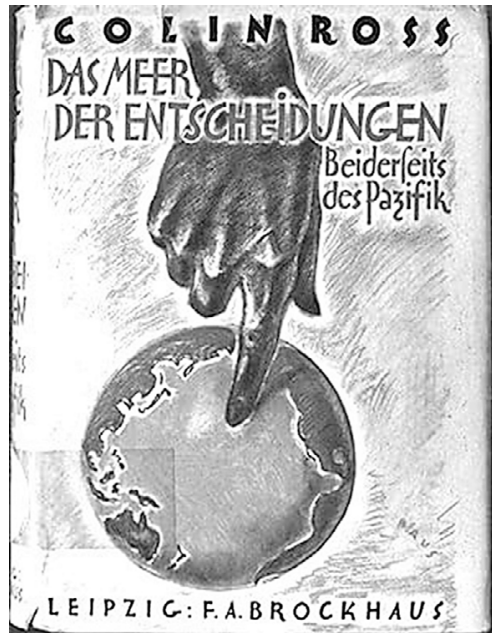
25 Für eine weniger heroische Darstellung der letzten Stunden von Colin Ross, vgl. *Der Spiegel* 1949, Heft 27, vom 30. Juni 1949.

26 Die in Klammern stehenden Zahlen verweisen auf Seitenzahlen in der 1937 erschienenen Ausgabe von »Heute in Indien« – einem Werk, das 1925 erstmals veröffentlicht wurde.

geschäftstüchtige Chinesen den Weißen, die heute noch beschwingt auf der Hotelterrasse tanzen, Haus und Geschäft abkaufen werden. Damit ist der Ton gesetzt: Ross fürchtet, dass der Einfluss der Europäer in Südostasien von den Chinesen zurückgedrängt werden könnte und beschwört in diesem Zusammenhang eine »Chinesisierung in Indien« (81).

Zugleich erscheint die einheimische Bevölkerung bei Ross als »die namenlose braune und gelbe Masse« (85), die im Schmutz und im Dunkeln hockt (81) und gezwungen ist, nachts »in die stinkigen und stickigen Schlaflöcher ihrer Massenquartiere« zu kriechen (81). Als namen- und gesichtslose Masse stellt die einheimische Bevölkerung neben den chinesischen »Großspekulanten« (81) ein weiteres Bedrohungspotential dar, das die angestammte Stellung des Weißen in diesem Teil der Welt gefährdet.

Abbildung 9: Umschlaggestaltung einer Publikation (1941[1925]) zu geopolitischen Themen



Quelle Abbildung © https://www.zvab.com/servlet/SearchResults?sts=t&cm_sp=SearchF-_-NullResults-_-Results&sortbyp=17&tn=meer%20oder%20entscheidungen&an=colin%20ross; Zugriff am 22. Januar 2024

Die damit errichtete Drohkulisse bildet den Hintergrund für weitere geopolitische Überlegungen, die bei Ross breiten Raum einnehmen, etwa wenn er die strategische Bedeutung Singapurs herausstellt oder die Frage erörtert, auf welche Seite sich das »bunte Völkergewimmel« dieser Stadt im Falle eines militärischen Angriffs wohl schlagen würde (84/85). Solche politischen Spekulationen wechseln ab mit Schilderungen von Reiseer-

lebnissen und eigenständigen Kapiteln über lokal erzeugte Produkte wie z. B. Kautschuk (111), Zinn (115), Tabak (180) und Zucker (224).

Dabei kontrastiert die angesprochene Drohkulisse, die Ross gleich zu Beginn mit wenigen geschickt gesetzten Federstrichen aufbaut, auf eigentümliche Weise mit dem Umstand, dass er sich im Vergleich mit Genin und Katz noch am ehesten am Baedeker orientiert und mehr als jeder andere die gängigen Sehenswürdigkeiten aufsucht.

In Singapur ist Ross noch darum bemüht, einem geregelten Alltag nachzugehen: Er besucht Kollegen in der Redaktion (97/98) und verfaßt selbst Zeitungsartikel (89). Doch schließlich unternimmt er eine Reise mit dem Zug nach Kuala Lumpur, von wo aus er – ebenfalls mit dem Zug – über Penang nach Bangkok weiterfährt. Die Bedingungen seiner Reise klingen im Gegensatz zu Genin nur sporadisch an (149); doch vieles ist gefährlicher und unheimlicher als bei Katz (169), wenn er etwa den Moment beschreibt, als »der Zug in die [!] Dschungel hineinglitt wie in einen Schlauch. Wie zwischen zwei Mauern fuhr der Zug. Palmen, Bambus, Schlingpflanzen, Lianen, Farne, Gräser wucherndes, tolles, üppiges, geil in die Höhe schießendes Grün« (129).

Der Dschungel, bei Ross stets im weiblichen Genus gehalten, wird als »eine gefährliche Naturkraft« beschrieben, »gegen die der Mensch sich, seine Kulturen und seine Städte nur im ständigen Kampf sichern kann« (130); und diese Naturkraft scheint unermesslich: »Weiter ging es durch Dschungel, Dschungel ohne Ende. Es war erdrückend in dieser Monotonie; immer näher schienen die Urwaldwände gegen den Bahnkörper heranzurücken, ihre Fangarme nach ihm auszustrecken, um den störenden Eindringling an sich zu pressen und in tödlicher grüner Umarmung zu ersticken« (131).

Während Ross die Vegetation der Tropen als bedrohlich erlebt und die lokale Bevölkerung als abweisend, zeigt er sich von den Frauen in Siam enttäuscht, denen er – in einer Art Vorgriff auf spätere Beobachtungen – die hinreißenden Javanerinnen und Balinesinnen entgegenstellt (138). Doch im Vordergrund stehen immer wieder geopolitische Erwägungen (170), gepaart mit Beschreibungen von mehr oder weniger abenteuerlichen Ausflügen des Erzählers, der sich zum Beispiel in Südthailand an die Fährte von Elefantenjägern heftet (132, 143).

Ross kehrt schließlich von Bangkok, wo er die einschlägigen Tempel besucht (152) und den Königspalast durchstreift (161), nach Singapur zurück, um über Medan und das Toba-Meer in Zentralsumatra (185) nach Batavia auf Java weiterzureisen (189).

Auf Java werden zunächst die bereits von Richard Katz her bekannten Motive aufgerufen: Gleich im ersten Satz ist von der »Fieberlinie« die Rede, die durch Batavia verläuft: »Bis zu dieser Fieberlinie fliegt von den Küstensümpfen her die Anopheles« (189). Doch im Gegensatz zu Katz wird der von der Malaria ausgehenden Bedrohung mit einer eher pragmatischen Haltung begegnet: »(...) wenn man sich allzusehr vor Bazillen und Fieber fürchtet, so soll man lieber gleich zu Hause bleiben« (219).

Ross geht auch auf die Architektur und das Stadtbild von Batavia ein, das nachhaltig von den Holländern geprägt wurde: »Das alte Batavia ist ein Klein-Amsterdam in den Tropen« (190). Mit dem Auto unternimmt er Ausflüge ins Hinterland zu den holländischen Gründungen Weltevreden (»Wohlaufrieden«) und Buitenzorg (»Ohne Sorge«; Bogor). Als er in einem Hotel in Westjava auf Zeitschriften wie die »Berliner Illustrierte« sowie »La vie parisienne« und »Le rire de Paris« stößt und darin Abbildungen von nur spärlich bekleideten Frauen (»und alle mit frechem, wissendem Lachen« [200]) entdeckt, ist

er empört: »Ärgerlich warf ich die Blätter weg. Was sollten die hier, wo (...) hinter dünnen Bambuswänden, braune, sanfte Frauen warten mit runden Augen wie treue Tiere und demütig sich beugenden Gliedern« (201). Worauf diese Frauen warten, führt Ross allerdings nicht näher aus.

Ross besteigt einen Vulkan in der Nähe von Garut (Westjava) und gelangt über Cilacap, an der Südküste Javas gelegen, nach Yogyakarta. Er besucht dort den Sultanspalast, wo er vorgibt, »durch einen Türspalt« einen Blick in den Harem geworfen zu haben und imaginiert am Wasserschloss (*Taman Sari*) »ein märchenhaftes Bild aus jenen Tagen (...), als hier noch Hunderte von nackten Frauen dem Willen eines Herrn folgend in der lauen Flut spielten oder auf den Treppen und Terrassen ihre braunen Glieder dehnten« (216).

Einheimische Frauen sind bei Ross ein wiederkehrendes Motiv. Vor allem als demütig ergebene Frauen gehören sie, darauf hat Edward Said hingewiesen, zu den Imperativen jeder Orientbeschreibung (vgl. Said 1981 [1978]: 13). Ross bedient sich dieses Imperativs, um seinem Reisebericht eine erotische Note zu verleihen, und perpetuiert damit zugleich ein für den Orientalismus konstitutives Klischee.

Schließlich erlebt Ross am Hof des Sultans von Yogyakarta eine Tanzaufführung (*Wayang Orang*), die er als »das Schönste« und den »Höhepunkt jedes javanischen Fürstenfestes« bezeichnet (220). Er ist vor allem vom jungen Prinzen fasziniert, dessen Tanz er mit der Filmkamera festhält: »Sein Körper war hoch, geschmeidig, von jener knabenhaft herben und doch weich gerundeten Schlankheit, die die Frau von heute anstrebt und die sie doch nie erreichen wird« (220). Es sind letztlich diese Tänze, von denen Ross behauptet, dass sie ihm »alle Wunder des Orients vor die Seele gezaubert« hätten (221).

Ross besucht den Borobudur, der allerdings hinter seinen Erwartungen zurückbleibt (222), zumal ihn auf der Fahrt dorthin etwas Anderes weit mehr beeindruckt: »Am Weg stand ein Warong, und das Mädchen, das davor hockte, war selber wie die Früchte, die sie den Fremden bot: weich und süß mit dem zarten Flaum der Unberührtheit. Ich fing die dreifache Schönheit in meiner Kamera und schied ungern« (222).

Bevor Ross über Surabaya nach Bali weiterreist, beendet er sein Kapitel über Java mit Überlegungen zur »Rassen- und Klassenfragen« in Niederländisch-Indien. Ross findet durchaus anerkennende Worte für die holländische Kolonialpolitik, die er als »eine unerhörte Leistung« bezeichnet (238). Doch diese Leistung sieht er – ganz ähnlich wie Genin und Katz – bedroht durch ein indigenes intellektuelles Proletariat, das die Holländer selbst geschaffen haben (239), insbesondere durch Indo-Europäer, sogenannte Mischlinge, die seiner Meinung nach bei einer nationalen Erhebung das gefährlichste Element bilden (243), sowie durch panislamische Agitation (die Pilgerfahrt nach Mekka gilt hier als »Infektionsherd«) und bolschewistische Ideen (243). Sein Denken in den Kategorien von Rasse, Lebensraum und Bevölkerungsüberdruck (214, 238) führt ihn schließlich zu folgendem Resümee: Die Tropen sind zwar kein ideales Land für Europäer, doch zumindest die gemäßigten Zonen im Hochland von Java könnten bei einer umsichtigen Kolonialpolitik »Dauerheimat des weißen Mannes« werden (244).

Ross setzt bei seiner Weiterreise nach Bali ebenso wie Genin und Katz mit einem Dampfer von Surabaya nach Buleleng über. Bei seiner Ankunft hört man ihn geradezu ausrufen: »Das war Bali. (...) Das war ein Südseeydill alter Sehnsüchte, aber dann waren da Zollbeamte und Fremdenführer und die Vermieter der unvermeidlichen Fordautomobile, die die reine Freude an den Palmen trübten (...)« (246).

Bereits der erste Eindruck von Bali ist von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet, die dem einsetzenden Tourismus geschuldet ist; gleichwohl offenbart Ross seinem Leser: »Als ich auf Bali weilte, gab es (...) noch das ›alte Bali‹, jener Traum von Schönheit, Unberührtheit und Eigenart. Noch! – ›Wie lange noch?‹ schrieb ich vor zwölf Jahren. Inzwischen ist Bali [wie Ross im Jahre 1937 rückblickend festhält] für den internationalen Fremdenverkehr erschlossen worden. (...) Der Balitraum unberührter Schönheit und Eigenart ist verweht« (247).

Die Beschreibung von Bali umgibt demnach von Anfang an etwas Melancholisches: Was Ross Mitte der 1920er Jahre noch auf Bali erleben konnte, ist seinen Ausführungen zufolge für den Leser Ende der 1930er Jahre bereits unerreichbar geworden.

Ross zieht es nach seiner Ankunft auf Bali bald fort von der Hauptstadt Singaraja. Er besichtigt im Norden noch Bäder (Tedjakula) und Tempelanlagen (Sangsit), doch kann er an diesen Sehenswürdigkeiten keinen rechten Gefallen finden, denn alles sei »doch bereits Schaugegenstand geworden, dem lebendigen Leben entrückt« (248). Auf der Suche nach dem authentischen Bali fährt Ross weiter nach Kintamani, »im Herzen der Insel« gelegen, wo er am zweiten Tag seines Aufenthaltes vor Ort in den Batur-Krater einsteigt: »Etwas Unheimliches und Gespenstisches liegt über allem« (249).

Bei seiner ersten Fahrt über die Insel stellt Ross geopolitische Überlegungen an, die dem Leser bereits von früheren Stationen seiner Reise her bekannt sind. Diesen Überlegungen zufolge, bewirken die Europäer mit Medizin und Hygiene, die sie auf Bali einführen, »eine Verringerung der natürlichen Sterblichkeitsziffer«, und mit der bevorstehenden Überbevölkerung droht »alles Elend unserer Zeit: Hunger, Arbeitslosigkeit, Industrialisierung« (251).

Diese für Ross unabweisbare Entwicklung bringt er folgendermaßen auf den Punkt: »Ist das letzte freie Land verteilt, dann ist es auch zu Ende mit den bisherigen freien und glücklichen Lebensformen« (251). Was als Folge der demographischen Entwicklung heraufbeschworen wird, ist eine Zerstörung der ökonomischen Grundlagen der balinesischen Kultur: »Damit wird auch die bisherige Landverfassung ihr Ende finden und damit auch das gemeinsame Arbeiten auf gemeinsamen Feldern. Dieses Arbeiten, das gar kein Arbeiten in unserm Sinne ist, sondern ein fröhliches Spiel, ein Fest und nur eine neue Form für das Wiedereinswerden mit Natur und Gott« (252).²⁷

Zur populären Vorstellung von Bali gehört, auf dieser tropischen Insel ernten zu können, ohne dafür (richtig) arbeiten zu müssen: »Im Schweiß deines Angesichtes ...« – dieser biblische Fluch hat die Insel offenkundig nicht getroffen. Bali erscheint von daher als das letzte Paradies, das jedoch durch die Einflussnahme des Westens zum Untergang verurteilt ist. In diesem Zusammenhang stellt Ross einen Vergleich an zwischen der Organisation der Arbeit auf Bali und dem, was ihm von zu Hause her bekannt ist:

»Ich stand lange auf dem Feld, als ich die erste Reisernte mitmachte, sehr lange. Dabei hatte ich ununterbrochen die müden, mißmutigen Gesichter der Männer und Frauen in europäischen Fabriken vor Augen. (...) Nun, ich bin durchaus nicht sentimental (...).

27 Was Ross in der ersten Auflage von 1925 noch als »der balinesische Agrarkommunismus« (453) bzw. als »kommunistische Landesverfassung« (454) auf Bali bezeichnet, ist in der Ausgabe von 1937 getilgt.

Aber hoch ist der Preis doch, den wir für Technik und Zivilisation gezahlt haben, will mich dünken, wenn ich hier sehe, daß ohne diese Arbeit keine Fron zu sein braucht, sondern Fest und Freude« (252f.).

Doch nicht nur die Ernte, sondern das Leben selbst scheint auf Bali ein fortgesetztes Fest zu sein – ein Eindruck, der durch die zahlreich auf der Insel veranstalteten Tempelfeierlichkeiten noch verstärkt wird. Ross fährt schließlich raus aus den Bergen und weiter nach Bangli, wo gerade Markt abgehalten wird; dort zeigt er sich von der Schönheit insbesondere der Frauen angetan:

»Ich hatte noch nicht viele Balinesen in ihrer ursprünglichen Art und Kleidung gesehen, vor allem noch nicht viele Frauen. (...) Nun lag plötzlich hinter einer Biegung der Dorfstraße dieses vollendete Bild menschlicher Schönheit vor mir. Der ganze weite Platz war voll Menschen (...). Alle in farbenbunten Sarongs mit Blumen im Haar, alle mit nacktem Oberkörper, vollendeten Körpern in hüllenloser Schönheit« (253f.).

Ross lässt den Wagen anhalten, und da er befürchtet, dass die Menschen beim Anblick seiner Kamera erschreckt auseinanderlaufen könnten, schlendert er zunächst scheinbar absichtslos über den Markt: »Wohl eine Stunde oder zwei bummelte ich so über den Markt, prüfte, suchte und kaufte; dann konnte ich den Frauen und Mädchen in die Augen sehen, in diese großen, dunklen Tieraugen, ohne daß sie den Kopf wandten, und konnte meine Blicke über ihre Brüste gleiten lassen, ohne daß sie diese bedeckten« (254).

Erst jetzt wagt es Ross, seine Filmkamera zu holen, um »das Letzte und Schönste zu filmen (...): die vollendet schönen Menschen inmitten einer vollendet schönen Natur« (255). Er täuscht zunächst noch einmal Interesse für alles Mögliche vor und filmt mal hier, mal da – mal dieses, mal jenes:

»Und so arbeitete ich wohl eine Stunde, bis kein Mensch mir auch nur mehr einen Blick zuwarf. Dann erst drehte ich vorsichtig das Objektiv in Richtung auf die erste Frauengruppe. Es war eine ältere Frau, die Sirih verkaufte, die zum Kauen präparierte Betelnuß. Vor ihr stand ein Mädchen von vielleicht Fünfzehn, bei dessen Anblick ich an jene schöne Stelle aus der Bibel denken mußte, wo Salomon im Hohenliede von den zwei jungen Rehwillingen singt, die unter Rosen weiden. (...) So fing ich eine der Frauen nach der andern in meiner Kamera ein. Ich weiß nicht, wie viele Stunden ich so gearbeitet habe, ich fühlte weder Hunger noch Durst, weder Hitze noch Müdigkeit (...)« (255f.).

Die beschriebenen Abläufe gleichen einer Jagdszene, zumal auch kein einziges Wort gewechselt wird. Die Menschen werden objektiviert, die Frauen zu Schauobjekten degradiert. Die Distanz zu den Menschen vor Ort, die sich im Objektiv der Filmkamera symbolisch verdichtet, auch nur für einen Moment zu überwinden scheint von Ross zu keinem Zeitpunkt intendiert.

Die hier so ausführlich zitierte Passage, die aufgrund der anklingenden Übertreibungen an Jägerlatein erinnert, ist nicht willkürlich ausgewählt. Sie sticht insofern hervor, als sie Teil eines längeren Vorabdrucks bildet, der 1925 in der Zeitschrift »Die Schönheit« (456–460) veröffentlicht wurde – freilich mit kleinen Korrekturen am Text: Aus der

Frauengruppe, die Ross gefilmt hat, wird die ältere Siriverkäuferin getilgt; und aus »ein Mädchen von vielleicht fünfzehn Jahren« werden kurzerhand »ein paar junge Mädchen« dieses Alters (vgl. Ross 1925a: 460). Die vorgenommenen Korrekturen verdeutlichen, dass dem Leser ein Südsee-Idyll vor Augen geführt werden soll, das weder Alter noch Krankheit kennt, sondern nur junge, verführerische weibliche Wesen.

In der oben zitierten Jagdszene wird jedoch auch folgendes deutlich: Die Arbeit selbst ist das Vergnügen. Ross wie im übrigen auch Genin ziehen Befriedigung aus erfolgreicher künstlerischer, photographischer oder journalistischer Arbeit; Arbeit und Vergnügen sind bei ihnen (und mit nur geringen Abstrichen auch bei Katz) nicht zwei voneinander getrennte Kategorien, sondern fallen in einem hohen Maße zusammen.

Es steht auch zu vermuten, dass Ross nicht ganz zufällig nach Bangli gereist ist, sondern auf den Spuren von Gregor Krause wandelt, der hier unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg als Arzt tätig war. Jedenfalls bezieht sich Ross im Anschluss an dieses Bangli-Kapitel selbst auf »Dr. Krause, der das wundervolle Balibuch schuf« (256). Der genannte Bildband war demnach nicht nur Robert Genin (vgl. With 1997: 109; vgl. auch Rodionov 2013: 8–9) und Richard Katz (vgl. Katz 1930: 186), sondern auch Colin Ross bekannt und dürfte auch seine Erwartungen im Hinblick auf Bali nachhaltig geprägt haben.

Zugleich ist bei Ross eine gewisse Bewunderung für Krause herauszuhören, von dem es heißt, dass es ihm gelungen sei, sich das andere Bali zu erschließen (263). Hier nun stellt Ross unmittelbar Parallelen zu seiner eigenen Person heraus: »Auch ich bin nur als ein Fremder durch Bali geschritten. Aber ich habe doch trotz der Kürze der Zeit dort Freunde gewonnen, die mir das Paßwort gaben und den Schlüssel anvertrauten, die das andere Bali erschließen« (256). Doch dieses andere Bali, das den meisten Besuchern verborgen bleibt, birgt auch eine Gefahr, die darin besteht, sich an diese Insel zu verlieren:

»Aber wer einmal nur sich dieses andere Bali erschloß, der versteht diese Liebe, für die es nur einen Ausdruck gibt: Besessenheit. Ja, es gibt solche Balibesessenen, und ich lernte solche kennen, für die es auf der Welt nichts mehr gibt als diese Insel, und die sich fern von ihr in ewigem Heimweh verzehren. Ja, Bali ist in Wahrheit ein »Van-Zanten-Eiland«,²⁸ das ein süßes Gift birgt. Wer einmal davon genossen, der wird unbrauchbar für den Westen, für westliches Jagen und Hasten, westliche Genüsse und westliche Frauen« (257).

Das andere Bali birgt demnach die Gefahr, sich von der Heimat und ihren Menschen zu entfremden – doch Ross geht nicht darauf ein, inwieweit er selbst dieser Gefahr erlegen ist, wenn er ganz in diesem Jargon fortfährt: »Es braucht dabei nicht einmal immer eine jener lichtbraunen rehschlanken Frauen zu sein, deren Lippen den Verzauberungstrank kredenzten – ich kenne Balibesessene, bei denen die Frau augenscheinlich keine

28 Im Anschluss an Laurids Bruun (1864–1935), einem dänischen Schriftsteller, der lange Zeit in Batavia (Jakarta) gelebt hat, und seinen literarischen Reiseerzählungen »Van Zantens glückliche Zeit« und »Van Zantens Insel der Verheißung« wäre unter einem »Van-Zanten-Eiland« eine Insel zu verstehen, auf der der weiße männliche Reisende die Wahl hat zwischen einer Vielzahl junger, verführerischer Frauen, die nur zu bereit sind, ihre »Schlafmatte« mit ihm zu teilen (vgl. Bruun 1952). Die 1908 bzw. 1911 erstmals erschienenen Werke erlebten bis in die 1950er Jahre eine Auflage von mehreren hunderttausend Exemplaren.

oder nur die geringste Rolle spielte. – Nein, die Insel als solche ist die große Verführerin« (257).

Ross wiederholt hier die bereits von Genin und Katz her bekannten Metaphern: Die fremde Frau wird zum Inbegriff der Versuchung, zum Synonym der Verführung. Alle drei Reiseberichte kennzeichnet demnach eine Gleichsetzung der Tropen mit einer Frau und damit die Feminisierung des Fremden. Worin aber besteht der Zugewinn einer solchen metaphorischen bzw. allegorischen Wendung?

Die Feminisierung des Fremden scheint im besonderen Maße geeignet, Ambivalenz auszudrücken: Sie vermittelt, dass Liebe und Hass, Glück und Pein, Lust und Schmerz, Angst und Freude nicht nur in der Beziehung zwischen Mann und Frau, sondern auch bei einem Leben in den Tropen eng beieinanderliegen. Doch im Gegensatz zu den beiden anderen Bali-Reisenden bezieht Ross die eigene Person nicht mit ein, sondern beschränkt sich ganz auf die Rolle des distanzierten Berichterstatters: Während Genin vordergründig gerne der romantischen Verführung erlegen wäre und Katz ängstlich vor ihr warnt, verklärt Ross sie zu etwas Geheimnisvollem – um es der Phantasie des Lesers zu überlassen, inwieweit er ihr selbst erlegen ist.

Ross hebt darüber hinaus auf die Entfremdung des westlichen Menschen ab und auf den Verlust der Ganzheitlichkeit, der das westliche Leben und Denken kennzeichnet. Auf Bali kann der westliche Mensch noch gewahr werden, was er selbst längst verloren hat: »Mensch, Gott und Natur bilden den harmonischen Dreiklang Balis, aus dem das restlose Glück des Lebens auf dieser Insel fließt, für das nicht einmal der Tod Schrecken hat« (257).

Vor dem Hintergrund einer solchen Überhöhung der balinesischen Kultur hat Ross (ganz ähnlich wie Genin) erhebliche Schwierigkeiten, den Hahnenkampf als einen Bestandteil dieser Kultur zu akzeptieren: »(...) im Grunde gibt es keine andere Bezeichnung dafür als Tierquälerei« (261). Es fällt ihm schwer, diese Tierquälerei mit der als vollendet angesehenen balinesischen Daseinsform in Einklang zu bringen, und es gelingt ihm nur insoweit, als er den Hahnenkampf im Sinne einer Katharsis deutet.

Von den Beobachtungen und Erfahrungen, die Ross auf Bali zwischen Gunung Kawu (269) und Goa Lawa (276) sammelt, ist es der Legong-Tanz, der bei ihm offenkundig den größten Eindruck hinterlässt: »Unter dem Waringi von Kesiman sah ich den ersten Legong. Ich habe wenig erlebt, was einen gleichen Eindruck auf mich gemacht hat« (273). – Was er an diesem Tanz so faszinierend findet, wird in folgender Passage deutlich: »Es ist ein unerhörter Tanz, um so unerhörter, als zwei unberührte Mädchen ihn tanzen, zwei achtjährige Kinder. Es ist der erotischste Tanz, den ich je gesehen habe, und dennoch getanzt in vollendeter Reinheit und Unschuld« (274).

Unschuld und Erotik, Liebe und Tod gehen in den Tropen Hand in Hand, wie nicht zuletzt bei einem Ausflug nach Karangasem, im Nordosten der Insel gelegen, deutlich wird, den Ross in Begleitung anderer Europäer unternimmt: »Ich kann verstehen«, sagte ich zu dem uns begleitenden Kontrolleur, »daß man nie wieder fort von hier möchte. Auch mir ist es wie eine Wolke vor der Seele, wenn ich an die Abschiedsstunde von Bali denke.« »Ja, und doch«, war die Antwort, »Karang Asem ist wohl der schönste Punkt Balis, aber auch sein gefährlichster. Wir haben Malaria hier« (279).

Der Kontrolleur erzählt sodann eine Geschichte, in der die Malaria ein junges Glück zerstört, d.h. zwei verliebte junge Menschen in den Tod gerissen hat. Auch seine Frau

sei krank vor Angst, berichtet der Kontrolleur, und so wünscht er sich nichts inniger, als möglichst bald versetzt zu werden (280). Insofern scheint Karangasem nur vordergründig »wie das Tal des Paradieses« zu sein – für viele Europäer, die dort leben, ist es längst zu einem Tal der Krankheiten und des Todes geworden (280).

Ross kennt im Gegensatz zu Katz keine Angst vor Floskeln: »Wie im Traum vergingen die Tage auf Bali. Aber noch stand ich erst am Anfang. Das eigentliche Wunder sollte erst mit dem Verbrennungsfest in Gianyar anheben« (280). Indem Ross ein solches Verbrennungsfest an das Ende seiner Reise setzt, folgt er den Konventionen der Balibeschreibung, die sich im Verlauf der 1920er und 1930er Jahre durchzusetzen beginnen. Der Besuch einer Totenfeier bildet in diesen Beschreibungen zumeist den Höhepunkt und Abschluss einer solchen Reise.

Ross kommt in diesem Zusammenhang nochmals auf die ganzheitliche Einstellung zum Kosmos zu sprechen, die die Balinesen kennzeichnet: »Der Tod ist auf Bali kein Trauerfall wie bei uns, und die Verbrennung ist überhaupt ein Fest, das größte, das die Insel kennt« (283).

Ross erhält eine Einladung, an einer solchen Totenfeier im Palast von Gianyar teilzunehmen, und er gibt eine detaillierte Beschreibung der sich tagelang hinziehenden Feierlichkeiten; Höhepunkt dieser Beschreibung bildet die Verbrennung eines jung verstorbenen Mannes, der gerade der Tuberkulose erlegen ist. Ross befürchtet, sich bei dieser Bestattung »an Leichengift und Ansteckungsstoffen zu vergiften« (292), und vermag sich dennoch nicht vom Verbrennungsplatz zu entfernen:

»Aber ich konnte mich dem unerhörten Zauber der Zeremonie nicht entziehen: die phantastische Umgebung, die baumhohen Opfergaben, die uns wie gespenstischer Urwald umstanden, die schlanken Frauen, der nackte schöne Tote, und das alles verschwimmend in dem ungewissen Lichtweben des vollen Mondes. Dazu die zarte Musik, der Verwesungsgeruch, vermischt mit der ganzen Süße aller Blüten der Insel. Ich begriff, daß Tod und Gift und Verwesung mit dazu gehörten, um die ganze unerhörte Süße des betäubenden Zaubers bis in die letzte Faser zu erfüllen. (...) Nun begannen mit einem Schlag alle Gamelans zu läuten. (...) Die Legongtänzerinnen wurden jenseits des Tores sichtbar. Mit aller Kraft grub ich mir die Nägel in den Arm, um zu wissen, ob ich wache oder träume« (292).

Auch hier ist es wieder das Aufeinandertreffen von Gegensätzen: zarte Musik und Verwesungsgeruch, die die Intensität des Moments ins Unermeßliche, in bis dahin unbekannte Dimensionen steigern. Angesichts der zahlreichen Touristen, die an dieser Totenfeier teilnehmen, kommt Ross auch auf den Gegensatz von Ost und West zu sprechen: »Erst an diesen vielen Europäern und Amerikanern, denen überdies noch jede Ahnung von dem Wesen der Insel fehlte, konnte man die ganze Tiefe der Kluft ermessen, die die westliche Welt von der balinesischen trennt« (293). Ross stellt im Gegensatz zu Genin und Katz nicht klar, auf welcher Seite dieser Kluft er sich selbst verortet. Er suggeriert dem Leser vielmehr, diese Kluft – ganz ähnlich wie der bewunderte Gregor Krause – mal in die eine, mal in die andere Richtung überbrückt zu haben.

Das allerletzte Kapitel, das auf die Verbrennung einer verstorbenen Fürstin eingeht, wiederholt das bereits Beschriebene, ohne allerdings die erzählerische Brillanz der vor-

angegangenen Schilderung noch einmal zu erreichen. Unmittelbar im Anschluss an die Feierlichkeiten reist Ross von Benoa aus ab. Bereits auf dem Überseedampfer muss er feststellen: »Wir waren wieder in Europa« (301).

Ross hatte seinen Abschied von Bali schon lange gedanklich antizipiert und in diesem Zusammenhang folgendes Bekenntnis ablegt:

»Ich habe viel Schönheit auf dieser Erde gesehen, und ich möchte wohl den einen oder andern der schönsten Orte wiedersehen, wie die Gletscher des Illimani [in den Anden mit knapp 7000 Metern der höchste Berg Boliviens] oder die Tempel von Nikko [Pilgerzentrum auf der japanischen Hauptinsel Hondo] oder den Strand Hawaiis. Wenn aber nicht, nun dann kann ich's verschmerzen. Erführe ich aber heute, daß ich Bali nie wiedersehen sollte, so ginge es mir doch wie ein eiskalter, schneidender Schmerz durch die Seele« (258).

Colin Ross hat sich zwanzig Jahre nach seiner Reise durch den indonesischen Archipel das Leben genommen – nach Bali ist er nicht mehr zurückgekehrt.

Exkurs: Die Feminisierung des fremden Raums

Die Feminisierung des fremden Raums (Orient, Tropen, Dschungel), wie sie die hier behandelten Bali-Besucher vornehmen, knüpft an eine europäische Tradition an, die in der frühen Neuzeit verstärkt aufkommt und auf noch ältere Traditionen in der Antike zurückreicht. So werden vor allem seit dem Entdeckungszeitalter sowohl einzelne Ländern als auch ganze Erdteile in Gestalt einer Frau dargestellt. Die weibliche Gestalt als allegorisches Motiv und »Reiz für die Sinne, als Waffe des Entzückens« scheint auf besondere Weise geeignet, den Betrachter von der Botschaft zu überzeugen, die sie vermitteln soll (vgl. Warner 1989: 15).

Als Allegorien verkörpern weibliche Gestalten häufig höhere Werte wie Tugend, Weisheit, Gerechtigkeit, jedoch auch Laster wie die Wollust und nicht zuletzt abstrakte Konzepte wie die eigene Nation oder ein geeintes Europa (vgl. Schmale 2000: 214; vgl. auch Czerney 2019: 153–155). Im Rahmen dieses ikonographischen Repertorios dient der weibliche Körper als »das kartographische Bild, auf dem wir unsere Bedeutungen eintragen« (Warner 1989: 445). Über die Jahrhunderte hinweg variiert jede Epoche diese Allegorien im Hinblick auf ihre eigenen Interessen. Wenn fremde Länder und Kontinente jedoch mit herabsetzenden Attributen versehen werden, postulieren sie nicht nur eine globale Hierarchie, sondern offenbaren auch ihren imperialen Charakter (vgl. Kohl 2011: 41).

Mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert verschwinden diese Länder- und Erdteiallegorien weitgehend, nicht jedoch die Feminisierung des fremden Raums in Wort und Bild. Sie kennzeichnet auch den kolonialen Kontext, wo sie vom männlichen Begehren der Eroberung motiviert ist (vgl. Schülting 1997: 24). Die fremde Frau steht dann allegorisch für den fremden Raum, den es zu unterwerfen und zu beherrschen gilt. Der fremde Raum wird als das unbekannte Weibliche ausgewiesen und als Objekt der Begierde erotisch konnotiert, d.h. als eine jungfräuliche Landschaft, die nur darauf wartet, erobert

zu werden. Die Eroberung dieses Raums entspricht dann einer vermeintlich natürlichen Ordnung, die nicht zuletzt in der Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann ihren sinnhaften Ausdruck findet. Die geschlechtliche Semantisierung kolonialer Herrschaftsverhältnisse naturalisiert diese Verhältnisse und legitimiert sie damit zugleich (vgl. Uerlings 2001: 20). Doch welches Bild von der fremden Frau vermitteln die angesprochenen Allegorien?

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Reiseschriftsteller wie Genin, Katz und Ross die Insel Bali besuchen, sind an die Stelle der eingangs angesprochenen (bildbasierten) Länder- und Erdteilallegorien weitgehend (wortbasierte) Naturallegorien getreten. Mit diesen Allegorien, die eine Identifizierung des fremden Raums (Tropen) mit einer fremden Frau (Balinesin) vornehmen, werden Strukturanalogien zwischen Natur und Frau, zwischen Wildnis und Weiblichkeit diskursiv hergestellt. Zugleich werden die mit dem fremden Raum verbundenen Eigenschaften (gefährlich, unberührt etc.) auf die fremde Frau übertragen.

So fungiert die fremde Frau (Balinesin) bei Katz als Allegorie sowohl für die Verheißungen als auch für die Gefahren der Tropen, vor denen sich der Reisende in Acht nehmen sollte. Ross ist angesichts dieser Gefahren darum bemüht, die von Katz empfohlene Distanz zu den lokalen Schönheiten zu wahren, zu der ihm in gewisser Weise der Sucher seiner Kamera verhilft. Von daher dominiert bei Ross der objektivierende Blick, es geht ihm um das Foto und letztlich auch um die Story, die weitgehend offen lässt, ob er diese Distanz auch stets eingehalten hat.

Als Autor deutlich zurückgenommener als Genin und Katz reist Ross auch nicht in erster Linie der persönlichen Erfahrung willen, und aus einer eingestandenen Sehnsucht nach den Tropen schon gar nicht, sondern um über die politische Situation in Indien bzw. Niederländisch-Indien aus erster Hand zu berichten. Das mögliche Vergnügen einer solchen Reise in den Tropen tritt bei ihm weitgehend in den Hintergrund, da es die Seriosität seiner Berichterstattung in Frage gestellt hätte. Doch die Unterscheidung zwischen Reiseschriftsteller und Reisejournalist, wie sie sich im Hinblick auf Ross angeboten hätte, ist im weiteren Verlauf seiner Reise nicht so leicht zu treffen, da sich Ross auf Bali weniger politisch äußert als auf vorangegangenen Stationen und stärker auf seine persönlichen Beobachtungen und die Besonderheiten der balinesischen Kultur zu sprechen kommt.

Ross greift im Gegensatz zu Katz auch weniger auf Allegorien als vielmehr auf Vergleiche zurück: Er trifft auf Frauen »mit runden Augen wie treue Tiere« und prahlt damit, in »diese großen dunklen Tieraugen« geschaut zu haben. Bei Ross sind die Frauen wie Rehe scheu, sprachlos, schlank und schön. Der Vergleich geschieht auch hier im Hinblick darauf, bestimmte Eigenschaften an der fremden Frau hervorzukehren: Ross belegt die Balinesin mit Attributen wie sanft, treu, demütig und ergeben (Ross 1937 [1925]: 201). Mit diesen »lichtbraunen reh schlanken Frauen« (Ross 1937 [1925]: 257) ist offenkundig kein verbaler Austausch möglich; die Interaktion mit ihnen beschränkt sich bei Ross – folgerichtig – auf die Beobachtung und die Dokumentation des Beobachteten in Wort und Bild. Die damit verbundene Herabsetzung der fremden Frau ist unübersehbar: Die Balinesin wird ganz auf ihr Äußeres reduziert und zugleich ihrer Stimme, d.h. ihrer Individualität beraubt und damit letztlich entmündigt.

Vor allem in Sprachlosigkeit und Entmündigung werden Parallelen zur Darstellung der fremden Frau im Orientalismus deutlich. So hat Edward Said in Flauberts Begegnung mit einer ägyptischen Kurtisane ein einflussreiches Modell der orientalischen Frau gesehen. Als Modell für die Orientalin eignet sich diese Kurtisane, »denn sie sprach niemals über sich selbst, sie vertrat niemals ihre Gefühle, ihre Präsenz oder ihre Geschichte. Er sprach für sie und vertrat sie. Er war fremd, vergleichsweise reich, männlich, und dies waren die historischen Tatsachen der Herrschaft, die es ihm erlaubten, (...) für sie zu sprechen und seinen Lesern zu sagen, in welcher Hinsicht sie ›typisch orientalisches‹ war« (Said 1981 [1978: 6]: 13).

Sowohl die ägyptische Kurtisane bei Flaubert als auch die balinesische Schönheit bei Ross stehen als weibliche Modelle stellvertretend für den fremden Raum (Orient, Bali), der nicht nur als weiblich, sondern auch als passiv und ergeben dargestellt wird. Dabei handelt es um Zuschreibungen, die darauf zielen, männliche Autorität auszuüben und koloniale Herrschaft zu legitimieren.

Die Gleichsetzung Balis mit einer fremden Frau, d.h. die Identifikation der Insel mit einem weiblichen Körper, lässt sich auch bei Hickman Powell, einem nordamerikanischen Journalisten verfolgen, der Bali ebenso wie die drei hier behandelten Reisenden in den 1920er Jahren besucht hat. Powell bedient sich dabei rhetorischer Strategien, die bereits von Genin her bekannt sind: Um den als dekadent empfundenen Norden Balis vom unberührten Süden zu unterscheiden, bemüht Powell zwei allegorisch gewendete weibliche Gestalten. Da ist zunächst das schmutzige braune Mädchen (»a slattern brown girl«), die Prostituierte, die ihm in der Hafenstadt Singaraja schöne Augen macht (vgl. Powell 1982 [1930]: 4); und dann erfolgt auf dem Weg in den Süden jenes flüchtige Aufeinandertreffen mit einer verführerischen Frau, die ihn keines Blickes würdigt. Der Erzähler schaut ihr sehnsüchtig nach und verfolgt, wie sie langsam Teil der Landschaft wird, Teil eines weit dahingestreckten Märchenlandes (»part of a vast spreading wonderland«). Im Anschluss an die Verschmelzung von Frau und Landschaft erscheint ihm Bali wie »eine fruchtbare, schwangere Frau« (»a teeming, pregnant woman«; vgl. Powell 1982 [1930]: 6; vgl. auch Vickers 1994 [1989]: 10).

Die fremde Frau und die tropische Landschaft verschmelzen zur werdenden Mutter, mit der die Insel Bali gleichgesetzt wird. Die genannte Insel erscheint als weiblicher Körper, der Schönheit, Sinnlichkeit und Fruchtbarkeit repräsentiert. Damit verbunden ist sowohl eine Feminisierung des fremden Raums als auch eine Sexualisierung der tropischen Landschaft, die die gesamte Insel als Verführerin erscheinen lässt.

Die Insel als »die große Verführerin« (Ross 1937 [1925]: 257) befreit die Bali-Besucher von den Zwängen westlicher Moral und erlaubt es ihnen, ihre Zurückhaltung gegenüber der fremden Frau abzulegen. So steigt Genin nächtens der Dorfjugend nach, Ross überläßt unbekleidete Frauen, um sie nackt zu filmen etc. – alles Verhaltensweisen, die insofern irritieren, als sie in der eigenen Gesellschaft im hohen Maße Missbilligung oder gar Sanktionen heraufbeschwören würden. Doch im tropischen Kontext erfahren sie eine andere Bewertung. Die Reisenden mit Kamera, Staffelei und Notizblock sind schließlich Opfer – Opfer dieser Verführerin und von daher für ihr Verhalten nur bedingt verantwortlich zu machen.

Als Opfer dieser Verführerin laufen die Bali-Besucher stets Gefahr, sich an die fremde Frau bzw. im fremden Raum zu verlieren, der bei Ross als die Tropen bzw. die Dschungel

gel stets im generischen Femininum adressiert wird. Dschungel ist jedoch kein neutrales Wort,²⁹ sondern impliziert einen Naturraum, der nur darauf wartet, vom Europäer in einen Kulturraum verwandelt zu werden. Die Tropen bilden ebenfalls kein neutrales Wort, sondern stehen für eine unberührte Landschaft, die mit einer bedrohlichen Immoralität und geradezu obszönen Fruchtbarkeit assoziiert wird. Alle genannten Eigenschaften verbinden sich mit der allegorisch gewendeten Figur der fremden Frau.

Die Kategorie »Frau« repräsentiert als Allegorie »die Grenzen der männlichen Ordnung« (Klinger 1995: 52). Hinter diesen Grenzen zeigt sich die Fremdheit zwischen den Geschlechtern, die als archetypische Größe aufgegriffen und zur Beschreibung des fremden Raums herangezogen wird. Die Frau als das archetypisch Fremde dient den drei hier behandelten Bali-Besuchern als Projektionsfläche für unerfüllte Wünsche und Sehnsüchte: Abwehr und Verlangen sind jedoch nicht in Einklang miteinander zu bringen, sondern durchkreuzen sich gegenseitig und lassen die Beschreibung ihrer Bali-Reise als ein – zumindest in Teilen – zweifelhaftes Vergnügen erscheinen.

Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali

In Insulinde überschneiden sich westliche Vorstellungen vom Orient mit Vorstellungen von der Südsee. Es ist vor allem die Insel Bali, Inbegriff eines insularen Tropenparadieses, die die Schnittstelle zwischen Orient und Südsee markiert. Für beide Vorstellungskomplexe (Orient und Südsee) bildet die fremde Frau das zentrale Faszinosum – und zwar in doppelter Hinsicht: *real* und *allegorisch*. Als *allegorische* Verkörperung steht sie für die Schönheit der Natur und die Verführungskraft der Tropen; als *reale* Verkörperung steht sie für die schöne Balinesin, die die Reisenden glauben, aus Gregor Krauses Bali-Buch bereits zu kennen – und der sie nun auch persönlich begegnen wollen.

Die balinesische Frau ist als *reale* und *allegorische* Figur bei Genin, Katz und Ross ein wiederkehrendes Thema; d.h. sie bildet einen wichtigen Plot in der Berichterstattung. Doch die Haltung, die die drei Bali-Besucher der fremden Frau gegenüber einnehmen, divergiert in starkem Maße: Bei Genin scheitert die intendierte Annäherung, Katz warnt explizit vor ihr, während Ross sie mit einer objektivierenden Haltung abwehrt. Doch in der Überhöhung der fremden Frau wissen sich alle drei einig: Wo die balinesische Frau jedoch aufgrund ihrer Schönheit überhöht wird, wird sie auch erstes Opfer dieser Überhöhung, da sie vor allem als ältere Frau ausgeblendet und aus dem Kontext ihrer Kultur und damit auch der Berichterstattung getilgt wird. Für sie ist im Paradies, als das Bali gepriesen wird, kein Platz – Alter, Krankheit, Tod müssen ausgespart bleiben, um dieses Image nicht zu gefährden. Darüber hinaus wird in den von Genin, Katz und Ross entworfenen Frauenbildern eine spezifische Sicht der fremden Kultur deutlich: Die baline-

29 Dem Leibniz-Institut für Deutsche Sprache zufolge besitzt das Wort Dschungel alle drei Genera. Die Feminisierung, wie von Ross vorgenommen, sei – wie es heißt – früher öfter gebräuchlich gewesen. Darüber hinaus führt das genannte Institut aus: »Seit Anfang des 20. Jh. öfter in Vergleichen bzw. bildlich gebraucht (...), bes. von wirren, geistig schwer zu ordnenden oder durchschaubaren abstrakten Verhältnissen (...)« (Online Publikation: <https://www.owid.de/artikel/406104>; Zugriff am 15. Januar 2024).

sische Frau ist Projektionsfläche für erotische Sehnsüchte, kleinbürgerliche Ängste und misogyne Phantasien. Sie bildet ein Prisma, in dem sich zeitgenössische Anschauungen brechen: Romantik, Biedermann, Nazi-Ideologie.

Die Kennzeichnung von Genin, Katz und Ross als *romantische, ängstliche und politische* Reisende, wie sie in den vorangegangenen Kapiteln vorgenommen wurde, betont die Unterschiede, die zwischen ihnen gegeben sind – doch letztlich überwiegen die Gemeinsamkeiten, die über eine Fokussierung auf die fremde Frau weit hinausreichen: So wird etwa das koloniale System, das für sie den quasi naturwüchsigen Rahmen ihrer Reise durch den indonesischen Archipel bildet, von keinem der drei Reisenden in Frage gestellt. Im Gegenteil: Die Politik Hollands in Niederländisch-Indien erfährt eine weitgehend positive Bewertung. Einzig die Bildungspolitik wie auch die Stellung der Indoeuropäer werden hinterfragt. Und die drei Reisende äußern *unisono* die Befürchtung, dass mit den sich abzeichnenden politischen Veränderungen in Südostasien schlechte Zeiten für Europäer in diesem Teil der Welt anbrechen könnten.

Genin, Katz und Ross distanzieren sich darüber hinaus vom einsetzenden Tourismus, dem sie – obwohl sie selbst ein Teil davon sind – als Massenphänomen ablehnend bis feindlich gegenüberstehen. Sie suchen als Individualreisende nach authentischen Erfahrungen und unverwechselbaren Eindrücken abseits der ausgetretenen Reisepfade, die sie immer wieder verlassen, um auch an abgelegenen Orten länger zu verweilen. Es sind von daher keine flüchtigen Durchreisenden, sondern sie bleiben oft mehrere Wochen vor Ort, und der eine oder andere vermag sich sogar rudimentäre Kenntnisse der lokalen Verkehrssprache anzueignen. Sie zelebrieren auch nicht den Müßiggang, das süße Nichtstun, sondern gehen vor Ort kreativen Tätigkeiten nach: Sie schreiben, fotografieren, filmen und/oder malen.

Doch was auch immer sie in Wort und Bild festhalten, ihr Blick heftet sich gleich dem Blick des Ethnographen auf das Abweichende und Exotische: Kunsthandwerk, Tempeltänze, Totenfeiern etc. sind die wiederkehrenden Themen, die bereits auf den sich konstituierenden Bali-Kanon verweisen, dessen Produkt und Produzent sie in Personalunion bilden. Ihr Blick bleibt dabei oft oberflächlich, ihre Beschreibung letztlich Ausdruck einer Überwältigung durch das Fremde, die sich zumeist der Erfahrung bislang unbekannter Gegensätze (fröhliche Totenfeiern etc.) verdankt.

Auch wenn alle drei Reisende sich an Kunst und Kultur interessiert zeigen, kommt ein Kontakt zur einheimischen Bevölkerung, der nicht an bestimmte Dienstleistungen gebunden ist, nur selten zustande. Die Reisenden und die Einheimischen bewegen sich zwar im selben geographischen Raum, jedoch in zwei grundsätzlich geschiedenen sozialen Sphären. Gelegentlich versuchen die Reisenden aus ihrer Sphäre auszubrechen, ohne jedoch so recht in der anderen Sphäre anzukommen. Sie wollen nicht zu den Touristen gehören, die in wenigen Tagen über die Insel hetzen – erfahren jedoch auch nicht die soziale Anerkennung seitens der Einheimischen, die ihnen das Gefühl des Fremdseins hätte nehmen können.

So bleiben alle drei Reisenden gegenüber den Menschen auf Bali letztlich Fremde – auch wenn immer wieder die Gefahr beschworen wird, sich von der Heimat zu entfremden. Denn Entwurzelung und Heimatlosigkeit drohen demjenigen, der sein Herz an Bali verliert, da er nicht damit rechnen kann, dass seine Gefühle erwidert werden. Und so umgibt die gesamte Reise durch den indonesischen Archipel eine gewisse Ambi-

valenz aus Abwehr und Verlangen, die für die Fragestellung, die diesem Text zugrunde liegt, von entscheidender Bedeutung ist:

Bei allen drei Reisenden werden Momente des Vergnügens wesentlich seltener angesprochen, als angesichts der zugrundeliegenden Ausgangsthese zu vermuten gewesen wäre. Dieser These zufolge übertreiben Vergnügungsreisende, wenn sie von ihren Reisen berichten, das ihnen zuteil gewordene Vergnügen, Ethnographen tendieren dagegen dazu, es ganz zu verschweigen. Angesichts dieser Ausgangssituation, die keine verlässlichen Aussagen über das Vergnügen einer (Vergnügungs-)Reise in die Tropen erlaubt, wurde danach gefragt, von welchen vergnüglichen Momenten die drei Bali-Besucher berichten, die als Maler, Reiseschriftsteller und Journalisten gewissermaßen eine Stellung in der Mitte zwischen touristischem und ethnographischem Diskurs einnehmen. Was also offenbaren die untersuchten Reisebücher von Genin, Katz und Ross über das Vergnügen einer Reise nach Bali – lange bevor die genannte Insel zu einem Hotspot des Massentourismus wurde?

Klima und Speisen, Meer und Strand spielen bei allen drei Bali-Besuchern praktisch keine Rolle, der Strand kommt als Ort des Vergnügens in keinem ihrer Reiseberichte auch nur ein einziges Mal vor. Selbst die Landschaft scheint mit Ausnahme von Reisterrassen, Palmen- und Bananenhainen kaum der Erwähnung wert. Die Reisenden sind vielmehr ganz auf sich und ihre Arbeit (malen, schreiben, filmen) fokussiert – und eben auf die fremde Frau, die wiederkehrend zum Motiv ihrer Arbeit mit Leinwand, Papier und Zelluloid wird. Und doch gibt es einige vergnügliche Momente, die im Verlauf dieser weder absichtslosen noch zweckhaften Reise von den drei Bali-Besuchern *expressiv verbis* angeführt werden. Diese Momente, in denen so etwas wie Vergnügen anklingt, haben zu tun mit:

- 1.) *der eigenen Arbeit*: Vergnügen erwächst Genin, Katz und Ross aus ungestörter Arbeit: Arbeit ist ihnen Vergnügen – bei Genin ist es das Malen, bei Katz das Schreiben, bei Ross das Filmen; alle drei Bali-Besucher ziehen Vergnügen aus ungestörter und erfolgreicher Arbeit, wie auch Umstände, die ihre Arbeit behindern, als besonders missvergnülich beschrieben werden;
- 2.) *künstlerischen Darbietungen*: Vergnügen erwächst allen drei Reisenden – wie sie betonen – aus dem Besuch von Tanz (*Legong*), Schattenspiel (*Wayang*) etc.; hier ist es vor allem das Aufeinanderprallen von Gegensätzen, das diesen Darbietungen eine ungekannte Intensität verleiht und dafür verantwortlich zeichnet, dass sie als einzigartig erlebt und als vergnüglich erinnert werden;
- 3.) *sozialen Begegnungen*: Vergnügen bereitet das Kennenlernen anderer Menschen; es stellt sich ein in Momenten gemeinsamen Lachens, in denen Distanz sporadisch überwunden und Fremdheit punktuell aufgehoben wird; Vergnügen erwächst den drei Bali-Besuchern zudem aus Momenten informellen Beisammenseins, in denen sie freilich wie selbstverständlich auf die kolonialen Bedingungen rekurren und den Einheimischen zumeist nur einen Platz am Rande des Geschehens, gewissermaßen als Kulisse, zuweisen;
- 4.) *dem Reisen selbst*: Vergnügen erwächst allen drei Reisenden aus der Bewegung im Raum: »Das Schöne an einer weiten Reise ist das Reisen selbst, der gespannte Schwebezustand zwischen Ort und Ort; das Arge an ihr ist das Abschiednehmen, das

unablässige Entwurzeln kaum gewonnener Neigungen« (Katz 1927: 285). Doch beim Reisen ist bekanntlich das eine ohne das andere nicht zu haben: Das permanente Sich-Losreißen ist unabdingbar, um den intendierten Schwebezustand aufrecht-erhalten zu können – doch beides zusammengenommen trägt entscheidend zur bereits mehrfach angesprochenen Ambivalenz bei, die die Reisebeschreibungen der drei Bali-Besucher kennzeichnet.

Der von Katz gepriesene »gespannte Schwebezustand zwischen Ort und Ort« verweist letztlich darauf, dass die Bewegung im Raum strukturell mit dem Ziel der Reise zusammenfällt. Es geht darum, unterwegs zu sein und nicht unbedingt darum, irgendwo anzukommen (Katz und Ross) – es sei denn auf Bali (Genin). Gleichwohl ist die Bewegung im Raum bei allen drei Reisenden mit bestimmten Interessen verknüpft, zu denen vor allem die Suche nach neuen Motiven, Erfahrungen und Informationen für ihre künstlerischen, schriftstellerischen und journalistischen Ambitionen gehört (vgl. Keitz 1997a: 13). Es geht ihnen mit anderen Worten darum, sich intensiven Eindrücken auszusetzen, um sie malen, beschreiben oder filmen zu können. Reise aus »Selbstzweck« meint also nicht »Interesselosigkeit« (Maase 2022: 56).

Um das angesprochene Interesse näher zu umreißen, kann auch auf Stefan Zweig verwiesen werden: »Wir wollen das bloße Dahinleben durch Erleben unterbrechen« (Zweig 1976 [1926]: 83). Auch die drei Reisenden, um die es hier geht, wollen etwas erleben, um darüber in Wort und Bild berichten zu können – worin eine Parallele zum Ethnographen zu sehen wäre, zumal ihre Beschreibungen des Erlebten vielfach die gleichen Topoi aufweisen (Legong-Tanz, Totenfeier etc.), lediglich anderen Genrekonventionen folgen.³⁰

Vor diesem Hintergrund erscheint es zielführend, die Reisen von Genin, Katz und Ross im Sinne einer ästhetischen Erfahrung zu deuten, die die drei Reisenden in den Tropen suchen. Schließlich stellen sich ästhetische Erfahrungen nicht nur gegenüber der Kunst ein, sondern auch im Alltag, »eigentlich überall« (Zirfas 2018: 134) – und damit auch auf Reisen. Ästhetische Erfahrungen sind hier zugleich »Erfahrungen der Ambivalenz«, die aus »den individuellen Empfindungs- und Wahrnehmungsqualitäten auf der einen Seite und dem kulturell bedeutsamen Symbolrepertoire der Ästhetik einer Kultur, den sozialen und kulturellen Codes auf der anderen Seite« erwachsen (vgl. Zirfas 2018: 135). Die drei hier behandelten Reisebücher sind Dokumente dieser Ambivalenz.

Ästhetische Erfahrungen erfassen alle Sinne, d.h. sie verhelfen zu einer sinnlichen Erkenntnis, die nur bedingt sprachlich zu explizieren ist. Gleichwohl vermag eine solche sinnliche Erkenntnis dem Reisenden nicht nur etwas über sich selbst und die Welt mitzuteilen, sondern auch vergnügliche Momente zu vermitteln. Das sind Momente, die über den intellektuellen Bereich des Entdeckens und Erkennens hinausreichen und auch den emotionalen Bereich des Empfindens, der Phantasie und der Tagträume umfassen.

Der Verweis auf ästhetische Erfahrungen impliziert, dass der Versuch einer sprachlichen Explikation dessen, was das Vergnügen einer (Vergnügungs-)Reise ausmacht, notwendig unvollständig verbleiben muss. Von daher wäre unabhängig von den drei hier be-

30 Zu den Genrekonventionen des ethnographischen Realismus, vgl. Gottowik 1997: 174–204; zu den Imperativen der Bali-Berichterstattung, vgl. Gottowik 2005: 147–153.

handelten Reisebüchern zu betonen, dass das, was am Reisen als vergnüglich empfunden wird, nicht zuletzt auch mit der Herauslösung aus gewohnten Lebenszusammenhängen, einem Ausbruch aus starren Rollenzuschreibungen zu tun hat. Die Aufkündigung von alltäglichen Routinen, die Abkehr vom Gewohnten eröffnet den Reisenden die Möglichkeit, sich gegenüber dem Fremden neu zu erfinden. Zugleich ist der Verlauf der persönlichen Begegnung mit Fremden offen. Von daher kann sich der Reisende in der Begegnung mit den Menschen vor Ort neu ausprobieren, gewissermaßen bislang ungekannte Seiten an sich selbst entdecken. Er ist befreit von Verhaltenserwartungen, und das bedeutet Entlastung. Zwanglosigkeit und Unverbindlichkeit bestimmen die neuen und zumeist flüchtigen sozialen Kontakte, die dennoch als bereichernd erfahren werden. Das sind Formen des Vergnügens, die alle hier angesprochenen Reisenden (Tourist, Ethnograph, Journalist etc.) kennzeichnen. Für diese Reisenden gilt wiederum, dass keiner von ihnen aufrichtiger über das Vergnügen einer (Vergnügungs-)Reise nach Bali berichtet als alle anderen – sondern eben nur anders.

Bei den drei hier untersuchten Reiseberichten aus den 1920er Jahren handelt es sich – wie abschließend betont werden soll – um Reiseberichte aus der formativen Phase der Bali-Berichterstattung, also aus einer Phase, als sich ein Bild der bis dahin weitgehend unbekannten Insel in der westlichen Öffentlichkeit zu konstituieren beginnt. Aufgrund der enormen Auflagenhöhe, die diese Berichte erzielen, und des immensen Publikums, das sie erreichen, ist jeder einzelne ihrer Autoren, soweit es Genin, Katz und Ross betrifft, einflussreicher als alle zeitgenössischen Ethnographen zusammengenommen. Darin liegt ihre bis heute gegebene Bedeutung.

Literatur

Baumunk, Bodo-Michael

1997a: Ein Pfadfinder der Geopolitik: Colin Ross und seine Reisefilme. In: Schöning (Hg.) 1997: 85–94

1997b: Eine Reise zu sich selbst. Der Drehbuchautor Colin Ross. In: Jacobsen (Hg.) 1997: 169–174

Bausinger, Hermann

1991: Grenzenlos ... Ein Blick auf den modernen Tourismus. In: Bausinger et al. (Hg.) 1991: 343–353

Bausinger, Hermann/Klaus Beyrer/Gottfried Korff (Hg.)

1991: *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München: Beck

Becher, Ursula

1990: *Geschichte des modernen Lebensstils. Essen – Wohnen – Freizeit – Reisen*. München: Beck

Benson, Theodora

1938: *In the East my Pleasure Lies*. London: Heinemann

Bernatzik, Hugo Adolf

1935: Bali und die Balinesen. In: *Atlantis. Länder, Völker, Reisen* 1935:3: 142–159.

Besser, Stephan

1999: Tropische Infektionsphantasmen. Zur kulturellen Typologie der Malaria um die Jahrhundertwende. In: Honold/Scherpe (Hg.) 1999: 175–195

Bittner, Regina (Hg.)

2001: *Urbane Paradiese. Zur Kulturgeschichte modernen Vergnügens*. Frankfurt a.M. et al.: Campus Verlag

Borchmeyer, Dieter (Hg.)

1994: *Moderne Literatur in Grundbegriffen*. Tübingen: Niemeyer 1994: 135–138 (Online Publikation)

Brattskoven, Otto

1928: Robert Genin. In: *Kunst der Zeit. Organ der Künstler-Selbsthilfe* 1928:2(5/6): 98–100.

Brenner, Peter J.

1990: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*. Tübingen: Niemeyer

1997a: Einleitung. In: Brenner (Hg.) 1997: 1–5

1997b: Schwierige Reisen. Wandlungen des Reiseberichts in Deutschland 1918–1945. In: Brenner (Hg.) 1997: 127–176

Brenner, Peter J. (Hg.)

1989: *Der Reisebericht: Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

1997: *Reisekultur in Deutschland. Von der Weimarer Republik zum »Dritten Reich«*. Tübingen: Niemeyer

Brie, Friedrich

1920: *Exotismus der Sinne. Eine Studie zur Psychologie der Romantik (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften)*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Brod, Max

1966: *Der Prager Kreis*. Stuttgart et al.: Kohlhammer

Bruun, Laurids

1952 [1908/1911]: *Van Zantens glückliche Zeit. Van Zantens Insel der Verheißung*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag

Bußmann, Hadumod/Renate Hof (Hg.)

1995: *Genus: Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Kröner

Chesseman, Bruce S.

1881: *Perfectly Exhausted with Pleasure: The 1881 King-Kennedy Excursion Train to Laredo. With 13 Illustrations of People and Places that Shaped Events, and Contemporary Accounts of the Trip*. Austin: The Book Club of Texas 1992

Covarrubias, Miguel

1946 [1937]: *Island of Bali. With an Album of Photographs by Rose Covarrubias*. London/New York: KPI 1946

Czerney, Sarah

2019: *Zwischen Nation und Europa. Nationalmuseen als Europamedien*. Berlin/Boston: de Gruyter

Davies-Moore, Dan

1928: The Girls of Bali. In: *Inter-Ocean* 1928:9(9): 485–489

Dewulf, Jeroen

2007: *Brasilien mit Brüchen. Schweizer unter dem Kreuz des Südens*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung

o.J.: Richard Katz (1888–1968), *der vergessene Exilschriftsteller*. Online-Publikation: www.sandammeer.at/portraits/katzrichard.htm (Zugriff am 8. Dezember 2023)

Enzensberger, Hans Magnus

1958: *Vergebliche Brandung der Ferne. Eine Theorie des Tourismus*. In: *Merkur* 1958: XII(8): 701–720

1962 [1958]: *Eine Theorie des Tourismus*. In: H. M. Enzensberger: *Einzelheiten I: Bewußtseins-Industrie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1962: 179–205

Genin, Robert

1920: *Skizzen und Erinnerungen*. Berlin: Fritz Gurlitt

1928: *Die ferne Insel. Aufzeichnungen von meiner Fahrt nach Bali in Wort und Bild*. Berlin: Wegweiser Verlag (Volksverband der Bücherfreunde)

Gödde, Günter/Jörg Zirfas (Hg.)

2018: *Kritische Lebenskunst. Analysen – Orientierungen – Strategien*. Stuttgart: Metzler

Gottowik, Volker

1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer

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

Halliburton, Richard

1925: *The Royal Road to Romance*. Garden City/New York: Garden City Publishing Company

Hardt, Dietrich

1994: *Exotismus*. In: Borchmeyer (Hg.) 1994: 135–138

Harris, Walter B.

1929: *East for Pleasure. The Narrative of Eight Months' Travel in Burma, Siam, the Netherlands East Indies and French Indo-China*. London: Arnold

Heyl, Bettina

2000: Stefan Zweig im Ersten Weltkrieg. In: Schneider/Schumann (Hg.) 2000: 263–291

Hilt, Kerstin

2004: *Exotismus an Leib und Leben*. 29. August 1918: Auf Java stirbt der Schriftsteller Max Dautenday. In: Honold/Scherpe (Hg.) 2004: 496–504

Honold, Alexander/Klaus R. Scherpe (Hg.):

1999: *Das Fremde. Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen*. Bern et al.

2004: *Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*. Stuttgart/Weimar: Metzler

Jacobsen, Wolfgang (Hg.)

1997: *G. W. Pabst*. Berlin: Argon

Kamath, Rekha

1999: *Indien mit der Seele suchend. Deutsche Indienreisende der frühen Moderne*. In: Honold/Scherpe (Hg.) 1999: 267–284

Katalog

1969: *Robert Genin (1884–1939)*. Esslingen: Kunstgalerie Esslingen

- 1977: *Robert Genin. Gemälde, Pastelle, Aquarelle, Handzeichnungen, Graphik, Illustrierte Bücher, Mappenwerke*. Esslingen: Kunstgalerie Esslingen, Mai/Juni 1977
- 1980: *Robert Genin (1884–1943). Gemälde, Pastelle, Aquarelle, Zeichnungen, Graphik, Illustrierte Bücher. Eine Werkübersicht*. München: Kunstgalerie Esslingen, Mai/Juni 1980
- Katz, Richard
- 1927: *Ein Bummel um die Welt. Zwei Jahre Weltreise auf Kamel und Schiene, Schiff und Auto*. Berlin: Ullstein
- 1930: *Heitere Tage mit braunen Menschen*. Berlin: Ullstein
- 1931a: *Funkelnder Ferner Osten. Erlebtes in China – Korea – Japan*. Berlin: Ullstein
- 1931b: *Schnaps, Kokain und Lamas. Kreuz und quer durch wirres Südamerika*. Berlin: Ullstein
- 1932a: *Ernte. Des Bummels um die Welt zweite Folge*. Berlin: Ullstein
- 1932b: *Die weite, weite Welt. Fünf Bände*. Berlin: Ullstein
- 1936: *Einsames Leben. Ein Buch von Hunden und Pflanzen*. Erlenbach-Zürich/Leipzig: Eugen Rentsch
- 1950: *Mein Inselbuch. Erste Erlebnisse in Brasilien*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch
- 1958a: *Gruß aus der Hängematte. Heitere Erinnerungen*. Rüschlikon-Zürich/Stuttgart: Albert Müller
- 1958b: *Oh diese Pudel*. Frankfurt a.M.: Umschau
- 1968: *Das Beste von Richard Katz. Eine Auswahl aus seinen Werken. Mit einem Geleitwort von Erich Maria Remarque*. Rüschlikon-Zürich/Stuttgart: Albert Müller
- Keitz, Christine
- 1997a: *Reisen als Leitbild. Die Entstehung des modernen Massentourismus in Deutschland*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- 1997b: *Grundzüge einer Sozialgeschichte des Tourismus in der Zwischenkriegszeit*. In: Brenner (Hg.) 1997: 49–71
- Keitler, Isabela
- 1992: *Die Exilliteratur und das Exil der deutschsprachigen Schriftsteller und Publizisten in Brasilien*. Frankfurt a.M./Bern: Peter Lang
- Keyserling, Hermann
- 1919: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. München/Leipzig: Duncker & Humblot
- Klinger, Cornelia
- 1995: *Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie*. In: Bußmann/Hof (Hg.) 1995: 34–59
- Kohl, Karl-Heinz
- 2011: *Allegorien der drei Erdteile und die Entdeckung Amerikas*. In: Marksches et al. (Hg.) 2011: 25–49
- Kracauer, Siegfried
- 1990 [1925]: *Die Reise und der Tanz*. In: S. Kracauer: *Schriften, Band 5.1: Aufsätze (1915–1926)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990: 288–296
- Krause, Gregor
- 1920: *Bali. Erster Teil: Land und Volk; zweiter Teil: Tänze, Tempel, Feste*. Hagen: Folkwang
- Maase, Kaspar
- 1997: *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850–1970*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag

- 2001: Einleitung: Schund und Schönheit. Ordnungen des Vergnügens. In: Maase/Kaschuba (Hg.): 2001: 9–28
- 2022: *Schönes alltäglich erleben. Über die Ästhetisierung der Kultur*. Bielefeld: transcript
- Maase, Kaspar/Wolfgang Kaschuba (Hg.)
- 2001: *Schund und Schönheit. Populäre Kultur um 1900*. Köln/Weimar/Wien
- Malinowski, Bronislaw
- 1973 [1926]: Der Mythos in der Psychologie der Primitiven. In: B. Malinowski: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer 1973: 77–12
- 1979 [1922]: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Syndikat
- 1986 [1967]: *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914–1918*. Frankfurt a.M.: Syndikat
- Markschies, Christoph/Ingeborg Reichle/Peter Deuflhard (Hg.)
- 2011: *Atlas der Weltbilder*. Berlin: Akademie Verlag
- Nolde, Emil
- 1965: *Welt und Heimat. Die Südseereise 1913–1918*. Köln
- Nordhofen, Eckhard
- 1987: Der greinende Moloch. Philosophische Motive des Exotismus. In: Pollig et al. (Hg.) 1987: 34–39
- Pechstein, Max
- 1960: *Erinnerungen. Mit 105 Zeichnungen des Künstlers*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt
- Pollig, Hermann et al. (Hg.)
- 1987: *Exotische Welten – Europäische Phantasien*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Cantz
- Powell, Hickman
- 1982 [1930]: *The Last Paradise. An American's ›Discovery‹ of Bali in the 1920s*. Oxford et al.: Oxford University Press
- Reif, Wolfgang
- 1975: *Zivilisationsflucht und literarische Wunschträume. Der exotische Roman im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler
- 1989: Exotismus im Reisebericht des frühen 20. Jahrhunderts. In: Brenner (Hg.) 1989: 434–462
- Rodionov, Alexej
- 2013: »Endlich bin ich dabei meine schönsten Bilder zu malen«. In: Rodionov (Hg.) 2013: 6–12
- 2019a: Lyrisches Element. In: Rodionov/Uhrig (Hg.) 2019: 11–75
- 2019b: A comet called Genin. In: *Menotyra* 2019: 26(4): 234–248.
- Rodionov, Alexej (Hg.)
- 2013: *Robert Genin. Auf der Suche nach dem Paradies: Bali, 1926*. St. Petersburg: NP-Print
- Rodionov, Alexej/Sandra Uhrig (Hg.)
- 2019: *Robert Genin 1884–1941: Russischer Expressionist in München. Katalog zur gleichnamigen Sonderausstellung im Schlossmuseum des Marktes Murnau*. Bonn: VG Bild-Kunst
- Röttger, Friedhelm
- 1977: Robert Genin. Anmerkungen zu einer Wiederentdeckung. In: Katalog 1977: 5–6

Ross, Colin

1925a: Bali: Ein Südseetraum. In: *Die Schönheit. Mit Bildern geschmückte Monatsschrift für Kunst und Leben. Drittes Auslandsheft: Bali* 1925: 21(10): 453–489

1925b: *Fahrten- und Abenteuerbuch*. Leipzig: Verlag der Büchergilde Gutenberg

1926: *Mit den Kurbelkasten um die Erde*. Berlin: Bild und Buch Verlag

1937 [1925]: *Heute in Indien. Durch das Kaiserreich Indien, Ceylon, Hinterindien und Insulinde. Dritte auf Grund einer neuen Indienreise überarbeitete und ergänzte Auflage*. Leipzig: Brockhaus

1941 [1925]: *Das Meer der Entscheidungen. Beiderseits des Pazifik*. Leipzig: Brockhaus

Said, Edward

1981 [1978]: *Orientalismus*. Frankfurt a.M. et al.: Ullstein

Schirach, Henriette

1975 [1956]: *Der Preis der Herrlichkeit*. München: Herbig Verlag

Schmale, Wolfgang

2000: Europa – die weibliche Form. In: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 2000:2: 211–233

Schneider, Uwe/Andreas Schumann (Hg.)

2000: *Krieg der Geister. Erster Weltkrieg und literarische Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann

Schöning, Jörg (Hg.)

1997: *Triviale Tropen. Exotische Reise- und Abenteuerfilme aus Deutschland 1919–1939*. München: edition text + kritik

Schülting, Sabine

1997: *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

Schütz, Erhard

1995: Autobiographien und Reiseliteratur. In: Weyergraf (Hg.) 1995: 549–600

Schuh, Gotthard

1940: Tage in Bali. In: *Atlantis. Länder, Völker, Reisen* 1940: 12(12): 480–489

1941: *Inseln der Götter: Java, Sumatra, Bali*. Zürich: Morgarten

Soika, Aya

2014: *Weltenbruch. Die Künstler der »Brücke« im Ersten Weltkrieg. 1914–1918*. München/London/New York: Prestel

Spiegel, Der

1949: Wir dürfen nicht verlieren [Über das Leben von Colin Ross und sein Ende am 29. April 1945 in Urfeld am Walchensee]. In: *Der Spiegel* 1949, Heft 27 vom 30. Juni 1949

Stamm, Rainer

1998: »Kulturen der Erde« im Folkwang-Verlag: Gregor Krauses Bali-Werk zwischen Ethnografie und Voyeurismus. In: *Fotografie gedruckt. Rundbrief Fotografie, Sonderheft 4*, 1998: 63–68

Sterne, Laurence

1977 [1768]: *Yoricks Reise des Herzens durch Frankreich und Italien*. Frankfurt a.M.: Insel

Tönnies, Ferdinand

1926: Soziologische Skizzen: Das Reisen. In: F. Tönnies: *Soziologische Studien und Kritiken*. Jena: Gustav Fischer 1926: 9–18

Ueckmann, Natascha

2017: *Frauen und Orientalismus. Reisetexte französisch-sprachiger Autorinnen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Stuttgart und Weimar: Metzler Verlag

Uerlings, Herbert

2001: Das Subjekt und die Anderen. Zur Analyse sexueller und kultureller Differenz. Skizze eines Forschungsberichts. In: Uerlings/Hölz/Schmidt-Linsenhoff (Hg.) 2001: 19–53

Uerlings, Herbert/Karl Hölz/Viktoria Schmidt-Linsenhoff (Hg.)

2001: *Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin: Erich Schmidt Verlag

Verlagsprospekt

o.J.: *So lebt Richard Katz* [Verlagsprospekt anlässlich des Erscheinens von »Gruß aus der Hängematte« (1958)]. Rüschlikon-Zürich/Stuttgart: Albert Müller Verlag ca. 1958, 8 Seiten

Vickers, Adrian

1994 [1989]: *Bali. Ein Paradies wird erfunden. Geschichte einer kulturellen Begegnung*. Köln/Les Bois: Bruckner und Thünker 1994

Wadia, Ardaser Sorabjee N.

1936: *The Belle of Bali. Being Impressions of a Pleasure Cruise to the Dutch East Indies via Cochin, Colombo, Penang, and Singapore*. London: J.M. Dent and Sons

Warner, Marina

1989: *In weiblicher Gestalt. Die Verkörperung des Wahren, Guten und Schönen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

Weyergraf, Bernhard (Hg.)

1995: *Literatur der Weimarer Republik 1918–1933. Hausers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Band 8*. München/Wien: Hanser Verlag

With, Karl

1997: *Autobiography of Ideas. Lebenserinnerungen eines außergewöhnlichen Kunstgelehrten*. Herausgegeben von Roland Jäger. Berlin: Gebrüder Mann Verlag

Wittich, Thomas

2004: *Reisegefahren und Urlaubsängste. Die touristische Erfahrung von Bedrohung und Unsicherheit als Gegenstand narrativer Darstellungen*. Münster et al.: Waxmann

Zenk, Volker

2003: *Innere Forschungsreisen. Literarischer Exotismus in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Oldenburg: Igel Verlag

Zirfas, Jörg

2018: Ästhetische Erfahrung. In: Gödde/Ziefas (Hg.) 2018: 134–142

Zweig, Stefan

1970 [1944]: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag

1976 [1926]: Reisen oder Gereist-Werden. In: St. Zweig: *Die Monotonisierung der Welt. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976: 81–85

3. Die Nachtseite der Kultur

Rangda und ihre Stellung in der Ethnographie Balis

Die dunklen Machenschaften von Hexen weisen deutlich erkennbare Konjunkturen auf (Walpurgisnacht etc.) – doch auch das wissenschaftliche Interesse an ihnen. Diese These möchte ich im Folgenden anhand der Figur der Rangda beispielhaft darlegen: Rangda ist eine auf Bali weithin bekannte Sakralfigur, die die Eigenschaften einer Witwe und einer Hexe in sich vereint. Trotz ihres spektakulären Aussehens, an dem die Maske mit den geschwungenen Eckzähnen sowie die wallenden Haare und die langen Fingernägel hervorzuheben wären, haben frühe Forschungsreisende und Ethnographen kaum Notiz von ihr genommen. Erst die Psychoanalyse und ihr Interesse für das Unbewusste rückten Rangda ins Zentrum der ethnographischen Aufmerksamkeit.

Ausgehend von den Prämissen der psychoanalytisch orientierten »Kultur- und Persönlichkeitsforschung« verkörpert Rangda für Ethnographen wie Gregory Bateson, Margaret Mead und Jane Belo das Versprechen, auf Bali hinter die Fassade aus Harmonie und Gleichgewicht schauen und einen Blick auf die Nachtseite dieser Kultur werfen zu können. Was die genannten Forscher in den 1930er Jahren faszinierte, war insbesondere die Vorstellung, dass es den Balinesen mit der Figur der Rangda gelingt, das Grauen, das sie verkörpert, rituell zu inszenieren und dadurch unter Kontrolle zu halten. Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden die These vertreten, dass die von Rangda ausgehende Faszination nicht zuletzt dem aufziehenden Faschismus in Europa geschuldet ist – und der Hoffnung, auch dieses Grauen kontrollieren zu können. Schließlich zeigen sich die Ethnographen im Umfeld von Walter Spies zu einem Zeitpunkt von der Nachtseite der balinesischen Kultur fasziniert, als Europa sich anschickt, selbst in die dunkelste Epoche seiner Geschichte einzutreten.

Die Ethnographen der 1930er Jahre und der Kreis um Walter Spies

Sofern die Ethnographie der balinesischen Kultur eine formative Phase durchlaufen hat, fällt diese mit den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zusammen. Denn im Verlauf dieser Dekade arbeitet nicht nur eine bemerkenswerte Anzahl westlicher Ethno-

graphen auf diesem Eiland, sondern es entstehen auch die grundlegenden ethnographischen Werke über Bali – Werke, die die Wahrnehmung der balinesischen Kultur bis in die Gegenwart hinein prägen. Bali hat zwischen den beiden Weltkriegen Konjunktur – nicht nur bei Ethnographen, sondern auch bei westlichen Künstlern und Literaten.¹

Das Bedürfnis, Europa zu entfliehen und in die indonesische Inselwelt einzutauchen, wird durch westliche Reisende genährt, die Bali als paradiesisches Eiland beschreiben. Einer dieser Reisenden, der den indonesischen Archipel in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts besucht hat, ist der Schweizer Photograph Gotthard Schuh. In seinem 1941 erschienenen Bildband, in dem er sich als begnadeter Vertreter seiner Zunft erweist, schwärmt er von »Inseln der Götter«, von denen er eine ganz besonders hervorhebt:

»Seit Gauguin seine Tahiti-Bilder zum ersten Male in Paris zeigte, hat kein Kultureiland die Gemüter europamüder Künstler und Intellektueller so sehr erregt wie das seit zwei Jahrzehnten durch verlockende Schilderungen bekannt gewordene ›letzte Paradies auf Erden‹, die Insel Bali« (Schuh 1941: 149).

Das Image von Bali als letztem Paradies wird durch die Tatsache genährt, dass westliche Reisende diese Insel nicht nur in steigender Zahl besuchen, sondern von ihr und ihren Bewohnern offenkundig so angetan sind, dass sie sich selbst gleich dort niederlassen. Ein Zensus aus dem Jahre 1930, der die Gesamtbevölkerung Balis auf rd. 1,15 Millionen Einwohner beziffert, zählt exakt 411 Europäer, die dauerhaft auf Bali leben. Neben rund zwei- bis dreihundert Kolonialbeamten und einigen Gewerbetreibenden gehören dazu auch etwa vierzig europäische Künstler und Literaten (vgl. Schuh 1941: 152). Einer von ihnen ist Walter Spies.

Walter Spies, 1895 in Moskau geboren und als Sohn des deutschen Honorarkonsuls auch dort aufgewachsen, bricht 1923 nach Niederländisch-Ostindien auf. Er wird zunächst Kapellmeister am Hof des Sultans von Yogyakarta, bevor er sich 1927 auf Bali niederlässt. 1931 arbeitet er als Kurator des Bali-Museums in Badung (dem heutigen Denpasar) und nimmt in dieser Funktion entscheidenden Einfluss auf die Präsentation der balinesischen Kultur im Rahmen der Weltausstellung in Paris (*Exposition Coloniale*). Bekannt geworden ist Spies vor allem als Maler, Musiker, Photograph, Filmemacher und nicht zuletzt auch als Ethnograph. Mit seinem Gesamtwerk hat er wie kein anderer die Vorstellung geprägt, die bis heute von der traditionellen balinesischen Kultur im Westen vorherrscht (vgl. Boon 1986: 230; vgl. auch Belo 1970: xvii).²

1 Westliche Künstler und Literaten, die Bali in den 1920er Jahren besucht haben, sind Thema des Beitrags »Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali« im vorliegenden Band.

2 Spies reicht in seiner Bedeutung für die mediale Aufmerksamkeit, die die balinesische Kultur zwischen den beiden Weltkriegen erfährt, an die auflagenstarken Reiseschriftsteller heran, die im vorliegenden Band im Beitrag »Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali« behandelt werden. In gewisser Weise übertrifft er sie sogar, da im Gegensatz zu den populären Reisebeschreibungen der damaligen Zeit, die mittlerweile weitgehend in Vergessenheit geraten sind, einzelne Werke von ihm bis heute als Klassiker der Ethnographie Balis rezipiert werden.

Abbildung 1: Walter Spies in Ubud, Bali



Quelle Foto © <https://walter-spies.de/biographie/>

So kosmopolitisch und multitalentiert wie Walter Spies erscheint auch der Kreis, der sich auf Bali in den 1930er Jahren um ihn versammelt. Zu diesem Kreis gehören Rose und Miguel Covarrubias, Jane Belo und Colin McPhee, Gregory Bateson und Margaret Mead, Claire Holt und Willem Stutterheim, Beryl de Zoete und Roelof Goris, Hans Neuhaus und viele andere.³ Man versteht sich als internationale Kolonie aus Künstlern, Literaten und Wissenschaftlern, die sich von den eilig durchreisenden Touristen ebenso absetzt wie von den (meisten) Kolonialbeamten, und es erscheint selbstverständlich, dass man seine intellektuelle und künstlerische Arbeit auf Bali fortsetzt. So entstehen zahlreiche Gemälde, Skulpturen, Romane, Reisebeschreibungen, Filme und Photographien, die nicht nur ein bestimmtes Bild der balinesischen Kultur in den Westen transportieren, sondern auch auf diese Kultur zurückwirken. Der Einfluss des Kreises um Walter Spies insbesondere auf Malerei, Tanz und Ritual auf Bali ist vielfach hervorgehoben worden (vgl. z.B. Vickers 1994 [1989]: 180f.).

Zu den Publikationen, die aus dem genannten Kreis heraus entstehen, gehören zahlreiche ethnographische Texte, von denen eine erstaunlich hohe Zahl (es sind etwa 14 Bücher und Zeitschriftenartikel) auf das Fabelwesen Barong Ket und zumeist auch auf dessen Gegenspielerin, die Hexe Rangda, eingeht. Von diesen Publikationen sind wiederum vier besonders hervorzuheben, da sie in besonderem Maße die Aufmerksamkeit des

3 Zum internen Verhältnis der Mitglieder des Kreises um Walter Spies, vgl. Gottowik 2005: 112–117 und Gottowik 2010: 107–109 sowie den Beitrag »New Baliology« im vorliegenden Band.

Westens auf diese Sakralfiguren lenken. Dabei handelt es sich um die folgenden klassisch zu nennenden ethnographischen Werke:

- 1.) »Island of Bali«, 1937 erstmals erschienen und vom mexikanischen Maler und Karikaturisten Miguel Covarrubias verfasst, der knapp zwei Jahre auf Bali verbrachte. Es ist die erste Monographie über die balinesische Kultur, die den gesamten ethnographischen Kanon abdeckt. Da dieses Werk bis heute aufgelegt wird und vor allem im anglo-amerikanischen Sprachraum große Verbreitung gefunden hat, kommt ihm der Stellenwert des »Buches aller Bücher über Bali« zu (vgl. Vickers 1994 [1989]: 192);
- 2.) »Dance and Drama in Bali«, 1938 erstmals erschienen und von Beryl de Zoete, einer britischen Choreographin, in Zusammenarbeit mit Walter Spies verfasst. Das genannte Werk gilt als Standardwerk über Tanz, Schauspiel und Ritual auf Bali, das durch seine Detailkenntnisse besticht und bis in die Gegenwart hinein von Periplus in Singapur aufgelegt wird; es wurde auch schon als »the best book on Bali of this period« bezeichnet (vgl. Hitchcock 2002: VII);
- 3.) »Balinese Character«, 1942 erschienen und von Gregory Bateson und Margaret Mead verfasst – dem vielleicht berühmtesten Paar in der Geschichte der Ethnologie. Das genannte Werk gilt als eine der wichtigsten Arbeiten aus dem Bereich der Kultur- und Persönlichkeitsforschung sowie als Pionierarbeit auf dem Gebiet der visuellen Anthropologie;
- 4.) »Bali: Rangda and Barong«, 1949 erschienen und von der nordamerikanischen Ethnologin Jane Belo verfasst, einer Schülerin von Margaret Mead. Das genannte Werk gilt als *das* Standardwerk über die Hexe Rangda und das Fabelwesen Barong Ket sowie deren gewalttätiges Zusammentreffen im Rahmen eines rituellen Dramas namens *Calonarang*.

Mit diesen vier Publikationen, die zwischen 1937 und 1949, also innerhalb von 12 Jahren erscheinen, wird – um eine zentrale These dieses Beitrags vorwegzunehmen – das Image von Rangda und Barong begründet. Sie gelten seither als die beiden wichtigsten Sakralfiguren auf Bali und avancieren damit zugleich zum Imperativ jeder Bali-Berichterstattung: Monographien über die balinesische Kultur, die nicht auf diese Sakralfiguren eingehen, gelten seither als unvollständig.

Der historische Kontext der Bali-Berichterstattung

Dass Rangda und Barong sich zu einem prominenten Thema der Bali-Berichterstattung entwickeln würden, lag nicht unbedingt auf der Hand. So war es den Forschungsreisenden des 19. Jahrhunderts noch nicht in den Sinn gekommen, sich auf diese Sakralfiguren einzulassen. Der Perspektivenwechsel, der Rangda und Barong ins Zentrum des ethnographischen Interesses rückt, hatte vielmehr Veränderungen in der Wahrnehmung Balis zur Voraussetzung, die erst nach der kolonialen Unterwerfung dieser Insel zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzten. Als Teil des holländischen Kolonialreiches war das Image von Bali als kriegesisches Land, in dem Könige despotisch herrschen und Witwen grausam verbrannt werden, obsolet geworden (vgl. Vickers 1994 [1989]: 137). Schließlich hatten

die Holländer die balinesischen Könige (*Rajas*) entmachtet und die Witwenverbrennung (*Satia* bzw. *Sutti*) verboten.⁴ Als die neuen Herren waren sie nunmehr am Leben der einfachen Leute interessiert und daran, wie dieses Land auf Dorfebene funktioniert, um es effizienter zu verwalten resp. seine Ressourcen besser ausbeuten zu können.

Die Ethnographen der 1930er Jahre, teils in Diensten der holländischen Kolonialmacht, bedienen dieses Interesse. Sie beschreiben Lebensform und Weltbild der lokalen Bevölkerung und dokumentieren religiöse Vorstellungen und rituelle Ereignisse. Bali erscheint in diesen Publikationen als eine Insel, auf der die Menschen noch im Einklang mit sich selbst, ihrer Umwelt und dem Kosmos leben. Es ist das Land, in dem es keinen Winter gibt und keine Friedhöfe; Bali erscheint ihnen als Paradies.⁵

Doch von Anfang an werden auch Zweifel an dieser verklärten Wahrnehmung geäußert, etwa von Karl With (in Krause 1922 [1920]), dem Herausgeber des vielleicht einflussreichsten Buches über Bali, das zwischen den beiden Weltkriegen erscheint. Wie viele andere Bali-Begeisterte der damaligen Zeit fragt auch er angesichts des hellen und harmonischen Bildes, das sie selbst von Bali entworfen hatten: »Wo liegt das Dunkle, das Drohende, das Gespenstische, das keinem Leben erspart scheint? Was ist das Schlechte und Böse [auf dieser Insel]?« (With in Krause 1922 [1920]: 16).

Karl With nimmt hier in durchaus kryptischen Worten eine Grundstimmung vorweg, die in den späten 1930er Jahren viele Besucher auf Bali erfasst (vgl. z.B. Hiss 1941: 104 und McPhee 2000 [1946]: 78). Diese Grundstimmung kreist um den Gedanken, dass es eine verborgene, dunkle Seite der balinesischen Kultur geben könnte, die mehr über diese Kultur verrät als alle vordergründigen Erscheinungen, die von Balance und Harmonie künden. Zugleich setzt sich die Auffassung durch, dass man diese Nachtseite der balinesischen Kultur unbedingt in Erfahrung bringen müsse, nicht nur, um die Insel und ihre Bewohner besser zu verstehen, sondern vor allem auch, um die sich abzeichnenden dramatischen Ereignisse gedanklich antizipieren und sich entsprechend wappnen zu können. Diese Auffassung teilt auch der Kreis um Walter Spies.

Der Barong-Rangda-Komplex und der Einfluss der Psychoanalyse

Die Mitglieder des Kreises um Walter Spies verbinden zahlreiche Gemeinsamkeiten, zu denen vergleichbare Arbeitsbedingungen, ähnliche Forschungsmethoden und ein identischer zeitgeschichtlicher Rahmen gehören. Gleichwohl wäre es gedanklich zu kurz gegriffen, in den Publikationen, die aus diesem Kreis heraus entstehen, eine konsistente Interpretation des Barong, der Rangda und des *Calonarang* zu erwarten. Das Gegenteil ist der Fall: Diesen Publikationen liegen unterschiedliche theoretische Ansätze zugrunde, die jeweils ganz verschiedene Perspektiven auf Rangda und Barong eröffnen.

4 Für eine detaillierte Beschreibung der Praxis der Witwenverbrennung, vgl. den Beitrag »Frauenopfer auf Bali« in diesem Band.

5 Dieses Klischee verhält sich spiegelverkehrt zu den politischen Spannungen und sozialen Verwerfungen, die Europa in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erschüttern; es ist – wenn man so will – ein Gegenentwurf zu den Verhältnissen in der westlichen Welt.

Unter dem Gesichtspunkt ihrer theoretischen Ausrichtung lässt sich der Kreis um Walter Spies in zwei Gruppen unterteilen: Auf der einen Seite stehen die Amateur-Ethnographen Neuhaus, Zoete und Spies⁶; vor allem die beiden zuletzt Genannten zeigen sich von der seinerzeit populären Theorie des Totemismus beeinflusst und fokussieren entsprechend stark auf den zoomorphen Barong (*Barong Ket*); in diesem Fabelwesen mit dem Kopf eines Löwen und dem Leib eines Drachen glauben sie, ein Totemtier der Balinesen erkennen zu können (vgl. Neuhaus 1937: 238 und Zoete/Spies 1938: 95); da Rangda nicht in diesen theoretischen Rahmen passt, behandeln sie diese nicht minder potente Sakralfigur eher am Rande. Auf der anderen Seite stehen die ethnologischen Vollprofis Bateson, Mead und Belo, die stark von der gerade aufkommenden Psychoanalyse bzw. Kultur- und Persönlichkeitsforschung (*Culture and Personality Approach*) beeinflusst sind; unter dem Eindruck dieses Ansatzes sind sie vor allem an den unbewussten Anteilen der balinesischen Kultur interessiert, die in ihren Augen im *Calonarang*, dem gewalttätigen rituellen Aufeinandertreffen von Rangda und Barong, zum Ausdruck gelangen; dabei ist es vor allem die Hexe Rangda, die ihr Interesse weckt, glauben sie doch, in ihr eine Mutterfigur zu erkennen (vgl. Bateson/Mead 1942: 30 und Belo 1949: 36f.). Bereits Covarrubias hatte über Rangda folgendermaßen geurteilt: »(...) undoubtedly the most interesting character on the island is the blood-thirsty, child-eating Rangda, the witch-widow mistress of black magic« (Covarrubias 1937: 326). Die Einschätzung, dass Rangda die interessanteste Sakralfigur auf Bali ist, teilen auch Bateson, Mead und Belo.

Vor diesem Hintergrund überzeugt Margaret Mead ihre Schülerin Jane Belo davon, für die Untersuchung der dunklen Seite der balinesischen Kultur den Barong-Rangda-Komplex zu wählen (vgl. auch Vickers 1994 [1989]: 205 und Hitchcock/Norris 1995: 64). Innerhalb dieses Komplexes ist es jedoch weniger der zwar mächtige, jedoch auch tap-sige und asexuelle Barong, der in den Augen von Mead & Co. die Nachtseite der balinesischen Kultur repräsentiert, als vielmehr Rangda. Diese Figur steht für die seinerzeit diffus empfundene Ahnung, dass unter der vordergründigen Harmonie auf Bali »wilde Kräfte« lauern, »die jederzeit Amok laufen« können (vgl. Vickers 1994 [1989: 105]: 176).

Rangda wird mit der Nachtseite der balinesischen Kultur assoziiert, da sie die westlichen Ethnographen daran gemahnt, dass es auf Bali zwar keine Friedhöfe im christlich-jüdischen Sinne gibt (der Toten gedenkt man im Haustempel), gleichwohl auch auf diesem tropischen Eiland gestorben wird: Die Verstorbenen beerdigt man zunächst, um sie zu gegebener Zeit (manchmal schon nach wenigen Tagen, manchmal auch erst nach vielen Jahren) zu exhumieren und anschließend zu verbrennen (die Asche übergibt man dem Meer und damit dem ewigen Kreislauf aus Werden und Vergehen). Diese Begräbnisfelder bzw. Totenäcker, auf denen die Verstorbenen provisorisch beigesetzt werden, sind selbst für Balinesen unheimliche Orte. Während der Exhumierung der Leichen lastet ein süßlicher Geruch über ihnen, der Anwesende erschauern und umherstreunende Hunde völlig durchdrehen lässt. Diese Totenäcker üben auf Rangda eine unheimliche Anziehung aus. Vor allem nachts streicht sie zwischen den Gräbern umher, um dort ihr Unwesen zu treiben. Die Totenäcker sind ihr unangefochtener Herrschaftsbereich.

6 Die drei genannten Personen werden hier als Amateur-Ethnographen angesprochen, insofern sie keine formale ethnologische Ausbildung erhalten haben. Damit ist jedoch unbenommen, dass sie mit wegweisenden Arbeiten über die traditionelle Kultur Balis hervorgetreten sind.

Abbildung 2: Rangda in full swing



Quelle Foto © Spies/Zoete 1938: 130/131

Rangda fasziniert den gesamten Kreis um Walter Spies (vgl. auch Vickers 1994 [1989]: 205). Diese Faszination spricht sich in den Beschreibungen dieser Figur aus, die aus diesem Kreis heraus verfasst werden (vgl. z. B. Zoete/Spies 1938: 96). Der bereits zitierte Covarrubias stellt sie seinen Lesern folgendermaßen vor:

»Immer wieder sahen wir Rangda, die in verschiedenen magisch bedeutsamen Theaterstücken auftrat; sie wurde stets als eine monströse alte Frau dargestellt, deren nackter weißer Körper mit schwarzen Streifen überzogen war. Schwarze Fellstreifen umkreisten ihre langen, hängenden Brüste, die aus weißen Leinensäcken, die man mit Sägemehl gefüllt hatte, realistisch gestaltet waren. Sie war ganz von ihrem weißen Haar bedeckt, das bis zu ihren Füßen reichte und nur ihre hervortretenden Augen und die geschwungenen Eckzähne ihrer Maske sehen ließ. Ihre Zunge hing heraus, ein zwei Fuß langes Lederband, rot bemalt, das in goldfarbenen Flammen endete. Eine Flammenreihe kam aus ihrem Kopf. Sie trug weiße Handschuhe mit immensen Krallen, und in ihrer rechten Hand hielt sie das weiße Tuch, hinter dem sie ihr fürchterliches Gesicht verbarg, um an ihre ahnungslosen Opfer heranzukommen. Dieses Tuch wurde zu einer tödlichen Waffe, wenn sie damit zuschlug« (Covarrubais 1937: 326f.; Übersetzung von V.G.).⁷

7 »Time and again we saw Rangda appear in various magic plays; she was invariably represented as a monstrous old woman, her naked white body striped with black. Rings of black fur circled

Die gleiche Faszination, mit der Covarrubias hier Rangda beschreibt, wird auch bei Jane Belo deutlich – insbesondere in der nachfolgenden, rhetorisch äußerst interessanten Passage, in der die Ethnographin klarstellt, welche Prominenz diese magisch potente Figur im Bewusstsein der Balinesen einnimmt:

»Es kann nicht genug betont werden, wie real dieses Geschöpf für die heutigen Balinesen ist. (...) Sie kennen sie gut, sie erwarten das Schlimmste von ihr. Welche Wendung die Ereignisse auch nehmen mögen, sie wird böse sein, sie wird weiblich sein, sie wird wütend sein, sie wird zerstören, sie wird sich wie die Verkörperung der Angst benehmen. Und du kannst sie nicht töten (...), denn sie ist immer da, ewig und unzerstörbar, einfach Rangda« (Belo 1949: 19; Übersetzung von V.G.).⁸

Doch wer ist diese Rangda? – die offenkundig alle Ethnographen der 1930er Jahre in ihren Bann zu schlagen vermag.

Die Identität der Rangda und das Calonarang

Rangda wird von den meisten Ethnographen als eine Schutzherrin derjenigen angesehen, die schwarze Magie betreiben; zugleich gilt sie auch als eine Erscheinungsform der Todesgöttin Durga; Durga ist eine negative Manifestation der Uma, der Frau Shivas, und Shiva ist wiederum derjenige Gott des hinduistischen Pantheon, der den Kreislauf des Lebens in Bewegung hält: Er zerstört, so dass Neues entstehen kann, und beide (Shiva und Uma *alias* Durga *alias* Rangda) werden auf Bali mit dem sogenannten Todestempel (*Pura Dalem*) assoziiert, wo man ihrer gedenkt und mit Opfergaben huldigt.

Die Identität der Rangda ist jedoch um einiges komplexer, als dass sie auf die Rolle der »Mutter aller Magier« oder der Frau Shivas reduziert werden könnte. Schließlich steht sie auch mit einer mythisch-legendarischen Erzählung in Verbindung, die schriftlich überliefert ist, also zur *Lontar*-Tradition gehört, der auf Palmblättern überlieferten Schrifttradition auf Bali.

Bereits Rudolf Friederich, ein Sanskritgelehrter, der sich Mitte des 19. Jahrhunderts zwei Jahre lang auf Bali aufgehalten hatte, war auf die Geschichte einer gewissen »Rangda ning Gira« aufmerksam geworden, die in einer Chronik (*Babad*) namens »Chalon-Arang« niedergelegt ist (vgl. Friederich 1959 [1849]: 54). Diese Chronik wurde 1926 ins Niederländische übertragen und in einer wissenschaftlichen Zeitschrift publiziert (vgl.

her long, hanging breasts, realistically made of bags of white cloth filled with sawdust. She was entirely covered by her white hair, which reached to her feet, allowing only the bulging eyes and twisted fangs of her mask to be seen. Her tongue hung out, a strip of leather two feet long, painted red and ending in flames of gold. A row of flames came from the top of her head. She wore white gloves with immense claws and in her right hand she held the white cloth with which she hid her horrible face to approach her unsuspecting victims. This cloth became a deadly weapon if it struck« (Covarrubias 1937: 326f.).

- 8 »It would be difficult to overstress how real this creature is to the present day Balinese. (...) They know her well, they expect the worst of her. Whatever turn events may take, she will be evil, she will be female, she will be angry, she will destroy, she will behave like fear incarnate. And you cannot kill her (...) for she is always there, everlasting and indestructible, just Rangda« (Belo 1949: 19).

Poerbatjaraka 1926); und nun weisen einige Ethnographen aus dem Kreis um Walter Spies (Covarrubias 1937, Zoete/Spies 1938 und Belo 1949) darauf hin, dass die dramatischen Handlungen zwischen Rangda und Barong einen deutlichen Bezug zu den im »Chalon-Arang« beschriebenen Ereignissen aufweisen (vgl. auch Neuhaus 1937: 234).

Einige Teile dieser Chronik (die nur in Abschriften überliefert ist) wurden vor rund 450 Jahren verfasst und nehmen ihrerseits Bezug auf Ereignisse, die noch einmal rund 500 Jahre zurückliegen. Von daher rührt die von Rangda ausgehende Faszination nicht zuletzt daher, dass sich mit dieser Sakralfigur eine historische Dimension von immerhin knapp tausend Jahren eröffnet. Was verrät nun diese 450 Jahre alte Quelle – das »Chalon-Arang« – über die Identität der Rangda?

Dieser Quelle zufolge ist Rangda identisch mit Mahendradatta, einer javanischen Königin, die zunächst mit ihrem balinesischen Gatten namens Udayana über Bali herrscht, dann jedoch von diesem verstoßen wird. Nach dem Tod ihres Gatten wendet sie sich gegen ihren gemeinsamen Sohn Erlangga (Regierungszeit: 1019–1042), da sich dieser auf die Seite seines Vaters gestellt hatte (er war dessen erneuter Verheiratung nicht entgegengetreten). Als Rangda jedoch realisiert, dass sie politisch isoliert ist (es gelingt ihr nicht, ihre Tochter standesgemäß zu verheiraten), versucht sie, Erlangga und seinen Untertanen mit den Mitteln der schwarzen Magie zu schaden. Schließlich wird sie von einem Priester und Asketen, der sich trickreich in den Besitz ihrer magischen Kenntnisse gebracht hat, gestoppt und gewissermaßen mit ihren eigenen Waffen geschlagen (vgl. Poerbatjaraka 1926).

Die Identität der Rangda kann demzufolge sowohl vom indischen Hinduismus hergeleitet als auch mit jahrhundertealten mythisch-legendarischen Ereignissen und historischen Personen auf Bali und Java in Verbindung gebracht werden. Vor diesem Hintergrund betont Jane Belo, dass die Frage nach der Identität der Rangda bislang ungeklärt ist, zumal auch von den Wissenschaften die unterschiedlichsten Antworten gegeben werden: Für Archäologen ist Rangda identisch mit Durga, der Frau Shivas; für Historiker verkörpert Rangda die Königin Mahendradatta, die Mutter von Erlangga; Theaterwissenschaftler glauben in Rangda die böse Witwe zu erkennen, die gewissermaßen auf allen Bühnen dieser Welt zu Hause ist; Ethnologen sehen in Rangda den Inbegriff des Bösen, und für Psychologen symbolisiert Rangda schlicht Angst (vgl. Belo 1949: 18). Die Vielfalt der Interpretationen verdeutlicht, dass es sich bei Rangda um eine äußerst komplexe Figur handelt, deren Identität sich gerade darin zeigt, sich einer eindeutigen Bestimmung zu entziehen.

Die Komplexität der Rangda zeigt sich auch aus der Perspektive der rituellen Akteure: Belo zufolge werden die vielfältigen Bedeutungsbezüge der Rangda (»layers upon layers of meaning«: Belo 1949: 18) von den rituellen Akteuren intuitiv verstanden, ohne sie *expressis verbis* artikulieren zu können. Denn auf die Frage nach Ursprung und Bedeutung der Rangda vermögen sie entweder keine oder nur eine improvisierte Antwort zu geben.

Dass die Akteure vor Ort die verwickelten dramatischen Ereignisse wohl in Szene zu setzen vermögen, jedoch kaum in der Lage sind, die historischen Bezüge aufzudecken und die Bedeutung ihrer rituellen Handlungen darzulegen, wird als eine wiederkehrende Erfahrung nicht nur von Belo, sondern von allen Mitgliedern des Kreises um Walter Spies thematisiert (vgl. Belo 1949: 56; vgl. auch Covarrubias 1937: 355 und Zoete/Spies 1938: 100). Diese vielfältig artikulierte Erfahrung ist mit ein Grund dafür, warum Bate-

son, Mead und Belo einen Zugang zum Barong-Rangda-Komplex suchen, der stärker psychoanalytisch orientiert ist: Wenn die sozialen Akteure keine Motive für ihre Handlungen angeben können, liegt es in gewisser Weise nahe, diese Motive in ihrem Unterbewusstsein zu vermuten. Und sofern es sich um kollektive Handlungen handelt, sind diese Motive in einem kollektiven Unterbewusstsein, im weitesten Sinne in den Tiefenstrukturen der balinesischen Persönlichkeit zu suchen. Davon jedenfalls zeigen sich Bateson, Mead und Belo überzeugt.

Was also ereignet sich im Verlauf des rituellen Aufeinandertreffens zwischen Rangda und Barong im sogenannten *Calonarang*, das Ethnographen wie Bateson, Mead und Belo davon überzeugt, hier gewissermaßen den Schlüssel zum Verständnis der balinesischen Kultur und Persönlichkeit zu finden? Um eine Vorstellung vom Ablauf eines solchen Rituals zu vermitteln, sei hier noch einmal aus Covarrubias »Buch der Bücher über Bali« zitiert. Vom Aufeinandertreffen der beiden Sakralfiguren gibt er folgende Beschreibung:

»Feuerwerk begann am hinteren Ende der Arena zu explodieren, was den Barong erschreckte, und als sich der Rauch verzog, erschien die Figur der Rangda, die dem Barong Flüche entgegenschrie, Beleidigungen, die ihn zu treffen schienen. Doch dann reagierte er, und die beiden stürmten aufeinander zu, sie kämpften und wälzten sich am Boden, bis der Barong daran glauben musste« (Covarrubias 1937: 333; Übersetzung von V.G.).⁹

Im rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong gibt es diesen Beobachtungen zufolge einen Moment, in dem der Barong zu unterliegen scheint. Als einige am Rande des Geschehens verharrende Männer dessen gewahr werden, springen sie auf, um dem Barong zu Hilfe zu eilen. Doch unmittelbar vor ihrer Intervention in das rituelle Geschehen geraten sie, Covarrubias zufolge, in Trance:

»Zwischenzeitlich fiel eine Gruppe halbnackter Männer, die auf einer Matte saß, in Trance. Es waren die Assistenten, die dem Barong gegenüber der Rangda beistehen sollten. Ein Priester konsekrierte etwas Wasser, indem er den Bart des Barong hineintauchte und die Männer damit besprenkelte, die am ganzen Körper zitterten wie bei einem epileptischen Anfall. Ihre Augen auf Rangda gerichtet, standen sie auf, zogen ihre Dolche und bewegten sich wie nervöse Automaten auf die Hexe zu, die sie mit ihrem weißen Tuch erwartete, ihrer Waffe, die sie in ihrer erhobenen Hand bereithielt« (Covarrubias 1937: 333; Übersetzung von V.G.).¹⁰

9 »Firecrackers began to explode at the far end of the arena, startling the Barong, and when the smoke cleared, the figure of Rangda appeared, yelling curses at the Barong, who appeared humiliated by her insults. But eventually he reacted and they rushed at each other, fighting and rolling on the ground until the Barong was made to bite the dust« (Covarrubias 1937: 333).

10 »In the meantime a group of half-naked men sitting on a mat went into a trance. They were the assistants of the Barong against Rangda. A priest consecrated some water by dipping the Barong's beard into it, and sprinkled the men, who shook all over as if in an epileptic fit. With their eyes glued on the Rangda, they got up, drawing their krisses, advancing like fidgety automats towards the witch, who awaited them ready with her white cloth, her weapon, ready in her raised hand« (Covarrubias 1937: 333).

Im nächsten Moment fällt in der rituellen Inszenierung, die Covarrubias beobachten konnte, die Rangda selbst in Trance. Eine bereitstehende Gruppe von Männern schreitet ein und führt die außer Kontrolle geratene Hexe weg, die sich mit einem lauten Fluch verabschiedet und die aufgesprungenen Männer, die sich auf sie stürzen wollen, verzaubert:

»Kaum war der Zauber ausgesprochen, kehrten sich die Dolche in den Händen der Männer gegen sie selbst, aber die Magie des Barong verhärtete ihr Fleisch, so daß sie sich – obwohl sie die scharfen Spitzen ihrer Dolche mit aller Kraft gegen ihren nackten Oberkörper drückten – noch nicht einmal verletzen konnten. (...) Einige sprangen wie wild herum oder wälzten sich im Staub, preßten die Dolche gegen ihre Brust und weinten wie Kinder, Tränen rannen aus ihren Augen (...). Sogar nachdem ihnen der Dolch entwunden wurde, tanzten sie weiter mit leerem Blick (...). Um die Männer aus der Trance zu befreien, wurden sie, einer nach dem anderen, dahin geführt, wo der Barong stand (...). Der Priester wischte das Gesicht jeden Mannes mit dem Bart des Barong ab, der zuvor in heiliges Wasser getaucht worden war, und schrittweise kamen die hysterischen Männer aus der Trance, noch ganz benommen, gingen sie ganz einfach davon, als ob sie nicht wüßten, was mit ihnen geschehen war« (Covarrubias 1937: 334; Übersetzung von V.G.).¹¹

Soweit der Ablauf eines *Calonarang*, wie er wortgewaltig von Miguel Covarrubias beschrieben wurde. Doch es gibt gewisse Differenzen in der Interpretation des Ausgangs dieses rituellen Dramas, die den verschiedenen theoretischen Ausrichtungen der Ethnographen im Umfeld von Walter Spies geschuldet sind. Die meisten Beobachter betonten, dass der Kampf zwischen Rangda und Barong vor einer endgültigen Entscheidung über Sieg und Niederlage abgebrochen wird (vgl. z.B. Bateson/Mead 1942: 167). Und Belo bringt eine ganz ähnliche Einschätzung zum Ausdruck, wenn sie feststellt: »The battle is enacted and reenacted. No one ever wins« (Belo 1949: 12).

Es sind diese Beobachtungen, die zur klassischen Interpretation von Rangda und Barong führen: Während die genannten Sakralfiguren als jenseitige Wesen gewissermaßen auch jenseits von Gut und Böse stehen, d.h. *für sich alleine genommen* sowohl positive als auch negative Kräfte repräsentieren, verhält es sich bei ihrem rituellen Aufeinandertreffen im *Calonarang* ganz anders: In diesem Kontext, d.h. im Verlauf ihres gewalttätigen rituellen Kampfes, nehmen sie andere bedeutungsstiftende Bezüge an. Was Covarrubias noch als Entgegensetzung von rechts und links, männlich und weiblich, hell und dunkel beschreibt, wird von anderen Ethnographen jetzt als Inszenierung des ewigen

11 »By the spell, the krissees in the hands of the men turned against them, but the magic of the Barong hardened their flesh so that, although they pushed the sharp points of the daggers with all their might against their naked chests, they were not even hurt. (...) Some leaped wildly or rolled in the dust, pressing the krissees against their breasts and crying like children, tears streaming from their eyes (...). Even after the kris has been wrenched away they continue to dance with a blank stare (...). To take the men out of the trance, they were led, one by one, to where the Barong stood (...). The *pemangku* wiped the face of each man with the beard of the Barong dipped in holy water, and gradually the hysterical men came out of the trance, dazed, simply walking away as if they did not know what had happened to them« (Covarrubias 1937: 334).

Kampfes zwischen Gut und Böse interpretiert. Denn in der unmittelbaren Gegenüberstellung sind die beiden unversöhnliche Antipoden: Während der Barong eine positive Macht repräsentiert, erscheint Rangda als Personifizierung aller Hexen (vgl. Spies/Goris 1937: 214).

Abbildung 3: Rangda – beängstigend und ängstlich zugleich



Quelle Foto © Spies/Zoete 1938: 94/95

Bei diesem rituellen Kampf geht es den meisten Beobachtern zufolge jedoch weder um die Vernichtung des Bösen noch um die Ausrottung aller Hexen; das Gegenteil ist der Fall: Es geht vielmehr darum, positive und negative Potenzen, deren Existenz als notwendig vorausgesetzt und als unabdingbar akzeptiert wird, neu zu justieren, d.h. in ein ausgewogenes, ausbalanciertes Verhältnis zu setzen.

Über diese – wenn man so will – klassische ethnographische Interpretation des *Calonarang* gehen Bateson und Mead freilich weit hinaus. Ihnen zufolge ist das Zusammentreffen von Rangda und Barong im *Calonarang* eine Art Gefühlsschulung für die Balinesen; es ist Abbild von und Vorbild für eines ihrer hervorstechendsten Charakterzüge – und das ist Angst.

Der balinesische Charakter aus psychoanalytischer Sicht

Bateson und Mead haben im Verlauf ihrer knapp zweijährigen Forschung auf Bali die Interaktion zwischen Mutter und Kind untersucht und glauben hier, Parallelen zur In-

teraktion zwischen Rangda, Barong und den rituellen Akteuren ausmachen zu können: Rangda und Barong repräsentieren in den Augen der meisten Ethnographen antagonistische Prinzipien, die mal mit weißer und schwarzer Magie, mal schlicht mit Gut und Böse umschrieben werden; unter dem Einfluss der Psychoanalyse erfährt diese antithetische Entgegensetzung nun eine Korrektur:

Rangda und Barong sind Bateson, Belo und Mead zufolge Projektionen von Mutter- und Vaterfigur; während dem Vater der Part des eher gutmütigen Barong zugeschrieben wird, schlagen die genannten Ethnographen den Bogen von der Mutter zur Hexe Rangda: Der kulturspezifische Erziehungsstil auf Bali führe dazu, dass das Kind die Mutter als ängstlich und zugleich angstaussendend erfährt; diese Erfahrung, gepaart mit der Weigerung der Mutter, auf die von ihr geweckten Gefühle des Kindes einzugehen (»undercut before the climax«), begründen – Bateson und Mead (1942: xvi) zufolge – eine Persönlichkeit, die vom Rangda-Barong-Komplex fasziniert ist, insofern hier die gleichen Erfahrungen (Angst und Frustration) symbolisch aufgegriffen und rituell durchgespielt werden. Das *Calonarang* greift insofern frühkindliche Traumata auf und hilft dem einzelnen zugleich dabei, sie zu verarbeiten.¹²

Doch der Kampf zwischen der Rangda und den Kris-bewaffneten Angreifern im *Calonarang* bringt nicht nur symbolisch zum Ausdruck, was die Balinesen in ihrer Kindheit erfahren haben, sondern Kinder, die dieses Ritual beobachten, deuten ihre täglichen Erfahrungen mit der Mutter selbst im Lichte dieser Beobachtungen; mit anderen Worten: Bereits das Kind findet auf ritueller Ebene Verhaltensmuster bestätigt, die es im sozialen Umgang mit der Mutter alltäglich durchlebt (vgl. Bateson/Mead 1942: 34; vgl. auch Belo 1937: 249).

Die inneren Spannungen, die durch die fortgesetzten Frustrationen seitens der Mutter aufgebaut werden und sich permanent mit Erfahrungen der Angst verbinden, führen letztlich zu dem, was für Mead und Bateson die herausragenden Merkmale des balinesischen Charakters ausmachen: »It is a character curiously cut off from inter-personal relationships, existing in a state of dreamy-relaxed disassociation, with occasional intervals of non-personal concentration – in trance, in gambling, and in the practice of the arts« (Bateson/Mead 1942: 47).

Die mit Trance einhergehenden Rituale, die in Permanenz veranstalteten Hahnenkämpfe und die beeindruckende künstlerische Kreativität, die zahlreiche Balinesen auszeichnet, dienen dem Abbau innerer Spannungen (vgl. Belo 1949: 12), so dass es letztlich doch gelingt, »to maintain a balanced equilibrium« (Belo 1935: 144). Die bei allen Balinesen zu beobachtenden Zeichen der Introversion (»awayness«) erweisen sich im Kontext einer extrem dicht besiedelten Insel wie Bali sogar als funktional, insofern sie dazu beitragen, soziale Spannungen und interne Konflikte zu kontrollieren, die andernfalls aufbrechen und das Gemeinwesen erschüttern könnten. Dieser funktionale Aspekt führt Mead und Bateson schließlich zu folgender Schlußfolgerung: »Balinese culture is

12 Rangda als gleichermaßen Angst erzeugende wie Angst repräsentierende Figur rückt vor dem Hintergrund dieser frühkindlichen Erfahrungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit der Balinesen: »The fascination which the figure of the Witch holds for the Balinese imagination can only be explained when it is recognized that the Witch is not only a fear-inspiring figure, but that she is Fear« (Bateson/Mead 1942: 35; vgl. auch Bateson/Mead 1942: 36 und 175).

(...) a culture in which the ordinary adjustment of the individual approximates in form the sort of maladjustment which, in our own cultural setting, we call schizoid« (Bateson/ Mead 1942: XVI).

Die Thesen von Mead und Bateson haben mehr als ein nur kontroverses Echo ausgelöst; sie sind »thought provoking«, wie Belo an anderer Stelle mit deutlich erkennbarer Distanz hervorhebt (vgl. Belo 1949: 12), überzeugen jedoch nicht – nicht zuletzt, weil das Bildmaterial in »Balinese Character« nicht zeigt, was es belegen soll (vgl. auch Sullivan 1999: 27, 33 und 40). Von anderer Seite ist die hier anklingende Pathologisierung der Mutter-Kind-Beziehung und damit der gesamten balinesischen Kultur als eine indirekte Form des Rassismus zurückgewiesen worden (vgl. Lingis 1980: 75).

Doch ungeachtet der hier anklingenden Diskrepanzen gibt es auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen den Mitgliedern des Kreises um Walter Spies: Dem kleinsten gemeinsamen Nenner zufolge, der alle vier oben angeführten Standardwerke über Bali miteinander verbindet, handelt es sich bei *Calonarang*-Inszenierungen um exorzistische Rituale (vgl. Covarrubias 1937: 330, Zoete/Spies 1938: 122, Bateson/Mead 1942: 188; Belo 1949: 19; vgl. auch Neuhaus 1937: 239). Die darin eingebundenen Sakralfiguren sind darüber hinaus das Ergebnis multikultureller Verschmelzungen und Ausdruck eines religiösen Synkretismus, über dessen Ursprung und Alter nur spekuliert werden kann. Und dann ist da noch ein weiterer Punkt, der die Mitglieder des Kreises um Walter Spies miteinander verbindet. Es ist die Auffassung, dass Bali als »das letzte Paradies« bedroht ist – bedroht von innen und außen.

Die Bedrohung des letzten Paradieses

Als reale Gefahren für »das letzte Paradies«, als das Bali in den 1930er Jahren wahrgenommen wird, erweisen sich vor allem diejenigen, die von außen aufziehen. Der sich ankündigende Zweite Weltkrieg gewinnt sukzessive Gewalt über die Kolonie westlicher Künstler und Literaten auf Bali und verändert die politische Atmosphäre in Niederländisch-Ostindien dramatisch. Eine *law-and-order*-Politik hält Einzug, die u.a. in einer Kriminalisierung von Homosexuellen handgreiflich wird: »A witchhunt against homosexuals broke out in the Pacific« schreibt Margaret Mead nach Hause. »Many of our friends and associates in Bali were under attack« (Mead, zit. n. Howard 1984: 209). Zu denjenigen, die sich einem solchen Angriff ausgesetzt sehen, gehört auch Walter Spies.

Im Gefolge der von Mead angesprochenen Hexenjagd auf Homosexuelle werden Walter Spies und Roelof Goris am 31. Dezember 1938 verhaftet. Die Anklage der holländischen Kolonialregierung lautet auf Unzucht mit Minderjährigen (vgl. Hitchcock/Norris 1995: 37). Mead unterstützt die Verteidigung und hält vor Gericht ein Plädoyer, das Spies entlasten soll. Dieser wird gleichwohl zu acht Monaten Gefängnis verurteilt (vgl. Vickers 1994 [1989]: 178 und 208).

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, den Walter Spies im Gefängnis in Surabaya verfolgt, bedeutet für die meisten westlichen Ausländer fluchtartige Rückkehr nach Europa und Nordamerika; Mietverträge werden vorzeitig aufgelöst, Häuser Hals über Kopf verkauft; es ist »der Krieg, der alle ihre Pläne und Zukunftsvorstellungen zum Stillstand« brachte (vgl. M. Bateson 1986 [1984]: 23).

Walter Spies wird Anfang September 1939 aus der Haft entlassen, nach Hitlers Überfall auf Holland im Mai 1940 als deutscher Staatsbürger jedoch erneut verhaftet. Es folgen eineinhalb Jahre Internierung auf Sumatra. Als sich die Besetzung Indonesiens durch japanische Truppen abzeichnet, ordnet man seine Verlegung nach Ceylon an. Das Schiff, das ihn dorthin bringen soll, wird am 19. Januar 1942 vor der Küste Sumatras von einem japanischen Jagdbomber versenkt. Spies findet dabei den Tod.

Doch Spies' tragisches Schicksal ragt allenfalls in seiner Absurdität heraus. Es ist nur eines von vielen Schicksalen, die während und nach dem Zweiten Weltkrieg einen Verlauf nehmen, der – nur allzu wortwörtlich – an Goethes berühmtes Diktum gemahnt, demzufolge niemand ungestraft unter Palmen wandelt.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gehört Margaret Mead zu den Wenigen, die noch einmal den Weg zurück nach Bali gefunden haben. Von dieser Rückkehr ins verlorene Paradies und von den Personen, die einst den Kreis um Walter Spies bildeten, berichtet sie in ihrer Autobiographie folgendes:

»Als ich 1957 nach Bali zurückkehrte, wußten die Balinesen, daß keine unserer Ehen überlebt hatte – damals auf Bali so lebendige und glückliche Partnerschaften. (...) Colin McPhee starb zwei Wochen, nachdem die Fahnen seines Buches korrigiert waren, Jane Belo bevor ihr Buch *Traditional Balinese Culture* erschien, und Claire Holt, während sie ein neues Projekt in Indonesien leitete« (Mead 1978 [1972]: 198).

Die dramatischen Lebensläufe, die hier angesprochen werden, stehen in einem bemerkenswerten Kontrast zu dem, was die angeführten Ethnographen auf Bali einst suchten. Das harmonische Gleichgewicht zwischen Mensch, Umwelt und Kosmos, das sie auf Bali zu finden hofften, blieb für sie unerreichbar. Stattdessen wurden sie »im letzten Paradies« von Krieg, Krankheit, Tod heimgesucht.

Rangda und Barong, die den Kreis um Walter Spies so nachhaltig fasziniert hatten, bilden für die Balinesen »eine Rückversicherung, dass die stets gegebenen Kräfte des Bösen unter Kontrolle sind« (Belo 1949: 19). Dass auch die Westler die »Kräfte des Bösen« unter Kontrolle gehabt hätten – davon kann in Bezug auf den Kreis um Walter Spies keine Rede sein.

Die Faszination, die von der Nachtseite der balinesischen Kultur ausging, und die Angst, dass jederzeit das Grauen die Übermacht gewinnen könnte, waren – wie sich retrospektiv herausstellt – der Vorahnung des aufziehenden Faschismus geschuldet, dessen lange Schatten längst bis nach Bali reichten. Dort glaubten sich einige schon in »Utopia« (Gorer 1936: 43 und 99) – und sahen sich doch plötzlich nicht nur von Mussolini und Hitler bedroht, sondern mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs auch um ihr »letztes Paradies« betrogen.

Faszination und Grauen

Rangda und ihre Stellung in der Geschichte der Ethnographie Balis bietet die Gelegenheit, auf das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu reflektieren wie auch auf den ethnographischen Blick, der beides zueinander in Beziehung setzt. In die-

sem Zusammenhang wird deutlich, dass Ethnographen am Fremden in erster Linie diejenigen Aspekte wahrnehmen, die sich in eine aufschlussreiche Beziehung zum Eigenen setzen lassen. Der Fluchtpunkt ihrer Perspektive auf das Fremde ist letztlich in ihrer eigenen Gesellschaft zu suchen.

Zum Zeitpunkt, als Mead & Co. sich der Nachtseite der balinesischen Kultur zuwandten, war der Westen dabei, in den dunkelsten Moment seiner eigenen Geschichte einzutauchen. Angesichts aufziehender faschistischer Regime in Spanien, Italien und Deutschland ging von Rangda eine ungeheure Faszination aus. Sie verkörperte die Vorstellung, dass es möglich sein könnte, das Grauen in der Welt rituell zu inszenieren und damit zugleich unter Kontrolle zu halten. Diese Faszination verband sich in Europa mit der Hoffnung, dem Faschismus die politische Bühne überlassen zu können, auf der er sich schon selbst entzaubern würde – eine in den 1930er Jahren weitverbreitete Auffassung, die sich bekanntlich als Illusion erweisen sollte. Insofern war es dem Westen nicht vergönnt, was offenkundig den Balinesen gelang: Aus der Gewissheit heraus, »die Kräfte des Bösen« kontrollieren zu können, über eben diese Kräfte zu triumphieren. Was Bali und die Balinesen kennzeichnet, lässt sich nicht auf europäische Verhältnisse übertragen. Eine Einsicht, die sich über den Kreis um Walter Spies hinaus viel zu spät durchgesetzt hat – und auch heute eine Warnung sein sollte.

Literatur

Bateson, Gregory/Margaret Mead

1942: *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: Academy of Sciences

Bateson, Mary Catherine

1986 [1984: *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: Morrow. Übers.]: *Mit den Augen einer Tochter. Meine Erinnerungen an Margaret Mead und Gregory Bateson*. Reinbek: Rowohlt

Belo, Jane

1935: The Balinese Temper. In: *Character and Personality* 1935:4(2): 120–146; auch in: Belo (ed.) 1970: 85–110

1937: Balinese Children Drawing. In: Belo (ed.) 1970: 240–259

1949: *Bali: Rangda and Barong*. New York: Augustin

1970: Introduction. In: Belo (ed.) 1970: xi–xxvii

Belo, Jane (ed.)

1970: *Traditional Balinese Culture*. New York/London: Columbia University Press

Boon, James

1986: Between-the-Wars Bali. Rereading the Relics. In: Stocking (ed.) 1986: 218–247

Covarrubias, Miguel

1937: *Island of Bali*. London/New York: KPI

Friederich, Rudolf

1959 [1849: Voorloopig Verslag van het Eiland Bali. In: *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen* 1949/1950, Vols. XXII und XXIII. Übers.]: *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta: Susil Gupta

Gorer, Geoffrey

1936: *Bali and Angkor. Or Looking at Life and Death*. Boston: Little, Brown and Co.

Gottowik, Volker

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

2010: *Ein Ritual ohne Höhepunkt? Der Kreis um Walter Spies und die Deutung des Calon-arang*. In: Gottowik (Hg.) 2010: 85–112

Gottowik, Volker (Hg.)

2010: *Die Ethnographen des letzten Paradieses. Victor von Plessen und Walter Spies in Indonesien*. Bielefeld: transcript

Hiss, Philip Hanson

1941: *Bali*. New York: Duell, Sloan and Pearce

Hitchcock, Michael

2002: Introduction. In: Spies/Zoete 2002 [1938]: III–VII

Hitchcock, Michael/Lucy Norris

1995: *Bali: The Imaginary Museum. The Photographs of Walter Spies and Beryl de Zoete*. Oxford et al.: Oxford University Press

Howard, Jane

1984: *Margaret Mead: A Life*. New York: Simon und Schuster

Krause, Gregor

1922 [1920]: *Bali: Volk, Land, Tänze, Feste, Tempel* (mit Beiträgen von K. With und E. Fuhrmann). Hagen: Folkwang 1922 (2. Auflage in einem Band)

Lingis, Alphonso

1980: Rangda and the Nostalgia for Glory. In: *Philosophy and Literature* 1980:4(1): 66–79

McPhee, Colin

2000 [1946]: *A House in Bali*. New York: John Day. Reprinted: Singapore: Periplus

Mead, Margaret

1978 [1972: *Blackberry Winter*. New York. Übers.]: *Brombeerblüten im Winter. Ein befreites Leben*. Reinbek: Rowohlt

Neuhaus, Hans

1937: Barong. In: *Djawa. Tijdschrift van het Java-Instituut* 1937:17(5/6): 230–239

Poerbatjaraka, R. Ng.

1926: De Calon-arang. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1926:82: 110–180

Schuh, Gotthard

1941: *Inseln der Götter: Java, Sumatra, Bali*. Zürich: Morgarten

Spies, Walter/Roelof Goris

1937: Overzicht van dans en tooneel in Bali. In: *Djawa. Tijdschrift van het Java-Instituut* 1937:17: 205–217

Spies, Walter/Beryl de Zoete

2002 [1938]: *Dance and Drama in Bali*. Hong Kong and Singapore: Periplus

Stocking, George (ed.)

1986: *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality. History of Anthropology, Vol. 4*. Madison: The University of Wisconsin Press

Sullivan, Gerald

1999: *Margaret Mead, Gregory Bateson, and Highland Bali. Fieldwork Photography of Bayung Gedé, 1936–1939*. Chicago/London: University of Chicago Press

Vickers, Adrian

1994 [1989: *Bali. A Paradise Created*. Penguin Books Australia. Übers.]: *Bali. Ein Paradies wird erfunden. Geschichte einer kulturellen Begegnung*. Köln/Les Bois: Bruckner und Thünker

With, Karl

1922 [1920]: Bali und wir. In: Krause 1922 [1920]: 9–16

4. Das Spiel mit den Bildern

Visualisierungen des Fremden auf Bali

Die Ethnologie ist – wie alle empirische Wissenschaft – methodisch auf Visualität ausgelegt. Die Ausrichtung auf den Augensinn zeigt sich in der zentralen empirischen Methode des Faches, die seit den Tagen von Bronislaw Malinowskis als »teilnehmende Beobachtung« bezeichnet wird. Diese Bezeichnung geht zwar nicht auf den genannten Ahnherrn der modernen Ethnologie zurück, doch seine Beschreibung der zentralen Aufgabe des Ethnographen ist wegweisend: Sie besteht ihm zufolge darin, sich dem Einheimischen auf eine Weise zu nähern, die es erlaubt, »his vision of his world« nachzuvollziehen (vgl. Malinowski 1979 [1922]: 49).

Die Forderung, nicht fremde Kategorien an eine andere Kultur heranzutragen, sondern diese aus der Sicht der Einheimischen zu untersuchen und zu beschreiben, findet mehr als 50 Jahre später ihre programmatische Erneuerung bei Clifford Geertz, demzufolge eine fremde Kultur »from the native's point of view« zu betrachten sei (vgl. Geertz 1983b). Damit verbunden ist das Theorem von der »Kultur als Text«, den es über die Schultern der Einheimischen zu lesen gilt. Das genannte Theorem knüpft wiederum an hermeneutische Metaphern an, die die Welt als offenes Buch bezeichnen oder ihre Lesbarkeit hervorheben (vgl. z.B. Blumenberg 1981).

Die hier anklingende Text- und Lesemetapher ist in der Ethnologie verknüpft mit einer Augen- und Blickmetaphorik, wie sie in der Rede vom Auge des Ethnographen oder vom ethnographischen Blick zum Ausdruck gelangt. Ein solcher Blick gilt als Voraussetzung dafür, die fremde Welt als vertraut und die eigene Welt als fremd betrachten zu können (vgl. Gottowik 2005b). Doch bereits zum Ende des 20. Jahrhunderts haben sich diese Metaphern weitgehend verbraucht: An die Stelle des Visuellen ist eine Betonung des Diskursiven getreten.

Analog zur kommunikationstheoretischen Wende der Hermeneutik im Gefolge von Gadammers »Wahrheit und Methode« [1960] und einer Öffnung der klassischen Texthermeneutik hin zu einer Hermeneutik des bedeutsamen Gesprächs vollzieht die Ethnologie den Wechsel von einem visuellen zu einem diskursiven Paradigma (vgl. Gottowik 1997: 278–295). Dieses Paradigma erweist sich wiederum als anschlussfähig an Foucaults Diskursanalyse und der – im Anschluss an Nietzsche – aufgeworfenen

Frage: Wer spricht? Wer hat die Macht zum Sprechen?¹ Zugleich verschieben sich die metaphorischen Wendungen, die zur Beschreibung der Tätigkeit des Ethnologen aufgeboten werden. So führt etwa James Clifford aus:

»In einem eher diskursiven als visuellen Paradigma verlagern sich die vorherrschenden Metaphern in der Ethnographie weg vom beobachtenden Auge und hin zur expressiven Rede (und Geste)« (Clifford 1993 [1986]: 117).

Der angesprochene Paradigmenwechsel führt im Kontext ethnographischer Forschung dazu, dass weniger das Sehen und Beobachten (teilnehmende Beobachtung) als vielmehr das Hören und Sprechen (Gespräch, Dialog) als Grundlagen der Erkenntnis betont werden. Insofern ist in der Ethnologie auf methodischer Ebene eine wachsende Betonung von Stimme, Gespräch und Dialog zu vernehmen; und gelegentlich wird nicht nur das Sprechen und Hören, sondern die Aufbietung aller Sinne im Rahmen ethnographischer Forschung eingeklagt (vgl. Grimshaw 2001: 6; vgl. auch Hastrup/Hervik/eds. 1994 und Gottowik 1997). Die Ethnologie versteht sich mittlerweile weniger als eine beobachtende (positivistisch-behavioristische) Wissenschaft als eine auf Kommunikation, Dialog und Erfahrung ausgerichtete (hermeneutische) Wissenschaft.

In deutlichem Kontrast zu der hier angedeuteten Entwicklung ist seit einiger Zeit von einem »pictorial turn« (Mitchell 1986) bzw. »iconic turn« (Boehm 1994) in den Kulturwissenschaften die Rede. Diese ikonische Wende zielt auf die Rolle, die das Visuelle (Objekt, Bild, Performance) in der eigenen und der fremden Kultur spielt, und auf die visuellen Praktiken, die hier wie dort zu beobachten sind. Die Hinwendung der Ethnologie zu kulturell variierten Bildpraktiken, zu Kulturen des Blicks und kulturspezifischen Wahrnehmungsweisen kann als Ausdruck eines erneuten Bedeutungszuwachses des Visuellen gedeutet werden (vgl. z.B. Rövekamp 2005). In den Worten der Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick:

»Mit seiner Konzentration auf die visuellen Grundlagen der Erkenntnis lässt sich der *iconic turn* an das dominierende Seh-Paradigma der Moderne anschließen (...). Er bekräftigt die visuelle Wissensproduktion, wie sie in den Wissenschaften lange Zeit vorherrschte, z.B. in der »teilnehmenden Beobachtung« der Ethnologie« (Bachmann-Medick 2006: 364).

Insofern scheint die ikonische Wende letztlich eine Rück-Wendung zu sein, eine Wende zurück zu einer Forschung, die sich stärker über das Visuelle als über das Diskursive begreift – wenn auch auf einer anderen Ebene: Das Visuelle wird nicht mehr analog zum Text (Kultur als Text) konzeptionalisiert, sondern soll in seinem eigenen Recht untersucht werden (Kultur als Bild). Was diese Wendung für die Ethnologie bedeutet, gilt es im Folgenden aufzuzeigen. Eine Frage in diesem Zusammenhang wird sein, wie

1 In der Ethnologie heißt es entsprechend: »Ein Interesse an den diskursiven Aspekten der kulturellen Repräsentation lenkt die Aufmerksamkeit nicht nur auf die Interpretation der kulturellen »Texte«, sondern auf deren Produktionsverhältnisse (...): Wer spricht? Wer schreibt? Wann und wo? Mit wem oder an wen? Unter welchen institutionellen und historischen Zwängen?« (Clifford 1993 [1986]: 118).

sich visuelles und diskursives Paradigma, linguistische und visualistische Wende zueinander verhalten. Mit anderen Worten: Wird die »Kultur als Text«-Metapher durch die »Kultur als Bild«-Metapher abgelöst oder von dieser sinnvoll ergänzt? Verhalten sich die beiden Metaphern alternativ oder komplementär zueinander (vgl. auch Bachmann-Medick 2006: 351)?

Was es nun heißt, nach den visuellen Praktiken in anderen Kulturen zu fragen, möchte ich anhand eines ethnographischen Beispiels verdeutlichen, das der indonesischen Insel Bali und der dort vorherrschenden hindu-balinesischen Religion (*Agama Hindu Bali*) entliehen ist: Es geht um Barong Landung-Figuren, einem heterosexuellen und multi-kulturellen Sakralfigurenpaar, das an bestimmten Tagen seinen Tempelschrein verlässt und dann im Rahmen von Prozessionen bzw. Maskenumzügen durch die Straßen Süd-balis geleitet wird.

Abbildung 1: Historische Aufnahme der beiden Barong Landung-Figuren



Quelle Foto © Beryl de Zoete/Walter Spies 1938; in:
Hitchcock/Norris 1995: Part II, Abb. 167

Ich möchte auf den folgenden Seiten versuchen, empirisch Einsichten, die an diesem Sakralfigurenpaar gewonnen wurden, an die aktuelle Theoriedebatte über das Visuelle und seine Bedeutung heranzutragen und *vice versa*, d.h. Theorie und Empirie wechselseitig aufeinander zu beziehen. Dieses Prozedere zielt letztlich darauf, detailliert aufzuzeigen, welche Möglichkeiten sich mit der ikonischen Wende für die Ethnologie eröffnen.

Zur Debatte über das Visuelle: enger und erweiterter Bildbegriff

Ausgehend von der These, dass im 20. Jahrhundert eine Umstrukturierung des Sehens und ein Bedeutungszuwachs der Bilder im Gefolge neuer Möglichkeiten der Bildproduktion stattgefunden haben (z.B. über die elektronische Erzeugung und Verbreitung von Bildmedien), haben sich die Kulturwissenschaften einer Debatte über das Visuelle gestellt. Innerhalb dieser Debatte lassen sich drei thematische Schwerpunkte ausmachen (vgl. Rövekamp 2005: 501): Der erste Schwerpunkt thematisiert das Verhältnis des Sehens zu den anderen Sinnen (Hören, Tasten etc.); der zweite Schwerpunkt thematisiert das Verhältnis von Sehen und Wissen; und der dritte Schwerpunkt thematisiert das Verhältnis von Sehen und Sprache (Bild und Wort). Im Rahmen des zuletzt genannten Schwerpunktes, der hier von besonderem Interesse ist, wird danach gefragt, ob die Semiotik als eine Zeichentheorie, die eigentlich an der Sprache entwickelt wurde, auch für den Bereich des Visuellen zuständig ist. Es geht mit anderen Worten darum, ob das Bild spezifische Eigenschaften aufweist, die über die Semiotik hinausweisen, oder ob es mit den Kategorien Syntax, Semantik und Pragmatik vollständig erfasst werden kann.

Welche Position innerhalb der Debatte über das Visuelle eingenommen wird, ist in besonderer Weise davon abhängig, was unter einem Bild verstanden wird. So vertritt zum Beispiel der Medienwissenschaftler Klaus Sachs-Hombach explizit einen »engen Bildbegriff« (Sachs-Hombach 2003: 52), der zugleich ein semiotischer Bildbegriff ist. Alles, was über Zeichen allgemein gesagt werden kann, trifft ihm zufolge auch auf Bilder zu, »insbesondere, dass sie interne Strukturen besitzen (Syntax), dass sie auf etwas verweisen oder auf etwas Bezug nehmen (Semantik) und dass sie in umfassendere Zeichenhandlungskontexte eingebettet sind (Pragmatik)« (Sachs-Hombach 2003: 73). Vor diesem Hintergrund gelangt Sachs-Hombach zu folgender Bilddefinition:

»Bilder in diesem engen Sinn lassen sich als artifizell hergestellte oder bearbeitete, flächige und relativ dauerhafte Gegenstände charakterisieren, die in der Regel innerhalb eines kommunikativen Aktes zur Veranschaulichung realer oder auch fiktiver Sachverhalte dienen« (Sachs-Hombach 2003: 74).

Dieser traditionelle oder konventionelle, jedenfalls enge Bildbegriff, der um solche Attribute kreist wie »flächig«, »artifizell« und »dauerhaft«, schließt explizit nicht nur Idealbilder, Hörbilder und Spiegelbilder aus, sondern auch Bildwerke wie zum Beispiel Skulpturen oder figürliche Darstellungen (vgl. Sachs-Hombach 2003: 50f.). Ein Bild ist auf der Grundlage dieses engen Bildbegriffs vor allem *Abbildung* und für eine Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Ritual, Theater, Performanz ethnologisch kaum fruchtbar zu machen.

Sucht man dagegen nach einem weniger engen Bildbegriff, der sich etwa von den Kategorien »Flächigkeit« und »Dauerhaftigkeit« emanzipiert hat, bietet sich der Bildbegriff des Kunsthistorikers Hans Belting an. Seine Definition lautet folgendermaßen:

»Ein ›Bild‹ ist mehr als ein Produkt der Wahrnehmung. Es entsteht als das Resultat einer persönlichen oder kulturellen Symbolisierung. Alles, was in den Blick oder vor das innere Auge tritt, lässt sich auf diese Weise zu einem Bild klären oder in ein Bild ver-

wandeln. Deshalb kann der Bildbegriff, wenn man ihn ernst nimmt, letztlich nur ein anthropologischer sein. Wir leben mit Bildern und verstehen die Welt in Bildern« (Belting 2001: 11).

Ein Bild ist auf der Grundlage dieses erweiterten Bildbegriffs nicht vorrangig Abbildung, sondern hin zur *Wahrnehmung* geöffnet. Und noch weitere Unterschiede treten hervor: Dieser Bildbegriff ist *anthropologisch*, insofern ihm die Prämisse zugrunde liegt, dass der Mensch medial handelt und sich medial erfährt (vgl. Belting 2001: 14); er ist außerdem *postsemiotisch*, insofern er die Frage nach dem, *was* ein Bild bedeutet, durch die Frage ablöst, *wie* ein Bild Bedeutung herstellt oder erlangt (Belting 2001: 12 und 15); und schließlich liegt diesem erweiterten Bildbegriff im Anschluß an Mitchell die Unterscheidung von *Medium* und *Bild* (*picture* and *image*) zugrunde (in Analogie zu *langue* und *parole*), die von zentraler Bedeutung ist. Denn erst diese Unterscheidung eröffnet die Möglichkeit, unterschiedliche Medien (Gemälde, Skulptur, Tanz, Ritual) im Hinblick auf die Bilder zu untersuchen, die mit ihnen erzeugt werden.

Ein solch erweiterter Bildbegriff ist für die Ethnologie von erkenntnistheoretischem und methodologischem Interesse, insofern er auf die »Bilderzeugung im sozialen Raum« zielt: Theater, Kult, Initiation, Besessenheit werden »als lebende Aufführung einer anderen Art von Bild« konzeptionalisierbar, Ritual, Maskerade, Tanz zu »bildgebenden Verfahren«, die auf das »kollektive Imaginäre« zielen und den ganzen Menschen in seiner Körperlichkeit, d.h. mit allen seinen Sinnen ansprechen (vgl. Belting 2001: 12 und 51–52).

Die hier anklingenden Überlegungen resultieren schließlich in einer »Ikonologie des Performativen« (Wulf/Zirfas/Hg. 2005). Ihr Anspruch zielt darauf, das Ritual als bildgebendes Medium und das Bild als performatives Medium aufeinander zu beziehen und in ihrer Dynamik zu untersuchen. Sie betont darüber hinaus den Zusammenhang von Bild und Performativität, also die ikonische Bedeutung des Performativen und den performativen Charakter von Bildern: »Menschliche Performanz erzeugt Bilder und wird durch Bilder hervorgebracht« (Wulf/Zirfas 2005: 7). Und in bezug auf das Verhältnis von Bild und Körper heißt es auch hier:

»Bilder werden körperlich erfahren. Es sind nicht nur die Augen, die den Kontakt mit dem Bild herstellen und ein Bild produzieren, sondern der gesamte menschliche Körper erfährt die Wirklichkeit von Bildern. Der symbolisch-interpretative Akt ist ein synästhetisch-körperlicher« (Wulf/Zirfas 2005: 15).

Um den Mehrwert der hier erlangten Einsichten zu veranschaulichen, möchte ich im Folgenden den erweiterte Bildbegriff, so wie er hier eingeführt wurde, auf ein ethnographisches Beispiel beziehen, und zwar auf zwei Sakralfiguren, die im Süden von Bali von Angehörigen der *Agama Hindu Bali*, also der hindu-balinesischen Religion, unterhalten werden und in unterschiedlichen rituellen Kontexten anzutreffen sind. Im Einzelne geht es darum, die rituellen Auftritte dieser Figuren als ein bildgebendes Verfahren zu untersuchen, das nicht nur von menschlichen Körpern hervorgebracht wird, sondern auch den ganzen Menschen in seiner Körperlichkeit, seinem Denken, Fühlen und Handeln, anzusprechen vermag.

Masken als Medium der Bilderzeugung: ein ethnographisches Beispiel

Die Masken, die ich hier vorstellen möchte, gehören zu zwei überlebensgroßen Sakralfiguren, die auf Bali *Barong Landung* genannt werden. Dieses Paar setzt sich zusammen aus einem schwarzen Mann und einer weißen Frau, und zu bestimmten rituellen Anlässen gehen die beiden aus, um durch die Straßen von Südbali zu ziehen (vgl. Gottowik 2005a, 2006, 2008). Im Anschluss an einen erweiterten Bildbegriff und einer »Ikonologie des Performativen«, wie sie oben eingeführt wurden, möchte ich dieses Maskenpaar als ein Medium untersuchen, das den rituellen Akteuren dazu dient, eindringliche Bilder zu erzeugen. Die Auftritte dieses ungleichen Paares werden so zu einem »bildgebenden Verfahren«, das darauf zielt, alle Sinne des Betrachters anzusprechen. Doch wer verbirgt sich hinter dieser weißen Frau und ihrem schwarzen Begleiter?

Wenn man die rituellen Akteure fragt, wen die beiden Figuren verkörpern, erhält man in der Regel nur eine dürftige Antwort: Die weiße Frau sei eine Chinesin, die den schwarzen Mann an ihrer Seite geheiratet habe. Die Identität des Mannes bleibt dagegen eigenartig unbestimmt und changiert zwischen einem indischen Prinzen, einem balinesischen König und einem mächtigen Dämon. Die einzige verlässliche Aussage über dieses heterosexuelle Sakralfigurenpaar besteht demnach darin, dass es sich bei der weißen Frau um eine *Putri Cina* handelt, eine Frau aus China.

Abbildung 2: Der weibliche Charakter (*Putri Cina*) der beiden *Barong Landung*-Figuren



Quelle Foto © Volker Gottowik 1997

Warum jedoch – so meine Frage als Ethnograph – unterhält man auf Bali eine Maske, die eine Chinesin repräsentiert? Hinsichtlich einer Beantwortung dieser Frage erscheint es bemerkenswert, dass in Indonesien seit Menschengedenken eine nennenswerte chi-

nesische Minderheit zu Hause ist. Dieser Minderheit war es lange Zeit nicht erlaubt, Land zu erwerben, und so siedelte sie sich vorwiegend in den Städten an, wo sie Handel trieb und Geld verlieh – und das zum Teil außerordentlich erfolgreich. Als wohlhabende Kaufleute und einflussreiche Finanziers wurde sie im Verlauf der Geschichte Indonesiens jedoch immer wieder Opfer von gewalttätigen Übergriffen und blutigen Pogromen. Vor diesem Hintergrund sind die ethnischen Chinesen in Indonesien auch schon als »die Juden des Ostens« (Krause 1922: 39) bezeichnet worden. Und es ist bedrückend zu sehen, dass sie selbst bis in die jüngste Vergangenheit hinein immer wieder als Sündenböcke herhalten mussten. Das letzte große Massaker, das an ihnen verübt wurde, ereignete sich während der Unruhen im Jahr 1998, in deren Verlauf sich Suharto gezwungen sah, als Präsident der Republik Indonesien zurückzutreten (vgl. Gottowik 2014: 231–234). Vor dem Hintergrund dieser historischen Ereignisse wird an dieser Stelle die These vertreten, dass das schwarzweiße Maskenpaar auf Bali als ein Medium eingesetzt wird, um das problematische Verhältnis zu den ethnischen Chinesen zu thematisieren, es gewissermaßen kollektiv zu überdenken und zu einer gemeinsamen Haltung ihnen gegenüber zu gelangen.

In diesem Zusammenhang sind nicht nur die Dialoge und Lieder von Interesse, die gleichsam durch die Masken hindurch gesprochen bzw. gesungen werden, sondern vor allem auch die Bilder, die sich dem Betrachter einprägen, wenn ein schwarzer Mann und eine weiße Frau durch die Straßen paradiert und miteinander singen und tanzen. Denn diese Bilder, gerade auch das Spiel mit ihnen, sind eine Angelegenheit mit weitreichenden sozialen Implikationen.

Mythos, Ritual, Performance

Die beiden Figuren, die stets zusammen auftreten und gemeinsam *Barong Landung* genannt werden, sind in zahlreiche Mythen und Legenden eingebunden.² Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass diese mythisch-legendarischen Erzählungen nur wenigen Spezialisten bekannt sind. Die ganz überwiegende Mehrzahl der rituellen Akteure, die diese Sakralfiguren unterhält und an bestimmten Festtagen vor ihnen niederkniet, um zu opfern und zu beten, weiß kaum mehr über sie zu sagen, als ich eingangs vorausgeschickt habe: Die Chinesin war mit dem Mann an ihrer Seite verheiratet und konnte – wie *gelegentlich* hinzugefügt wird – ihm keine Kinder schenken; und *gelegentlich* heißt es auch, dass sie dem buddhistischen Glauben anhing, er dagegen dem Hinduismus. Doch all diese Details wie Kinderlosigkeit, Glaubenszugehörigkeit etc. verbleiben irgendwie im Vagen; über sie sind nur abweichende bis widersprüchliche Aussagen in Erfahrung zu bringen, ohne dass diese Unstimmigkeiten der Sakralität dieses Figurenpaares jedoch abträglich wären.

2 Weiterführende Details zu den Mythen und Legenden um *Barong Landung*-Figuren finden sich in »New Baliology«, dem letzten Beitrag in diesem Band.

Abbildung 3: *Barong Landung-Paar*

Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Die mythisch-legendarischen Erzählungen, die sich um dieses ungleiche Paar ranken, spielen demnach für die rituellen Akteure nur eine untergeordnete Rolle, sind ihnen diese Erzählungen doch kaum präsent und die sie kennzeichnenden Widersprüchlichkeiten kaum gegenwärtig (vgl. auch Geertz 1983 [1966]: 85); präsent oder gegenwärtig sind ihnen jedoch die unterschiedlichen rituellen Kontexte, in denen die beiden Sakralfiguren auftreten.

Jeder im Süden von Bali weiß, dass die beiden Sakralfiguren im sog. Todestempel (*Pura Dalem*) zuhause sind und nur an 40 Tagen des 210 Tage umfassenden balinesischen Kalenderjahres rituell aktiv werden. In dieser aktiven Phase ziehen sie in Begleitung von fünf oder sechs Musikanten durch die Straßen der Dörfer und Städte, wo sie tanzen und singen und die Huldigungen der Balinesen entgegen nehmen.³ Insofern diese aktive Phase mit zwei Feiertagen (*Hari Raya Galungan* und *Hari Raya Kuningan*) eingeleitet wird, die in der Literatur auch schon mit Allerseelen und Allerheiligen verglichen wurden, gelangt in *Barong Landung*-Figuren der Ahnenglauben der Balinesen symbolisch zum Ausdruck (vgl. Swellengrebel 1960: 41). Jedenfalls verkörpern die beiden Figuren zwei Personen, die vor langer Zeit gelebt haben und heute deifiziert sind. Sie repräsentieren vergöttlichte Ahnen und sind zugleich Sitz der Jenseitsmächte, die anlässlich der gerade ge-

3 Zu den rituellen Aktivitäten, in die *Barong Landung*-Figuren eingebunden sind, gehört auch, dass sie einmal im Jahr ans Meer oder zu Quellen geführt werden, um sie rituell zu reinigen. Diese Aktivitäten (*melasti*) sind jedoch nicht spezifisch für die beiden genannten Figuren, sondern widerfahren allen Paraphernalia, die Bestandteil hindu-balinesischer Tempelanlagen sind.

nannten Feiertage in den beiden Masken Platz nehmen. Diesen Jenseitsmächten, die die beiden *Barong Landung*-Figuren verkörpern und die zugleich in ihnen gegenwärtig sind, wird geopfert und gehuldigt, damit sie die Macht, über die sie verfügen, nicht gegen die Menschen auf Bali richten, sondern stets zu ihrem Vorteil verwenden (vgl. Gottowik 2006: 291–312).

Abbildung 4: Profilansicht eines *Barong Landung*-Paars



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Den rituellen Akteuren ist jedoch nicht nur der rituelle Kontext geläufig, in dem *Barong Landung*-Figuren anzutreffen sind, sondern vor allem auch das Erscheinungsbild dieses schwarzweißen Maskenpaares. Selbst wenn jedes Maskenpaar ein wenig anders aussieht, gibt es doch wiederkehrende Merkmale, die die insgesamt etwa einhundert Maskenpaare auf Bali kennzeichnen: So hat zum Beispiel die Frau eine vorstehende Stirn und ein ebensolches Kinn; der Mann weist dagegen eine fliehende Stirn auf und ein ebensolches Kinn; die Nase der Frau ist schmal und gerade, die des Mannes dagegen knollig und rund; die Lippen der Frau sind fein gezogen und scheinen ein geheimnisvolles Lächeln anzudeuten; der Mann hat dagegen den Mund aufgerissen und scheint seine Zähne zu fletschen; sie trägt ein Doppelikat-Tuch (zumeist mit einem Muster aus dem Dorf Geringsing), er einen Kris (einen Dolch mit wellenförmiger Klinge); sie trägt Zeichen weiblicher Senilität: Ihr Haare ist hell, was im südostasiatischen Kontext auf graues Haar schließen lässt, und ihre Brüste hängen herab; er dagegen verkörpert männliche

Virilität: Er steht offenkundig in Saft und Kraft, wie sein wallendes Haupthaar und seine schwarze Ganzkörperbehaarung erkennen lassen.

Während die mythisch-legendarischen Erzählungen – wie oben bereits ausgeführt – kaum jemand bekannt sind, kann jedes Kind im Süden von Bali das charakteristische Aussehen von *Barong Landung*-Figuren beschreiben. Demnach haben fast alle Balinesen ein Bild von ihnen vor Augen, aber kaum jemand einen Text.

Ikonographie eines ungleichen Paares

Im Rahmen einer Ikonographie, die sich ganz auf das äußere Erscheinungsbild von *Barong Landung*-Figuren konzentrierte, könnte man sagen, dass diese Figuren eine in Indonesien weit verbreitete Gegenüberstellung aufgreifen: die zwischen *kasar* und *halus*, zwischen einem rüden und einem noblen Charakter oder – in einem übertragenen Sinne – zwischen Natur und Kultur. Interessanterweise verkörpert hier *nicht* die Frau die Natur, sondern der Mann. Die Frau steht für Kultur, wie an ihrem noblen Erscheinungsbild, ihren feinen Gesichtszügen und ihrer weißen Hautfarbe deutlich ablesbar ist. Was mit den beiden *Barong Landung*-Figuren demnach visualisiert wird, ist der Gegensatz von Kultur und Natur, Jung und Alt, Mann und Frau – das sind essentielle, teils sexuell konnotierte Gegensätze, die beständig überwunden werden müssen, um ein Gleichgewicht herzustellen bzw. den Kreislauf des Lebens in Gang zu halten.

Die damit angesprochene Interpretation dieses ungleichen Paares ist das Resultat einer Ikonographie, die sich ausschließlich an Form, Materialien und Farbgebung orientiert. Dieser eher konventionelle Ansatz wäre von einer »Ikonographie des Performativen« zu unterscheiden, die stärker auf die Bilder fokussiert, die mit diesen Figuren erzeugt werden. In diesem Kontext wäre bedeutsam, wie die beiden Figuren miteinander interagieren und welche bedeutungstiftenden Bezüge sie dabei entwickeln. Im Vorgriff auf meine weiteren Ausführungen sei vorausgeschickt, dass sie verschiedentlich auf eine Weise miteinander tanzen, die hindu-balinesische Beobachter als »porno sekali« bezeichnen, als äußerst pornographisch.

Jenseits dieser ethnographischen Details ist auffällig, daß *keine* Religion – selbst wenn man einen engen Bildbegriff zugrunde legt – ohne bildliche Darstellungen oder visuelle Repräsentationen auskommt. Es gibt mit anderen Worten keinen religiösen Glauben, der ganz auf Visualisierung verzichtete: Nicht nur der Hinduismus auf Bali und in Indien bedient sich visueller Repräsentationen, selbst der Islam, Inbegriff eines bilderfeindlichen, ikonoklastischen Glaubenssystems, kennt beispielsweise Darstellungen von Mekka und Medina (insbesondere der Kaaba), mit denen sich die Gläubigen die heiligen Stätten visuell vergegenwärtigen. Erinnert sei hier auch an die »Hand der Fatima«, auch »Hand der Mirjam« oder »Hand der Maria« genannt, die die Gläubigen vor allem im Maghreb und im Nahen Osten konfessionsübergreifend als »La Hamsa« vor dem bösen Blick schützt; andere Visualisierungen betreffen das Kreuz im Christentum, den Davidstern im Judentum, Linga und Yoni im Hinduismus sowie Yin und Yang im Taoismus, von den figürlichen Darstellungen autochthoner Religionen ganz abgesehen, die von sog. Hochreligionen zumeist als Idolatrie denunziert werden. Das Bild – in einem erweiterten Sinne: das Ritual als bilderzeugendes Medium – ist ein fundamentaler,

liturgischer Aspekt jeden Glaubens (vgl. Morgan 2005: 11). Doch worin genau bestehen Funktion und Bedeutung visueller Repräsentationen im religiösen Kontext?

Insofern es sich bei Ritualen um bildgebende Verfahren handelt, kann alles, was auf die Funktion und Bedeutung von Ritualen zutrifft, auch auf Bilder im rituellen Kontext bezogen werden: Sie ordnen Raum und Zeit, stabilisieren die Gemeinschaft, stiften Solidarität, ermöglichen Kommunikation mit jenseitigen Wesen, vergegenwärtigen mythische und historische Ereignisse etc. (vgl. Morgan 2005: 55ff.). Die beiden *Barong Landung*-Figuren sind ebenfalls in diesem Kontext anzutreffen: Sie rufen die hier aufgelisteten Punkte jedoch nicht linear ab, wie ich es gerade Zeile für Zeile getan habe, sondern vermitteln sie dem Betrachter mit einem einzigen Blick. Von daher sind sie als Bildmedium ein besonders eindruckliches Mittel, um Erfahrung zu organisieren und Orientierung zu gewähren. Bekanntlich ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile, und so geht der visuelle Eindruck, den der Betrachter in einem einzigen Augenblick aufnimmt, weit über das hinaus, was selbst die detaillierteste Beschreibung vermitteln könnte.

Abbildung 5: Prozession mit *Barong Landung*-Figuren



Quelle Foto © Volker Gottowik 1999

Den vielleicht intensivsten visuellen Eindruck vermitteln Rituale, die mit Trance-Phänomenen und Besessenheit einhergehen. Vor dem Hintergrund einer im hindu-balinesischen Glauben verankerten Zweiteilung der Welt in einen sichtbaren Bereich (*sekala*) und einen unsichtbaren Bereich (*niskala*), die dem Prinzip der Einheit von Gegensätzen folgt (*rua bineda*), vermögen die Gläubigen den Willen der Jenseitsmächte nur indirekt zu erfahren (vgl. Eiseman 1990: 127). Hier spielen unvorhergesehene Ereignisse (Naturkatastrophen, Missernten, Epidemien etc.) eine Rolle, jedoch auch unkontrollierte Aktionen,

wie sie auch von *Barong-Figuren* bekannt sind, besondere wenn einer der Maskenträger in Trance fällt.

In diesem Fall haben die Jenseitsmächte nicht nur in der Maske Platz genommen, sondern auch von ihrem Träger Besitz ergriffen, so dass der Begriff der Besessenheit hier durchaus angemessen erscheint. Im Zustand der Besessenheit verkünden die Masken resp. die Maskenträger – wer wollte dann noch zwischen ihnen unterscheiden? – den Willen der Jenseitsmächte. Doch während westliche Betrachter nur ein einziges Durcheinander erkennen, wissen die rituellen Akteure die Aktionen im Detail zu deuten. Denn auch die scheinbar größte Raserei folgt kulturell definierten Mustern. So zeigt sich etwa Wilhelm Mühlmann davon überzeugt, dass auf Bali »gezügelter Zügellosigkeit« dem Verhalten der rituellen Akteure zugrunde liegt, und weiter führt er dazu aus: »(...) der Dämon »weiß« gleichsam, wann es genug ist, und wann es Zeit ist nachzulassen« (Mühlmann 1972: 73).

Es sind diese kulturspezifischen Muster von Trance und Besessenheit, die auch andere Ethnologen wie z. B. Mary Douglas (1974 [1970]: 113–121) beobachtet haben. Trance und Besessenheit sind mit anderen Worten historisch und kulturell vermittelte Praktiken (Foucault hätte darin eine »Technik des Körpers« gesehen), denen nichts Selbstevidentes innewohnt. Sie verlangen vielmehr nach einer Hermeneutik des Sehens, die in der Ethnologie sinnvollerweise nur eine *interkulturelle* Hermeneutik sein kann.

Rituelle Praxis und performatives Wissen

Die hindu-balinesische Religion gehört zu jenen Überlieferungen, die weder ein fest umrissenes Dogma noch einen geoffenbarten Text kennen. Hindu wird man qua Geburt. Mission und Konversion, die erst die Notwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses begründen, sind nicht vorgesehen und finden im Prinzip auch nicht statt. Die Vermittlung und Aneignung der Glaubensvorstellungen dieser weitgehend non-skripturalen Religion erfolgt in erster Linie über die rituelle Praxis.⁴ Die religiöse Überlieferung wird mit anderen Worten weitgehend performativ tradiert, kommuniziert und kommentiert, und zwar im Rahmen einer Ritualpraxis, die selbst die rituellen Akteure als lokal variiert (*lain desa, lain adat*: andere Dörfer, andere Sitten) und Kontext variabel (*desa, kala, patra*: abhängig von Ort, Zeit und Umständen) wahrnehmen und beschreiben.

Die weitgehende Abwesenheit eines Dogmas (Orthodoxie) und der Nachdruck, der auf die Durchführung der einschlägigen Rituale (Orthopraxie) gelegt wird, vermittelt den Eindruck eines kaum normierten, ausgesprochen flexiblen, ja toleranten Glaubenssystems, das sich aus seinen Festen und Feiern heraus beständig erneuert. Diese Fest- oder Ritualkultur hat sich bis in die Gegenwart hinein erhalten, insofern spirituelle und

4 Der Begriff des Non-Skripturalen bezieht sich hier darauf, dass die hindu-balinesische Religion keinen geoffenbarten Text kennt (vergleichbar etwa mit dem Alten Testament oder dem Koran). Gleichwohl ist unbenommen, dass es eine zumeist in Sanskrit oder Altjavanisch gehaltene Schrifttradition gibt, die auf Palmblättern (*lontar*) überliefert ist. Der Zugang zu dieser Tradition ist stark reglementiert und traditionell exklusiv den Brahmanen als den einzigen Schriftkundigen vorbehalten. Insofern trifft der Hinweis auf den weitgehend non-skripturalen Zugang zur Religion nicht auf alle Balinesen zu, aber doch auf die ganz große Mehrheit.

kosmologische Vorstellungen bis heute nicht primär als theoretische Lehrinhalte weitergeben, sondern im Rahmen elaborierter Rituale performativ vermittelt werden (vgl. auch Hornbacher 2005).

Zwar geriet der Hinduismus auf Bali unter Druck, als die junge Republik Indonesien nur Glaubensgemeinschaften offiziell anerkennen wollte, die auf einen Stifter oder Propheten verweisen können, der die göttliche Botschaft empfangen und in einer geoffenbarten Schrift niedergelegt bzw. weitergegeben hat. Die Brahmanen auf Bali (*Parisada Hindu Dharma*) reagierten auf diese Auflagen jedoch dahingehend, dass sie die Bhagavad Gita (Teil des auf der Insel verbreiteten indischen Epos Mahabharata) kurzerhand zum heiligen Text erklärten und eine oberste Gottheit in Gestalt von Sang Hyang Widhi Wasa kreierten, von der es heißt, dass es sich um eine Manifestation von Brahma, Shiva und Vishnu handelt, den drei wichtigsten hinduistischen Göttern (vgl. Tisna 2001: 193). Tatsächlich wurde der Hinduismus erst im Gefolge dieser Anpassungen an monotheistische Schriftreligionen anerkannt, und zwar 1958, rund 10 Jahre nach der Gründung der Republik Indonesien. Heute zählt man in Indonesien sechs offiziell anerkannte Konfessionen (*agama*): Islam, Hinduismus, Buddhismus, Katholizismus, Protestantismus und (seit 2000) Konfuzianismus – sowie unzählige autochthone Religionen, denen allerdings lediglich der Status eingeräumt wird, Glaubensströmung (*aliran kepercayaan*) oder Brauchtum (*adat*) zu sein.

Um sich mit dem eigenen Glaubenssystem vertraut zu machen, gibt es für Hindus auf Bali drei verschiedene Wege: 1.) Das Studium der überlieferten Schriften (*lontar*), das allerdings traditionell den Brahmanen vorbehalten ist und bis heute durch das *ajawera* reglementiert wird, demzufolge nicht jeder alles und jedes unvorbereitet lesen kann oder sollte; 2.) die Meditation, die tatsächlich allen offen steht und so etwas wie den Königsweg der Erkenntnis markiert, insofern sie zu Einsichten verhilft, die sich in ihrer Komplexität der sprachlichen Vermittlung weitgehend entziehen; und 3.) die Teilnahme an der Ritualpraxis, bei der – wie bereits ausgeführt – Wissen performativ nicht nur vermittelt und erworben, sondern auch kommentiert und erneuert wird, und worin letztlich der effektivste Weg zu sehen wäre, sich mit dem Glauben der Väter und Vorväter vertraut zu machen.

Für alle drei Formen der Wissensvermittlung gilt wiederum, dass sich die religiösen Einsichten, zu denen sie verhelfen, im Handeln des Einzelnen, d.h. im praktischen Lebensvollzug des Individuums, niederschlagen sollten (*karma*). Von daher wird die Lebenspraxis als Beleg für die Wahrheit der skriptural, meditativ oder performativ erworbenen Einsichten angesehen (vgl. auch Hornbacher 2005: 338f.). Und solange diese Lebenspraxis als vorbildlich gilt, ist es im Grunde unerheblich, welche religiösen Überzeugungen ihr zugrunde liegen.

Alle Religionen gelten als gleich gut – nur nicht als gleich gut für alle. Jeder Einzelne ist vielmehr gehalten, für sich herauszufinden, welche Religion für ihn oder sie die richtige ist. Und da nicht alle Menschen gleich sind, erfährt die Vielfalt der Religionen hier ihre Berechtigung.

Abbildung 6: Verehrung von Barong Landung im Haustempel



Quelle Foto © Volker Gottowik 2003

Zur Ritualpraxis auf Bali (als dem dritten Weg der Aneignung der eigenen Religion) gehören theatrale Aufführungen, wie zum Beispiel *Wayang Kulit*, *Wayang Wong*, *Topeng*, *Arje*, *Calonarang* etc., die generisch zwischen Maskenaufzug und Schattenspiel, Operette und Volkstheater einzuordnen wären (vgl. Zoete/Spies 1938; vgl. auch Gottowik 2005a). Die Benennung der verschiedenen Genre mit westlichen Kategorien sollte gleichwohl nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich stets um *rituelle* Veranstaltungen handelt: Sie finden stets innerhalb von Tempelanlagen oder unmittelbar davor statt, dürfen nur an bestimmten Tagen abgehalten werden und haben die Anwesenheit eines Priesters sowie die Zustimmung der Jenseitsmächte zur Voraussetzung etc.

Dass diese Veranstaltungen auch zur Unterhaltung von Touristen aufgeführt werden, ist eine rezente Entwicklung, die in nennenswertem Umfang erst mit dem Massentourismus in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eingesetzt hat. Doch weitgehend unabhängig von diesen touristischen Darbietungen besteht eine Ritualpraxis auf Dorfebene fort, zu der bis heute westliche Besucher kaum Zugang gefunden haben, obwohl sie im Prinzip allen (das heißt auch ihnen) offen steht.

Rituale als bildgebende Verfahren

Die beiden *Barong Landung*-Figuren sind Bestandteil der angesprochenen Ritualkultur. Eine der zahlreichen mythisch-legendarischen Erzählungen, die sich um diese Figuren rankt, wird im Rahmen eines Tanzdramas periodisch inszeniert und performativ umgesetzt. Dieses Tanzdrama nennt sich *Mesolah Ratu Gedé* (»Tanz des großen Gottes«) und spielt schon vom Titel her auf die beiden überlebensgroßen Sakralfiguren an, die im Mit-

telpunkt der Inszenierung stehen. Es wird zumeist beim Übergang von der Trockenzeit zur Regenzeit aufgeführt, wenn sich Erkrankungen häufen und die Bevölkerung sich von der Aktivierung der beiden Figuren einen Schutz vor Erkältung, Grippe und – in früheren Zeiten – Cholera erhofft.⁵

Es geht beim Tanzdrama *Mesolah Ratu Gedé* um einen balinesischen Herrscher namens Sri Jaya Pangus, der tatsächlich in den Genealogien der balinesischen Königshäuser (*babad*) anzutreffen ist. Den genannten Quellen zufolge hat dieser König im 12. Jahrhundert gelebt und einem zentralbalinesischen Königshaus vorgestanden. Da die Genealogien balinesischer Königshäuser nur die patrilineare Abstammung verfolgen, ist in der Regel nichts über die zahlreichen Frauen bekannt, die diese Herrscher seinerzeit ihr Eigen nannten. Das ist nun innerhalb dieses Tanzdramas ganz anders: Von Sri Jaya Pangus heißt es, dass er mit der weißen Frau an seiner Seite, einer schönen Chinesin namens Kang Cing Wi, verheiratet gewesen sei. Die Inszenierungen ihrer Geschichte variiert von Dorf zu Dorf, von Aufführung zu Aufführung, doch Thema dieses Tanzdramas ist stets, dass die fremde Frau ihrem Mann keine Kinder schenken konnte. Einigen Inszenierungen zufolge zerbricht ihre Beziehung daran, anderen Inszenierungen zufolge gelingt es den beiden, das Problem fehlender Nachkommenschaft einvernehmlich zu lösen: Die Chinesin stimmt einer Wiederverheiratung ihres Mannes zu und akzeptiert ihre Rolle als Zweitfrau des Königs.

Jedenfalls enden alle Inszenierungen, unabhängig davon, welche Pointe sie verfolgen, mit dem gemeinsamen Tanz der beiden *Barong Landung*-Figuren. Was dabei zur Aufführung gelangt, sind ästhetisch wenig ansprechende Tanzschritte, die an eine rustikale Variante der »Peking Oper« erinnern, den Balinesen jedoch ganz anders erscheinen: Ihnen zufolge ist dieser Tanz *porno sekali*, d.h. äußerst pornographisch.

Ein Grund, warum dieser Tanz auf Bali als *porno sekali* wahrgenommen wird, liegt darin begründet, dass soziale Tänze auf dieser Insel traditionell so gut wie unbekannt sind. Dass Mann und Frau ihre Körperbewegungen rhythmisch aufeinander abstimmen, wie das ein solcher Paartanz erfordert, führt hier zu anderen Assoziationen, die insbesondere mit dem Sexualakt verbunden sind.

Ein weiterer Grund für die Wahrnehmung dieses Tanzes als pornographisch ist darin zu sehen, dass zu diesen Inszenierungen durchaus anzügliche Tanzfiguren gehören, in deren Verlauf zum Beispiel der Mann sich in eindeutiger Absicht der Frau von hinten nähert, diese ihren verrutschten *Sarong* richtet etc. Die Inszenierungen auf Dorfebene bedienen sich hier einer scheinbar unzweideutigen Bildsprache. Dazu gehören auch derb-drastische bis obszöne Gesten, wie etwa ein angedeuteter Griff an die Genitalien

5 Mitte der 1990er Jahre wurde die angesprochene Legende erstmals von der Hochschule für Kunst in Indonesien (*Sekolah Tinggi Seni Indonesia/STSI*) aufgegriffen und zu einem profanen Tanzdrama mit dem Titel *Sendratari Dalem Balingkang* umgearbeitet, das auch vom balinesischen Fernsehen ausgestrahlt wurde. Insofern veranschaulicht dieses Tanzdrama, was im Anschluss an eine Publikation von Victor Turner als Transformation »Vom Ritual zum Theater« (1995 [1982]) zu umschreiben wäre. Gleichwohl gilt es auch an dieser Stelle festzuhalten, dass profane Aufführungen und rituelle Inszenierungen dieses Tanzdramas bis in die Gegenwart hinein auf Bali parallel nebeneinander bestehen.

des Tanzpartners oder ein ausgestreckter Zeigefinger, der plötzlich aus dem Sarong der männlichen Figur herausragt.⁶

Gleichwohl ist auch hier die Bildsprache nicht selbstevident: Sexuelle Handlungen im öffentlichen Raum erinnern möglicherweise – jedenfalls ging es mir so – an *erzwungene* sexuelle Handlungen. Tatsächlich ist die chinesische Minderheit in Indonesien nicht nur Opfer von Pogromen geworden, sondern ethnische Chinesinnen immer wieder auch Opfer sexueller Übergriffe – zuletzt im Verlauf der Ausschreitungen, die im Mai 1998 zum Rücktritt von Präsident Suharto geführt haben. Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* titelte am 21. Juli 1998, als sich das ganze Ausmaß der Gewalt abzuzeichnen begann (es sind schätzungsweise 1.200 Menschen ums Leben gekommen), mit einem Zitat: »Weil Du eine Chinesin bist, mußt Du vergewaltigt werden.«

Doch die Assoziation, dass hier eine Sakralfigur, die eine Chinesin repräsentiert, gewissermaßen *in effigie* für die chinesische Minderheit auf Bali gedemütigt werden könnte, erwies sich als unbegründet. Während der Unruhen im Mai 1998, als hunderte chinesischer Frauen Opfer sexueller Gewalt in Jakarta und anderen größeren Städten in Indonesien wurden, flohen diejenigen ethnischen Chinesen, die es sich finanziell erlauben konnten, nach Singapur – oder eben nach Bali, weil Bali als vergleichsweise sicher gilt für die chinesische Minderheit in Indonesien (vgl. Gottowik 2010). Vor diesem Hintergrund spricht vieles dafür, dass *Barong Landung*-Figuren zu dieser eher liberalen bis toleranten Haltung gegenüber den ethnischen Chinesen auf Bali beitragen – zumindest *aktuell*. Zur ganzen Geschichte gehört jedoch auch, dass sie ebenso gut das genaue Gegenteil davon leisten könnten. Denn als Medium sind die beiden Figuren neutral, d.h. offen gegenüber vielfältigen Bildern und unterschiedlichen Aussagen. Entscheidend ist, welche Bilder *aktuell* mit ihnen produziert werden und nicht zuletzt auch, wie die balinesische Gesellschaft diese Bilder rezipiert und interpretiert.

Ein anderer Assoziationsstrang, der mit sexuellen Handlungen im öffentlichen Raum verbunden sein mag, führt zu Fruchtbarkeitsritualen. Und in der Tat ist der Tanz des schwarzweißen Figurenpaars von Beryl de Zoete und Walter Spies als »love dance« interpretiert worden, zu dem Lieder intoniert werden, die die beiden Ethnographen dem »main stream of agricultural courtship song« zuordnen (Zoete/Spies 1938: 113 und 115). Andere westliche Ethnographen zeigen sich davon überzeugt, dass diese Lieder ursprünglich mit »fertility rites« verbunden waren (vgl. Forman et al. 1983: 64) oder betonen die Fähigkeit von *Barong Landung*, »to confer fertility on childless marriages« (Milner 1978: 63).

Diese Interpretation überzeugt jedoch nicht, da die weiße Frau unverkennbar Merkmale aufweist, die im Englischen als »overage femaleness« bezeichnet werden: Die Frau mit den grauen Haaren und den ausgemergelten Brüsten hat offenkundig ein fortgeschrittenes Alter erreicht und damit den Höhepunkt ihrer Reproduktionsfähigkeit überschritten. Von daher scheint sie mir für ein Fruchtbarkeitsritual wenig geeignet.

6 Beryl de Zoete und Walter Spies, die in den 1930er Jahren auf Bali über »Dance and Drama« geforscht haben, geben folgende Beschreibung einer Aufführung der beiden *Barong Landung*-Figuren: »They carry on generally a kind of comic flirtation, with suggestive gestures, pretended kisses and caresses, his arm falling over her shoulder« (Zoete/Spies 1938: 114).

Wenn die eigenen Assoziationen ins Leere laufen und die Interpretationen der Kollegen nicht überzeugen, beginnt man – erneut – die Einheimischen zu fragen. Doch wird man hier rasch feststellen, dass die überwiegende Mehrheit der rituellen Akteure einen exegetischen Kommentar schuldig bleibt. Ihnen zufolge tanzen die Figuren so, wie sie nun mal tanzen, weil sie schon immer so getanzt haben. Und selbst die wenigen lokalen Spezialisten wissen kaum mehr zu sagen, als das die beiden so tanzen, *weil sie miteinander verheiratet sind*. Gleichwohl geben sie mit diesem Kommentar den – wie ich meine – entscheidenden Hinweis für die Interpretation der Bilder, die im Verlauf von *Barong Landung*-Aufführungen wie dem *Mesola Ratu Gedé* produziert werden.

Niemand Geringeres als Arnold van Gennep hat darauf hingewiesen, dass es sich beim Sexualakt im öffentlichen Raum häufig um einen rituellen Akt der sozialen Vereinigung und kollektiven Identifikation handelt. Der rituell vollzogene Sexualakt ist dann weder symbolischer Ausdruck eines Fruchtbarkeitsrituals und einer Vergewaltigung schon gar nicht, sondern Mittel der Gruppenbildung: Er ist – Gennep zufolge – als eine rituelle Angliederung des Fremden an die eigene Gesellschaft zu verstehen und fungiert dann im Sinne eines Integrationsrituals (vgl. Gennep 1986 [1909]: 42).

Vor diesem Hintergrund scheinen die Bilder, die die beiden schwarzweißen Masken erzeugen, vor allem Folgendes nahezulegen: Sie bilden das Verhältnis zwischen Balinesen und ethnischen Chinesen nicht ab, sondern sind ein probates Mittel, um es zu interpretieren und ggf. neu zu gestalten. Die Bilder erinnern an einen Hindu, der vor langer Zeit eine Buddhistin geheiratet und auf diese Weise in die Genealogie Balis integriert hat. Tatsächlich gehen viele Balinesen davon aus, dass ihr religiöser Glaube (*Agama Hindu Bali*) aus einer Verschmelzung indischer und chinesischer Einflüsse hervorgegangen ist. Aus dieser Vorstellung ergibt sich wiederum eine vergleichsweise tolerante Beziehung zwischen Hindus und Buddhisten, die als »Geist von Balingkang« umschrieben wird – Balingkang wiederum ist der Ort, an dem die Hochzeit zwischen diesem schwarzweißen Paar vollzogen wurde. Die Figuren sind – wie man auch formulieren könnte – sowohl *Abbild von* einer interreligiösen und multikulturellen Beziehung, die am Anfang der historischen Zeit in beispielgebender Weise gestiftet wurde, als auch *Vorbild für* eine solche Beziehung, die in diesem Fall ein friedliches Zusammenleben von Balinesen und Chinesen nahe legt.⁷ Da dieses Paar jedoch kinderlos geblieben ist, muss jeder für sich selbst entscheiden, ob es sich um eine glückliche oder um eine gescheiterte Beziehung handelt.

Es trägt zur Ambiguität der beiden Figuren bei, dass sie gelegentlich in aller Öffentlichkeit miteinander streiten und dann auch nicht davor zurückschrecken, sich gegenseitig zu beleidigen. Doch zugleich verweisen sie in ihren Dialogen und Liedern häufig auf ein Prinzip, das als »Tatwam Asi« vielen Balinesen geläufig ist. Es wäre als »You are as I am« zu übersetzen, und wenn es von der *Putri Cina*, also einer fremden Frau, aufgerufen wird, verdichtet es sich zu einem ausdrucksstarken Bild: Es verweist darauf, dass wir jenseits aller vordergründigen Differenzen, die in Geschlecht, Hautfarbe, Sprache, Religion etc. gegeben sein mögen, über Gemeinsamkeiten verfügen, die uns als Menschen alle miteinander verbinden. »Aku adalah kau« – wie es im Indonesischen heißt – bzw.

7 Symbolsysteme als »Abbild von« (»model of«) und »Vorbild für« (»model for«) zu untersuchen geht auf Clifford Geertz zurück, der dieses Konzept in »Religion as a Cultural System« entwickelt hat (vgl. Geertz 1970a: 93–95 und 118; vgl. auch Geertz 1983a: 52–54 und 85).

»Ich bin wie Du bist« ist gewissermaßen die Aufforderung, das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen anzuerkennen, d.h. die Beziehung zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft zu überdenken und den anderen in sich selbst zu entdecken.⁸

Das Spiel mit den Bildern als Gegenstand einer interkulturellen Hermeneutik

Angesichts der vielfältigen und widersprüchlichen Bilder, die von und mit *Barong Landung*-Figuren produziert werden, macht es keinen Sinn, danach zu fragen, was diese Figuren bedeuten. Sie haben keine unverrückbare Bedeutung, jedoch eine benennbare Funktion: Es sind Instrumente kollektiven Denkens, die aufgeboten werden, um grundlegende Widersprüche in Religion, Kultur und Gesellschaft zu thematisieren. Einige der möglichen, aber auch unmöglichen Einsichten, zu denen diese Instrumente verhelfen, wurden in den vorangestellten Kapiteln angesprochen. Eine abschließende Frage in Bezug auf die Bilder, die *Barong Landung*-Figuren als Medium produzieren, wäre nun darin zu sehen, ob es sich bei der Gegenüberstellung einer älteren, kultivierten Frau und eines jüngeren, rustikalen Mannes sowie der periodische Überwindung der von ihnen verkörperten Gegensätze im Rahmen eines pornographisch anmutenden Tanzes um eine dieser »tantric fragments« (Boon 1990: 158) handelt, die in letzter Zeit auf Bali und Java immer öfter ausgemacht werden (vgl. auch Gottowik 2018 und 2020).

Diese Fragmente gehen zurück auf eine Zeit, als der Tantrismus als einflussreiche Strömung innerhalb von Hinduismus und Buddhismus die religiösen Anschauungen und rituellen Praktiken auf Java und Bali nachhaltig beeinflusst hat, vielfach mit dem Fokus, Gegensätze zu vereinen und eine kosmische Einheit zu erzeugen – nicht zuletzt durch eine Überwindung sexueller Gegensätze im rituellen Koitus (vgl. Bharati 1965; vgl. auch Eliade 1985 [1954], Banerji 1992 und Young 2004). Auch wenn der Tantrismus als esoterische Lehre mit einer darauf abgestimmten rituellen Praxis heute auf Bali und Java verschwunden ist, haben »tantric fragments« nach Überzeugung zahlreicher Autoren überdauert, und zwar nicht nur im *Linga* und *Yoni*-Kult, sondern auch in der Begegnung zwischen *Barong Ket* und *Rangda* (*calonarang*) und, bezogen auf Java, in höfischen Tänzen (*bedhaya*) und dörflichen Reinigungsritualen (*bersih desa*) (vgl. Barth 1993: 262; Stephen 2010: 426ff.; Becker 1993: 138ff.; Roxas-Lim 1993: 136ff; Gottowik 2023: 81ff.).

Die beiden *Barong Landung*-Figuren können ebenfalls innerhalb dieses Kontextes verortet werden, um sie hinsichtlich ihrer tantrischen Bezüge zu befragen. Schließlich werden auch hier nicht nur ethnische, sondern auch sexuell konnotierte Gegensätze thematisiert, um mit ihnen – wie einige Balinesen sagen – zu »spielen« (*bermain*), und zwar sowohl in performativer als auch in kognitiver Hinsicht. Es ist – um eine Formulierung von Clifford Geertz (1970b) aufzugreifen – ein »deep play«, insofern die rituellen Akteure mit balinesischen und chinesischen Charakteren spielen sowie mit den sozialen Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen. Und es ist ein »play with fire« (Geertz 1970b: 432), insofern sie mit sozialen Beziehungen spielen, die als problematisch gelten: Nicht nur,

8 Es gibt verschiedene Interpretationen des »Tatwam Asi« (»Tat-tvam asi«). Doch auf Bali wird es in aller Regel als »Aku adalah kau« übersetzt, also im Sinne von »Ich bin Du« bzw. »Ich bin wie Du bist«.

dass – wie einige Balinesen glauben – Balinesen keine Chinesen heiraten sollten (in diesem Kontext mag die Kinderlosigkeit von Sri Jaya Pangus und Kang Cing Wi im Sinne eines exemplarischen Paares als Warnung verstanden werden), sondern ein Mann sollte auch, wie jeder weiß, keine Frau heiraten, die in der sozialen Hierarchie über ihm steht. Die *Putri Cina* ist jedoch genau eine solche Frau, wie aus ihrer noblen Erscheinung hervorgeht, bei der vor allem die fein geschnittenen Gesichtszüge und die helle Hautfarbe hervorzuheben wären.

In den meisten bekannten Gesellschaften stellt es für eine Frau kein Problem dar, einen sozial höher gestellten Mann zu heiraten (Hypergamie), da ihre gemeinsamen Kinder den höheren sozialen Status des Mannes übernehmen. Dagegen ist es fast überall ein Problem, wenn eine Frau einen sozial untergeordneten Mann ehelicht (Hypogamie), da in diesem Fall der relativ niedrige Status ihrer gemeinsamen Kinder das Sozialprestige der gesamten Verwandtschaftsgruppe der Frau gefährdet. Eheliche Verbindungen unter den zuletzt genannten Bedingungen, die sich in einer Kastengesellschaft wie Bali leicht identifizieren lassen, gelten denn auch als fragil oder *panas* (heiß), insofern Reibungen und Konflikte zwischen den ungleichen Partnern für wahrscheinlich gehalten werden.

Die beiden *Barong Landung*-Figuren repräsentieren darüber hinaus eine »verbotene Beziehung« (*hubungan terlarang*), insofern die *Putri Cina* für eine ältere und höher entwickelte Kultur steht und der rustikale Mann an ihrer Seite für eine vergleichsweise junge Kultur, die gerade erst begonnen hat, sich vom Naturzustand zu emanzipieren. Für eine Beziehung zwischen einer älteren Frau und einem jüngeren Mann bzw. zwischen Vertretern unterschiedlich stark entwickelter Kulturen werden auf Bali die gleichen ablehnenden Attribute aufgeboten wie für eine Beziehung, die die Regeln einer Kastengesellschaft verletzt.

Der Umstand, dass eine verbotene Beziehung hier zum Gegenstand eines »deep play« wird, liefert ein weiteres Indiz dafür, dass es sich um ein tantrisches Fragment handeln könnte. Schließlich zeigt der Tantrismus, wie er in der *kakawin*-Tradition überliefert ist, eine besondere Vorliebe nicht nur für sexuelle konnotierte Gegensätze, sondern auch, zumindest in seiner linkshändigen Variant, für verbotene Beziehungen, d.h. sexuelle Begegnungen zwischen illegitimen Partnern (vg. Bharati 1965 und Rubinstein 2000: 108f.). Dabei geht es nicht nur darum, Gegensätze zu überwinden, sondern vor allem auch darum, soziale Normen und Werte zu verletzen, was – aus tantrischer Perspektive – sowohl als Bedingung als auch als Ausdruck eines höheren Bewusstseins und einer Annäherung oder gar Vereinigung mit dem Göttlichen (*moksa*) angesehen wird (vgl. Smith/Woodward 2016; vgl. auch Gottowik 2023). Im Anschluss an diesen Gedankengang erscheinen die sexuellen Aktivitäten der *Barong Landung*-Figuren im öffentlichen Raum, die sie im Sinne *transgressiver* Aktivitäten außerhalb der geltenden sozialen Ordnung stellen, als Demonstration ihrer magischen Kraft und spirituellen Überlegenheit.

Die unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Interpretationen der *Barong Landung*-Figuren, die hier angesprochen wurden, unterstreichen noch einmal, dass die Bilder, die mit ihnen performativ erzeugt werden, unterschiedliche bedeutungsvolle Bezüge entwickeln, abhängig vom Kontext, in dem sie erscheinen. Von daher ist die Bedeutung der Bilder, die durch die Interaktion der beteiligten Sakralfiguren erzeugt werden,

alles andere als selbstevident, sondern abhängig vom Bezugsrahmen und Verständnis des Betrachters.

Abbildung 7: Prozession mit Barong Landung-Figuren



Quelle Foto © Volker Gottowik 1999

Bildbetrachtung basiert auf sozialen Konventionen, wie es sich auch beim Sehen, Beobachten, Schauen um kulturell vermittelte Praktiken handelt. Das trifft auch auf die Betrachtung der Bilder zu, die mit den beiden *Barong Landung*-Figuren produziert werden. Ihre Relevanz als Instrumente kollektiven Denkens erwächst ihnen aus ihrer Ambivalenz, d.h. aus ihrer Offenheit gegenüber unterschiedlichen Aussagen und Interpretationen, die erst im Kontext einer »Ikonologie des Performativen« deutlich werden.

Insofern Bilder in ihrer Bedeutung genauso offen bzw. genauso wenig festgelegt sind wie Wort und Tat, verlangen sie nach einer hermeneutischen Interpretation, die in der Ethnologie eine *interkulturelle* Hermeneutik zu sein hätte. Im Hinblick auf diese umfas-

sende Aufgabe schließen sich linguistische und visualistische Wende ebenso wenig aus wie die Kultur als Text-Metapher und die Kultur als Bild-Metapher. Die visualistische Wende löst deshalb die linguistische Wende auch nicht ab, sondern vermag sie allenfalls auf eine sinnvolle Weise zu ergänzen.

Eine der eingangs aufgeworfenen Frage lautete, ob das Bild gegenüber dem Wort einen Bedeutungsüberschuss aufweist, der von der Semantik nicht erfasst werden kann. Richtet man diese Frage an die beiden *Barong Landung*-Figuren, ergibt sich folgender Befund: Die Semantik vermag die Bedeutung von Farbe und Form dieses Maskenpaares zu erfassen (z.B. gilt eine weiße Hautfarbe als besonders erstrebenswert); die Syntax vermag den Kontext in den Blick zu nehmen, in dem die Figuren auftreten (zu dem z.B. Übergriffe auf die chinesische Minderheit auf Bali gehören); und die Pragmatik mag wiederum erfassen, wie diese Sakralfiguren, ihre Auftritte, Lieder und Dialoge in die Gesellschaft hineinwirken (einer zentralen These dieses Beitrags zufolge tragen die beiden Sakralfiguren *aktuell* zu einer eher toleranten Haltung den ethnischen Chinesen auf Bali gegenüber bei). Ein Bedeutungsüberschuss, der sich der Semiotik entzieht, wäre dann in der synästhetischen Dimension zu sehen, die die Bilder entwickeln, wenn alle oben angesprochenen Elemente sich zu einem Gesamtkunstwerk verdichten und dabei eine Eindringlichkeit entfalten, die keines der genannten Elemente, für sich allein genommen, entfalten könnte. In dieser Eindringlichkeit der Bilder, die den Betrachter in Gänze, d.h. in seiner ganzen Körperlichkeit bzw. mit allen Sinnen erfassen, wäre ein Überschuss an Bedeutung zu erkennen, der dem gesprochenen oder geschriebenen Wort abgeht und von daher über die Zuständigkeit der Semiotik hinausweist.

Literatur

Bachmann-Medick, Doris

2006: *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

Banerji, S. C.

1992: *Tantra in Bengal: A Study of its Origin, Development and Significance. Second rev. and engl. Edition*. New Delhi: Manohar

Barth, Frederik

1993: *Balinese Worlds*. Chicago and London: The University of Chicago Press

Becker, Judith

1993: *Gamelan Stories: Tantrism, Islam and Aesthetics in Central Java*. Arizona State University

Belting, Hans

2001: *Bild-Anthropologie: Entwurf einer Bildwissenschaft*. München: Fink. Revised and partly translated as: *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2011

Bharati, Aghenanda

1965: *The Tantric Tradition*. London: Rider

Blumenberg, Hans

1981: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Boehm, Gottfried (Hg.)

1994: *Was ist ein Bild?* München: Fink

Boon, James

1990: *Affinities and Extremes: Crisscrossing the Bittersweat – Ethnography of East Indies History, Hindu Balinese Cultures, and Indo-European Allure*. Chicago and London: The University of Chicago Press

Clifford, James

1993 [1986]: Halbe Wahrheiten. In: Gabriele Rippl (Hg.): *Unbeschreiblich weiblich. Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Fischer 1993: 104–135

Douglas, Mary

1974 [1970]: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a.M.: Fischer

Eiseman, Fred B.

1990: *Bali: Sekala and Niskala, Volume 1: Essays on Religion, Ritual, and Art*. Singapore: Periplus 1996.4

Eliade, Mircea

1985 [1954]: *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt a.M.: Insel

Forman, Werner/Rudolf Mrazek/Bedrich Forman

1983: *Bali: The Split Gate to Heaven*. Ann Arbor: The University of Michigan Press

Gadamer, Hans-Georg

1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr 1975 (4. Auflage)

Geertz, Clifford

1970a: Religion as a Cultural System. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books 1970: 87–125

1970b: Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books 1970: 412–454

1983a [1966]: Religion als kulturelles System. In: C. Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 44–95

1983b: »From the Native's Point of View«: On the Nature of Anthropological Understanding. In: C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books 1983: 55–70

Gennep, Arnold van

1986 [1909]: *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt/New York: Campus

Gottowik, Volker

1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer

1998: Rezension von Kirsten Hastrup/Peter Hervik (eds.): *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London/New York: Routledge 1994, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 1998:123: 292–295

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

2005b: Der Ethnologe als Fremder. Zur Genealogie einer rhetorischen Figur. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 2005:130(1): 23–44

- 2006: Vergegenwärtigte Ahnen. Zur symbolischen Ordnung der Masken auf Bali. In: Patrick Eiden et al. (Hg.): *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt a.M./New York 2006: 291–312
- 2008: The Barong wants to go out again: Krisis moneter and the Resurgence of Rituals in Indonesia. In: *Austrian Journal of South-East Asian Studies* 2008: 1(2): 95–104
- 2010: Transnational, Translocal, Transcultural: Some Remarks on the Relations between Hindu-Balinese and Ethnic Chinese in Bali. In: *Sojourn. Journal of Social Issues in Southeast Asia* 2010: 25(2): 178–212
- 2014: Ethnicity and Violence on Bali: And what Barong Landung says about it. In: V. Gottowik (ed.): *Dynamics of Religion in Southeast Asia: Magic and Modernity*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2014: 217–236
- 2018: Pilgrims, Prostitutes and Ritual Seks: Heterodox Ritual Practices in the Context of the Islamic Veneration of Saints in Central Java. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2018:174: 393–421
- 2020: Ritual, Sex and the Body: Heterodox Ritual Practices at Pilgrimage Sites in Central Java. In: *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2020:21(4): 332–351
- 2023: *Ritual seks – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung. Heterodoxie und Islam auf Java*. Bielefeld: transcript
- Grimshaw, Anna
2001: *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hastrup, Kirsten/Peter Hervik (eds.)
1994: *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London/New York: Routledge
- Hitchcock, Michael/Lucy Norris
1995: *Bali: An Imaginary Museum. The Photographs of Walter Spies and Beryl de Zoete*. Oxford et al.: Oxford University Press
- Hornbacher, Annette
2005: *Zuschreibung und Befremden: Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*. Berlin: Reimer
- Krause, Gregor
1922: *Bali: Volk, Land, Tänze, Feste, Tempel (mit Beiträgen von K. With und E. Fuhrmann)*. Hagen: Folkwang, 2. Auflage in einem Band
- Malinowski, Bronislaw
1979 [1922]: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Syndikat
- Milner, G. B.
1978: *Natural Symbols in Southeast Asia*. London: SOAS
- Mitchell, Thomas
1986: *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago and London: The University of London Press
- Morgan, David
2005: *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley et al.: University of California Press

Mühlmann, Wilhelm E.

1972: Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem. In: Jürg Zutt (Hg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern/München: Francke

Rövekamp, Elke

2005: *Das unheimliche Sehen – das Unheimliche sehen. Zur Psychodynamik des Blicks*. Berlin: Dissertation Freie Universität Berlin. Online Publikation: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/4621> (Zugriff am 3. Februar 2025)

Roxas-Lim, Aurora

1993: Caves and Bathing Places in Java as Evidence of Cultural Accommodation. In: *Asian Studies* 1993:21: 107–175

Rubinstein, Raechelle

2000: *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kakawin Composition*. Leiden: KITLV Press

Sachs-Hombach, Klaus

2003: *Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln: von Halem

Smith, Bianca J./Mark Woodward

2016: Magico-Spiritual Power, Female Sexuality and Ritual Sex in Muslim Java: Unveiling the kasekten of Magical Women. In: *Austrian Journal of Anthropology* 2016:27: 317–332

Stephen, Michele

2010: The Yogic Art of Dying. Kundalini Yoga, and the Balinese pitra yadnya. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2010:166: 426–474

Swellengrebel, Jan Lodewijk et al.

1960: *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*. The Hague/Bandung: van Hoeve

Tisna, I Gusti Raka Panji

2001: Ein Epilog: Den Blick zurück auf Indien gerichtet. In: *Urs Ramseyer und IGR Panji: Bali: Leben in zwei Welten. Ein kritisches Selbstporträt*. Basel: Schwabe 2001: 191–197

Turner, Victor

1995 [1982]: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt a.M.: Fischer

Wulf, Christoph/Jörg Zirfas (Hg.)

2005: *Ikonomie des Performativen*. München: Fink

Young, Serenity

2004: *Courtesans and Tantric Consorts: Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography, and Ritual*. New York/London: Routledge

Zoete, Beryl de/Walter Spies

1938: *Dance and Drama in Bali*. London: Faber and Faber

5. Von der Identität der Gegensätze

Körpererfahrungen im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java

Die religiöse Praxis geht mit der Vermittlung außergewöhnlicher Körpererfahrungen einher. Bei Buchreligionen treten diese Erfahrungen in eine aufschlussreiche Beziehung zur Botschaft der geoffenbarten Schrift; bei Religionen, die den Fokus auf die rituelle Praxis legen, sind sie Medium und Botschaft zugleich: Körperliche Erfahrungen sind hier konstitutiv für das religiöse Denken und Handeln der Gläubigen. Doch warum spielen gerade Körpererfahrungen eine so zentrale Rolle im Kontext der Religionen? Und was vermitteln sie den rituellen Akteuren?

Im Hinblick auf diese Fragestellung ist zu unterscheiden zwischen Körpererfahrungen, die unfreiwillig erlitten werden (z.B. Krankheit, Hunger etc.) und *ex post* eine religiöse Deutung erfahren (z.B. als Prüfung oder Strafe), und Körpererfahrungen, denen sich die Gläubigen im rituellen Kontext bewusst aussetzen oder die sie willentlich herbeiführen (z.B. Meditation, Askese etc.). Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung geht es ausschließlich um die zuletzt angeführten Praktiken, bei denen der Körper als Medium der Erfahrung, d.h. im Sinne eines Erkenntnisinstruments gezielt eingesetzt wird. Doch welchen Einfluss nehmen selbstinduzierte Körpererfahrungen auf die religiösen Vorstellungen der Gläubigen? Was bedeuten oder vermitteln Körpererfahrungen wie Leid und Lust, Schmerz oder Freude den rituellen Akteuren? Gesucht wird eine Antwort auf diese Fragen, die erkennbar über das Sprichwort »Armut lehrt beten« hinausgeht. Doch warum diese Konzentration auf Körper und Körpererfahrungen bzw. Religion und Ritual?

Hier wäre auf zwei Aspekte zu verweisen: Zum einen ist der menschliche Körper unabdingbare Voraussetzung (»Bedingung der Möglichkeit«) nicht nur für die soziale, sondern auch für die religiöse Praxis. Ohne Körper keine Performanz. Von daher ist vielfach von der »Unhintergebarkeit des Körpers« die Rede – nicht nur, wenn es um Kultur und Gesellschaft geht, sondern auch, wenn Religion und Ritual in den Blick genommen werden. Oder anders formuliert: »(...) the lived body is an irreducible principle, the existential ground of culture and the sacred« (Csordas 1990: 23).

Zum anderen bilden Rituale die performative Seite von Religion. Mit ihnen sind körperliche Erfahrungen verbunden, die die gesamte Palette von Leid bis Lust abdecken können. Dabei geht es um Erfahrungen, die mit dem Körper gesammelt und zugleich von ihm erzeugt werden; der Körper ist hier gleichermaßen Subjekt (ausführendes Organ) und Objekt (empfangendes Organ) des rituellen Handelns.

Das veranschaulicht das Beispiel der katholischen Messe (Eucharistiefeier): gedämpftes Licht, kühles Raumklima, duftender Weihrauch, der Geschmack von Wein und die Textur der Hostie, wiederkehrende Bewegungsabläufe (sitzen, stehen, knien), vielstimmige Gesänge, festliche Musik, eine überwältigende Raumgestalt und eine ergreifende Akustik sprechen den Menschen mit all seinen Sinnen, d.h. mit seinem ganzen Körper an. Der Gottesdienst wird hier zu einer ganzheitlichen Körpererfahrung, bei der Subjekt und Objekt der Liturgie zur Gemeinde der Gläubigen verschmelzen.

Körperliche Erfahrungen, wie die gerade angesprochenen, sind konstitutiv für das religiöse System, zugleich werden körperliche Erfahrungen im Lichte eben dieses Systems ausgedeutet. Primär mögen es körperliche Erfahrungen wie Krankheit oder Tod gewesen sein, die zur Etablierung eines religiösen Systems beigetragen haben, das eine kognitive Bearbeitung dieser Erfahrungen (»Kontingenzerfahrungen«) erlaubt; doch dieses System beeinflusst auch die Interpretation von körperlichen Erfahrungen und löst damit eine Dynamik aus, die die Frage nach dem Primat von Geist oder Körper, Wort oder Tat, Mythos oder Ritual obsolet erscheinen lässt.

Die hier angesprochenen Überlegungen beschäftigen seit den 1980er Jahren insbesondere Ethnologie, Soziologie und Religionswissenschaft und verweisen auf einen »somatic turn« (vgl. z.B. Berg 2021 und Lichtenberger et al. 2025) in den Kulturwissenschaften, der die zentrale Rolle des Körpers für die menschliche Erfahrung betont (»human bodies matter«). Der Körper gilt hier als Medium religiöser Erfahrung, insofern er nicht nur Erfahrungen aufnimmt, sondern zugleich auch (symbolisch) ausdrückt und (rituell) vermittelt: Prostration und Proskynese, Tanz und Trance transportieren nicht-verbale Mitteilungen, der menschliche Körper ist hier Produzent von Zeichen und Vermittler von Ideen. Die rituelle Praxis verkörpert demnach nicht nur religiöse Ideen, sondern bringt sie auch hervor, und dazu gehören z.B. »spiritual states«, »feelings of community« etc. (vgl. Lichtenberger et al. 2025: 14).

Ansätze, die diese Zusammenhänge betonen, zielen darauf ab, den Dualismus von Körper (Medium) und Geist (Botschaft) zu überwinden (»the medium is the message«). Hier wäre vor allem auf die ritualtheoretischen Ansätze von Gennep und Durkheim zu verweisen sowie auf die symboltheoretischen Überlegungen von Douglas, Geertz und V. Turner, und nicht zuletzt auch auf französische Denker wie Mauss und Merleau-Ponty, Foucault und Bourdieu, die *in toto* den angesprochenen »somatic turn« in den Kulturwissenschaften ausgelöst haben, d.h. die Hinwendung zum Körper als Vermittler von Botschaften und Produzent von Ideen. Der theoretische Ansatz erster Wahl, der an dieser Stelle konsultiert werden soll, um den Konnex von Religion, Ritual und Körpererfahrung auszuleuchten und die eingangs aufgeworfene Frage zu beantworten, warum körperlichen Erfahrungen wie Leid und Lust, Schmerz oder Freude eine solch immense Bedeutung im religiösen Kontext zukommt, ist an dieser Stelle gleichwohl die Religionsästhetik (vgl. Cancik/Mohr 1988).

Die Religionsästhetik wendet sich der sinnlichen Seite von Religion zu und fragt danach, wie Religion über die Sinne, d.h. ästhetisch vermittelt und wirksam wird (vgl. Schüler 2015: 28; vgl. auch Hock 2008: 8 und 154). Der Begriff der Ästhetik rekurriert hier nicht auf kulturhistorische Vorstellungen vom Schönen und Erhabenen in der Kunst, sondern leitet sich vom Begriff *Aisthesis* (Sinneswahrnehmung, Empfindung) her (vgl. Schüler 2015: 16 und 30 sowie Cancik/Mohr 1988: 121).¹ Und erforscht wird, »was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist« bzw. »wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert« (Cancik/Mohr 1988: 121).

Die von der Religionsästhetik bereitgestellten Anregungen sollen im Folgenden auf ein ethnographisches Beispiel bezogen werden, das meiner empirischen Forschung in Indonesien entliehen ist. Es geht dabei um zwei Orte im islamisch geprägten Zentraljava, die nicht nur für Pilgerfahrt und Heiligenverehrung bekannt sind, sondern auch für außergewöhnliche Ritualpraktiken. Es sind sakrale Orte, die von Pilgern beiderlei Geschlechts aufgesucht werden, um vor Ort sexuell miteinander zu verkehren, d.h., im lokalen Jargon ausgedrückt, *Ritual seks* zu praktizieren. Es kommt hier demnach zu einer bemerkenswerten Verbindung von religiöser Anschauung, ritueller Praxis und körperlicher Erfahrung, die die Pilger buchstäblich mit allen ihren Sinnen einbezieht. Doch welche Ausdeutung erfahren diese Praktiken, die Spiritualität und Sexualität auf bemerkenswerte Weise miteinander verbinden, im Lichte der Religionsästhetik? Welche Antwort vermag dieser Ansatz auf die Frage zu geben, warum sich die Pilger einer solchen Körpererfahrung unterziehen? Und welche Rückkopplung haben diese Erfahrungen auf ihre religiösen Anschauungen und Praktiken? Damit ist das Programm für die folgenden Seiten skizziert.²

Die rituelle Praxis

Die rituellen Praktiken und körperlichen Erfahrungen, um die es hier geht, sind mit zwei Pilgerorten in Zentraljava verbunden, die anhand einer Reihe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden charakterisiert werden können. Da ist zum einen das Heiligtum Puri Cepuri in der Gemeinde Parang Kusumo, etwa 30 Kilometer südlich der Großstadt Yogyakarta am Indischen Ozean gelegen, und zum anderen das Grabmal des Pangeran Samudro, das auf einem Hügel namens Gunung Kemukus etwa 30 Kilometer nördlich der Großstadt Surakarta (Solo) errichtet wurde. Beide Orte sind weit über die Grenzen Javas

1 Der Begriff liegt auch Baumgartens »Aesthetica« (2007 [1750]) im Sinne einer Wissenschaft von den Sinneswahrnehmungen zugrunde.

2 Unsere intermittierende ethnographische Forschung an zentraljavanischen Pilgerorten zwischen 2018 und 2022 wurde von der Corona-Pandemie unterbrochen, die Forschungsaufenthalte auf Java in den Jahren 2020 und 2021 unmöglich gemacht hat. Den Forschungsassistenten Salfia Rahmawati und Odit Budiawan gilt auch an dieser Stelle mein besonderer Dank, da sie erheblichen Anteil an Verlauf und Ertrag dieser Forschung hatten. – Der vorliegende Beitrag ist als Postskriptum zu meiner Publikation »*Ritual seks* – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung. Heterodoxie und Islam auf Java« (Gottowik 2023) zu verstehen. In dieser Publikation werden Körpererfahrungen im Kontext der genannten rituellen Praktiken verschiedentlich thematisiert, jedoch rückblickend nicht hinreichend behandelt. Das soll an dieser Stelle nachgeholt werden.

hinaus bekannt und ziehen jährlich mehrere zehntausend Pilger an, die in erster Linie aus der näheren Umgebung (z. B. den beiden angesprochenen Großstädten) kommen, in einem nennenswerten Maße jedoch auch aus so entlegenen Landesteilen wie Sumatra, Sulawesi etc. anreisen.

Besonders viele Pilger kommen an zwei (der insgesamt drei) rituell bedeutsamen Tagen, die der javanische Kalender in einem Abstand von jeweils 35 Tagen vorgibt, insbesondere wenn sie in den ersten Monat des islamischen Kalenders (*Muharram*) fallen. Von daher sind zweimal innerhalb eines zeitlichen Intervalls von 35 Tagen, also – grob gesprochen – zweimal im Monat, folgende Abläufe zu beobachten: Die Pilger treffen spätestens mit Sonnenuntergang an den genannten Pilgerorten ein, erstehen Opfertgaben in Form von Blütenblätter, Blütenknospen und Räucherstäbchen, begeben sich damit zum Heiligtum bzw. Grabmal, nehmen unter Vermittlung eines *Juru Kunci*³ persönlichen Kontakt zu den verehrten Heiligen auf, legen die Opfertgaben nieder, bitten um die Erfüllung eines Wunsches – und suchen sich dann einen Partner, um mit ihm oder ihr vor Ort sexuell zu verkehren.⁴

Die damit angesprochenen Praktiken werden vor Ort mit *Pesugihan* umschrieben, vor allem am Gunung Kemukus auch als *Pesugihan dengan Ritual seks* bezeichnet. Die Formulierung setzt sich aus einer bemerkenswerten Verknüpfung verschiedener Sprachen zusammen: *Pesugihan* leitet sich vom Javanischen *sugi* her mit der Bedeutung von »reich«, *dengan* ist Indonesisch und steht für »mit« oder »mittels«; *Ritual* hat lateinische Wurzeln und ist einer internationalen Verkehrssprache entliehen; *seks* dagegen ist die niederländische Schreibweise für das, um was es hier eigentlich geht: Sex, und zwar als ritueller Akt, um reich und mächtig zu werden.⁵ Die adäquate Übertragung von *Ritual seks* ist gleichwohl nicht »ritualisierter Sex«, da die Betonung auf *Ritual* liegt und *seks* nur der Stellenwert einer nachgestellten adjektivischen Bestimmung zukommt, sondern vielmehr »sexuelles Ritual« oder »sexualisiertes Ritual«, oder kurz: »Sex-Ritual«, das hier – wie bereits ausgeführt – vollzogen wird, um zu Reichtum, Prestige und Macht zu gelangen.

-
- 3 *Juru Kunci* sind im Sinne von Schlüsselverwaltern dafür zuständig, nicht nur das Heiligtum oder Grabmal, das ihnen anvertraut ist, instand zu halten, sondern auch die Pilger anzuleiten und den Kontakt zu den verehrten Heiligen herzustellen. Sie verfügen zumeist über ein dezidiertes Wissen in Bezug auf die Geschichte des sakralen Ortes und kennen die lokalen Legenden, die vom Leben und Sterben der verehrten Heiligen berichten. Ihren Unterhalt bestreiten sie in erster Linie von den Spenden, die die Pilger für ihre Dienstleistungen entrichten.
 - 4 Es gibt in Zentraljava noch einen dritten Pilgerort, der für diese Ritualpraktiken bekannt ist, und zwar das Grabmal der Roro Mendut in der Gemeinde Gandu, am östlichen Stadtrand von Yogyakarta gelegen (vgl. Gottowik 2023: 123–154). Da die Ritualpraktiken an diesem Ort seit den 1980er Jahren unterdrückt werden und nur noch anhand der Erinnerung der lokalen Bevölkerung rekonstruiert werden können, bleiben sie an dieser Stelle ausgespart.
 - 5 Reich zu sein oder zu werden bedeutet in einem Land wie Indonesien, das praktisch keine Sozialsysteme kennt, etwas anderes als in westlichen Industrienationen. Es beinhaltet, sich keine Gedanken um Arztrechnungen, Schulgeld etc. machen zu müssen und steht damit für ein sorgenfreies und in diesem Sinne glückliches Leben.

Abbildung 1: Zentraler Gang zum Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Seks wird an den beiden genannten Pilgerorten jedoch nur dann zum *Ritual*, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind, das heißt: Zeit, Ort und Partner müssen stimmen. Als adäquate Zeit gelten ausschließlich die rituell bedeutsamen Tage (*Jumat Pon*, *Jumat Kliwon* und *Selasa Kliwon*), die der javanische Kalender vorgibt.⁶ *Ritual seks* muss an einem dieser Tage, d.h. zu einer *sakralen* Zeit vollzogen werden; *Ritual seks* muss zudem vor Ort bzw. möglichst nahe an Heiligtum oder Grabmal, d.h. an einem *sakralen* Ort vollzogen werden; und *Ritual seks* muss mit einer Person des anderen Geschlechts vollzogen werden, die kein legitimer Partner ist, d.h. mit einer Person, mit der man nicht verheiratet ist. Kurz und knapp: *Ritual seks* ist transgressiver Sex, der zu einer sakralen Zeit und an einem sakralen Ort vollzogen wird.

Die angesprochenen Bedingungen, die es erlauben, *profanen* Sex von *sakralem* Sex zu unterscheiden, gelten für beide Geschlechter, wie auch die rituellen Praktiken sowohl Mann als auch Frau gleichermaßen offen stehen. Da weitaus mehr männliche als weibliche Pilger die genannten Pilgerorte aufsuchen, besteht ein erheblicher Bedarf an weiblichen Partnern für *Ritual seks*, der von Prostituierten abgedeckt wird. Da sich hier ein lukratives Betätigungsfeld eröffnet, sind stets zahlreiche Sexarbeiterinnen an den genannten Pilgerorten anzutreffen, die sich entweder dauerhaft vor Ort angesiedelt haben oder an den rituell bedeutsamen Tagen aus den nahegelegenen Großstädten Yogyakarta und Surakarta einpendeln.

Die Prostituierten entweihen hier jedoch keineswegs den sakralen Ort, und sie bewerten auch nicht den sakralen Charakter des Rituals, sondern gelten vielmehr als legitime Partnerinnen für *Ritual seks* – nicht zuletzt, da sie für viele männliche Pilger un-

6 Für eine ausführlichere Darlegung der Zeitrechnung auf Java, vgl. Gottowik 2023: 18.

abdingbare Voraussetzung dafür sind, das Ritual überhaupt vollziehen zu können. Die Frauen teilen in der Regel auch nicht die spirituell-magischen Ansichten der Pilger, sondern verfolgen ausschließlich kommerzielle Interessen, und manchmal schauen sie auch mit ein wenig Verachtung auf ihre abergläubischen Klienten herab. Gleichwohl ist unbenommen, dass sich an den beiden genannten Pilgerorten profaner und sakraler Sex, geschäftstüchtige Prostituierte und fromme Pilgerin, gläubiger Muslim und großspurriger Macho auf eine Weise und mit allen erdenklichen Graustufen mischen, die eine Unterscheidung zwischen kommerziellem Sex und ritueller Handlung in vielen Fällen unmöglich macht. Erschwerend kommt hinzu, dass viele Besucher nicht nur aus religiösen Gründen anreisen, sondern auch um der weltlichen Vergnügungen willen, die diese Pilgerorte anzubieten haben, insofern sie sich an den rituell bedeutsamen Tagen in lebhafteste Jahrmärkte mit fliegenden Händlern, Straßenmusikanten, Wahrsagern, Wunderheilern, Imbissbuden, Kinderkarussells etc. verwandeln.

Die Abläufe an den beiden Pilgerorten sind jedoch stets die gleichen: Die Anbahnung zwischen den Partnern erfolgt in aller Öffentlichkeit, der Vollzug des Rituals dagegen versteckt entweder in der freien Natur (Dünenlandschaft, Wäldchen etc.) oder in Stundenhäusern, die seit den 1980er Jahren an beiden Pilgerorten in Sichtweite zu Grabmal bzw. Heiligtum in großer Zahl entstanden sind. Demnach handelt es sich bei *Ritual seks* um eine transgressive Praxis, von der idealerweise nur die beiden Akteure wissen – und die verehrten Heiligen, unter deren Augen das Ritual vollzogen wird. Es stellt sich auf Seiten der Pilger unter diesen Umständen auch kein Gefühl von *Communitas* (V. Turner) oder Effervescenz (Durkheim) ein, außer vielleicht während des gemeinsamen Abendgebets (*Maghrib*), das den Beginn des für *Ritual seks* geeigneten Tages einläutet und an dem sich viele Pilger beteiligen, bevor sie das Grabmal bzw. das Heiligtum aufsuchen.

Idealerweise lernen sich die Partner erst am Pilgerort kennen, und da sie sich gewissermaßen als Fremde begegnen, geht es bei *Ritual seks* in erster Linie auch nicht darum, Gefühle zum Ausdruck zu bringen oder Zuneigung zu teilen, sondern um den körperlichen Vollzug des Geschlechtsaktes, um »functional and loveless love-making«. ⁷

Gleichwohl ist das Miteinander von Pilger und Pilgerin gekennzeichnet von einer Haltung, die als »moralische Symmetrie« zu umschreiben wäre. Der Umgang miteinander ist von Verhaltensformen gekennzeichnet, die die Interaktion der Menschen auf Java auch im Alltag bestimmen. Der vorherrschende Konsens, sich mit Respekt, Selbstbeherrschung etc. zu begegnen, wird in aller Regel eingehalten, wozu sicherlich auch beiträgt, dass Alkohol an diesen sakralen Orten so gut wie keine Rolle spielt. Die Kontaktaufnahme erfolgt öffentlich, doch stets taktvoll (*»Masih sendiri?«*), und eine Reisegruppe, sagen wir aus Bielefeld, die ohne Vorinformation die beiden genannten Pilgerorte besuchte, würde vermutlich gar nicht bemerken, wofür diese Pilgerorte über die Grenzen Javas hinaus berühmt-berüchtigt sind: Kein Rausch, keine Ekstase, kein Kontrollverlust – nur eine gewisse Geschäftigkeit, untermalt vom Gewummer aus den Karaoke-Bars, die sich immer größerer Beliebtheit auch an diesen Pilgerorten erfreuen.

7 Die Formulierung geht auf Annemarie Schimmel (1997: 272) zurück, die ähnliche Ritualpraktiken (Koitus auf Heiligengräbern) in Ägypten und Pakistan ausgemacht hat (vgl. Schimmel 1997: 263–264).

Abbildung 2: Pilger verweilen in der Puri Cepuri in Gebet und Meditation



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Der Vollzug von *Ritual seks* ist für die Besucher der beiden Pilgerorte keineswegs obligatorisch, er erhöht lediglich ihre Chance, von den verehrten Heiligen erhört zu werden. Der Vollzug dieses Rituals ist auch nicht mit einem Statuswechsel verbunden; keine äußerlichen Symbole künden davon, dass die Pilger Zeit, Geld und Mühsal auf sich genommen haben, um teils weite Wege bis zu den genannten Pilgerorten zurückzulegen. Dass die Pilger gewissermaßen *incognito* bleiben, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass es sich bei diesen Praktiken um transgressive Praktiken handelt, die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung auf Java abgelehnt, wenn nicht sogar vehement verurteilt werden.

Aufgrund ihres normverletzenden Charakters gehen die Behörden gegen diese Praktiken vor, indem sie den Prostituierten den Zugang zum Heiligtum (wenn auch nur sehr halbherzig) verwehren bzw. indem sie das Grabmal einer umfassenden baulichen Modernisierung unterziehen – in der Hoffnung, die als rückständig bis abergläubisch geltenden Praktiken auf diese Weise verdrängen zu können. Dabei übersehen sie folgendes: *Ritual seks* verletzt zwar die Grenzen des Erlaubten, hebt sie jedoch nicht auf. Die inkriminierten Praktiken machen diese Grenzen vielmehr bewusst und verankern sie damit noch stärker in der Gesellschaft.⁸ Jedenfalls verstehen sich die Pilger, die *Ritual seks* prak-

8 Auf diese Zusammenhänge hat Bataille (1974: 31–35) hingewiesen.

tizieren, als gute *javanische* Muslime, und um ihre transgressiven Praktiken zu rechtfertigen, verweisen sie gerne auf die mythisch-legendarischen Erzählungen, die mit den beiden Pilgerorten verbunden sind.

Die lokalen Legenden

Die Legenden, die mit den beiden genannten Pilgerorten in Verbindung gebracht werden, spielen in einer Zeit des Umbruchs. Es ist die Zeit zwischen dem Niedergang des hindu-buddhistischen Großreichs Majapahit und dem Aufkommen seines Nachfolgers, des islamischen Mataram-Reiches. In dieser Zeit des Übergangs (15. und 16. Jahrhundert) bilden sich erste islamische Kleinstaaten, die zunächst Majapahit zusetzen, sich dann untereinander bekriegen und schließlich vom Mataram-Reich unterworfen werden, das mit seinem Aufstieg das entstandene Machtvakuum schließt. Die Legende, die mit dem Pilgerort Parang Kusumo und dem Heiligtum Puri Cepuri in Verbindung steht, handelt vom Aufstieg dieses neuen Großreiches.

Alles beginnt damit, dass sich ein gewisser Panembahan Senopati an den Strand des Südmeeres begibt, um dort zu meditieren. Mit der bloßen Kraft seiner Meditation gelingt es ihm, das Meer zum Brodeln zu bringen. Dadurch aufgeschreckt, stellt ihn Ratu Kidul, die Göttin des Südmeeres und Herrscherin über alle Geistwesen (*penguasa jin*) zur Rede. Sie fragt ihn, was er wolle, und Senopati antwortet, er wolle König von Mataram werden, und er sei gekommen, sie um ihre Hilfe zu bitten. Ratu Kidul sagt ihre Hilfe zu, stellt jedoch eine Bedingung: Nicht nur er, sondern auch alle seine Nachfolger auf dem Thron müssten sie heiraten. Senopati stimmt dieser Bedingung zu, und um ihre Vereinbarung zu bekräftigen, ziehen sich die beiden in den prächtigen Unterwasserpalast der Königin des Südmeeres zurück, um sich drei Tage und drei Nächte den Freuden der Liebe hinzugeben.

Tatsächlich gelingt es Senopati mit Unterstützung von Ratu Kidul und ihrem Heer williger Geister zum König des Mataram-Reiches zu werden, das schließlich Sultan Agung (r.1613–1645), ein Enkel des Senopati, zum alles beherrschenden Großreich im indonesischen Archipel ausbauen wird. Wie vereinbart, heiratet auch Sultan Agung die Königin des Südmeeres und nicht nur er, sondern auch alle seine Nachfolger auf dem Thron – getreulich der einst getroffenen Vereinbarung, an die sich die Nachkommen der Mataram-Dynastie bis in die jüngste Vergangenheit hinein gebunden fühlen.⁹

9 Die serielle Heirat zwischen Ratu Kidul und der Mataram-Dynastie steht hier nicht für einen Bund der Ehe, der öffentlich bezeugt ist, sondern für einen informellen Kontrakt, demzufolge die Gewährung von Macht und Reichtum mit Sex zu vergelten ist.

Abbildung 3: Labuhan-Feier des Kraton in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Der lokalen Bevölkerung ist die Vereinbarung zwischen Senopati und Ratu Kidul aus mündlich tradierten Versionen dieser Legende bekannt, die darüber hinaus auch in die offizielle Chronik des Königshauses Mataram (*Babad Tanah Jawi*) Eingang gefunden hat (vgl. Olthof/Hg. 2017). Als Dank für die Einlösung der genannten Vereinbarung veranstaltet dieses Königshaus am Jahrestag der Thronbesteigung aufwendige Feierlichkeiten (*Labuhan*) am Strand von Parang Kusumo, die ihren Höhepunkt in der Übergabe kostbarer Opfergaben an Ratu Kidul finden. Die lokale Bevölkerung nimmt regen Anteil an diesen Feierlichkeiten, und exakt an diesem sakralen Ort, an dem die Vereinbarung zwischen Senopati und Ratu Kidul einst getroffen und ihre Heirat vollzogen wurde, finden auch die eingangs als *Ritual seks* beschriebenen rituellen Aktivitäten statt.

Die Legende, die mit dem Gunung Kemukus als dem zweiten Pilgerort der vorliegenden Untersuchung verbunden ist, spielt ebenfalls beim Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert. Sie handelt von Brawijaya V (1413–1478), dem letzten Herrscher des hindu-buddhistischen Majapahit-Reiches, und einem Vorfall, der sich an seinem Hof zugetragen hat: Einer seiner Söhne, Pangeran Samudro, hat sich in Nyai Ontrowulan verliebt – eine Konkubine seines Vaters, die möglicherweise seine leibliche Mutter ist. Die beiden haben ein Verhältnis, das eines Tages aufgedeckt wird, so dass sie Hals über Kopf fliehen müssen. Sie suchen nach einem Ort, an dem sie bleiben können, und siedeln sich schließlich weit im Hinterland am Gunung Kemukus an. Doch Brawijaya entsendet seine Häscher, die die beiden Liebenden (*inflagranti*) erwischen. Sie stechen Samudro nieder, der im Sterben noch ein Gelübde ablegen kann: Er werde jedem, der seinem Beispiel folgt und eine verbotene Beziehung am Gunung Kemukus eingeht, zu unermesslichem Reichtum verhelfen. Die lokale Bevölkerung beerdigt Pangeran Samudro an der höchst-

ten Stelle des Gunung Kemukus, und sein Grabmal ist heute das Ziel zahlreicher Pilger, die diesen sakralen Ort aufsuchen, um dem Beispiel des Samudro folgend eine verbotene Beziehung einzugehen, d.h. *Ritual seks* zu praktizieren.

Die beiden Legenden lassen Gemeinsamkeiten erkennen, auch wenn sie hier nur in groben Zügen und ohne weitere Beachtung der verschiedenen Versionen wiedergegeben werden können: Es sind stets Mann und Frau, die im Zentrum der Erzählungen stehen, und eine verbotene Liebe verbindet sie miteinander: Samudro unterhält eine Liebesbeziehung zu einem vorislamischen Geistwesen, von dem er sich Macht und Reichtum verspricht; und Samudro unterhält eine Liebesbeziehung zu einer Konkubine seines Vaters, die möglicherweise seine leibliche Mutter ist. Obwohl es sich demnach um verbotene Beziehungen handelt, werden beide Liebespaare als sakralisierte Liebespaare bis zum heutigen Tag an den beiden genannten Pilgerorten verehrt. Doch wer sind die Pilger, die zum Teil erhebliche körperliche Strapazen auf sich nehmen, um ihr Haupt am Denkmal bzw. Grabmal von Personen zu verneigen, die sich offenkundig so verhalten haben, wie sie sich selbst nicht verhalten sollten und in ihrer überwiegenden Mehrheit auch nie verhalten würden?

Die rituellen Akteure

Die Pilger, die Parang Kusumo und Gunung Kemukus aufsuchen, bekennen sich zu einer lokalen Variante des Islam (*Islam Java* bzw. *Agama Kejawan*). Diese Variante kann als eine orthopraktische Auslegung einer orthodoxen oder doch zumindest buch- bzw. schriftbasierten Religion verstanden werden. Denn im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen die von der Tradition übermittelten Rituale, in die die Gläubigen mit all ihren Sinnen, d.h. mit ihrem ganzen Körper eingebunden sind: von Festessen (*slametan*) über lokale Pilgerfahrten (*ziarah*) inkl. Heiligenverehrung und Ahnenkult bis hin zu Schattenspiel (*wayang kulit*) und anderen Theater- und Tanzformen (z.B. *jathilan*).

Die Akteure, die an diesen lokalen Traditionen (*Adat*) festhalten und sie als eine sinnvolle Ergänzung oder gar Vervollständigung des Islam als einer global verbreiteten Weltreligion (*Agama*) erachten, werden im Anschluss an die Terminologie von Clifford Geertz (1960) als *Abangan* bezeichnet und von den *Santri* unterschieden – den Absolventen von *Pesantren*, also islamischen Internaten, in denen sie eine formale religiöse Unterweisung und eine stärker an der Schrift orientierten Ausbildung erhalten.¹⁰ Die Übergänge zwischen den beiden genannten Strömungen innerhalb des Islam sind fließend, gleichwohl ist unübersehbar, dass sich seit den 1980er Jahren das Verhältnis zwischen ihnen proportional verkehrt hat: Die *Abangan*, bis dahin die große Mehrheit der Muslime auf Java, bilden mittlerweile nur noch eine religiöse Minderheit im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung.

10 Die Unterscheidung zwischen *Abangan* und *Santri* korrespondiert mit der Unterscheidung zwischen »popular religion« und »learned religion«.

Abbildung 4: Jathilan-Aufführung zu Ehren von Ratu Kidul an der Südküste von Zentraljava



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Die beiden genannten Strömungen innerhalb des Islam unterscheiden sich über die rituelle Praxis hinaus in vielfältiger Hinsicht: »They [*Abangan* and *Santri*] were distinguished by social class, income, employment, dress, education, manners, cultural life, and the way of raising their children« (Ricklefs 2006: 51; vgl. auch Gottowik 2020: 337–339). Es sind die *Santri*, die heute das öffentliche Erscheinungsbild der javanischen Gesellschaft prägen, nicht zuletzt, da sie nahezu alle wichtigen Positionen in Staat, Politik und Verwaltung bekleiden.

Trotz dieser unübersehbaren gesellschaftlichen Transformationen haben sich auf Java bestimmte Ideale erhalten, die sich anhand des populärsten der neun Missionare (*Wali Songo*) veranschaulichen lassen, die der Legende nach den Islam im 15. und 16. Jahrhundert nach Java gebracht haben. Die Rede ist hier von Sunan Kalijaga, von dem folgendes überliefert ist: Er hat nie den Koran studiert, nie eine Moschee betreten und nie ein Gebet gesprochen – und dennoch sehr erfolgreich den Islam auf Java verbreitet. Er verkörpert das Ideal eines Muslims, der sich sein Wissen nicht angeeignet, sondern durch jahrelange Meditation erworben und gewissermaßen körperlich angeeignet hat (vgl. Geertz 1988 [1968]: 47–52; vgl. auch Marshall 1978: 152). Dass er strömungsübergreifend und bis in angesehenste islamische Kreise hinein die höchste Verehrung erfährt, vermittelt einen Eindruck von der Andersartigkeit des Islam auf Java, die ihn bis zum heutigen Tag vom Islam in allen anderen Teilen der Welt unterscheidet.

Abbildung 5: Wali Songo mit Sunun Kalijaga in der Mitte der unteren Reihe



Quelle Foto © <https://indonesiaexpat.id/travel/history-culture/wali-songo/> (Zugriff am 22. Februar 2026)

Auf diese Andersartigkeit verweist auch der Begriff *moksa*, der Eingang in den Sprachgebrauch auf Java gefunden hat. Dieser Begriff mit Sanskrit-Wurzeln ist dem Hinduismus entliehen, der bis ins 16. Jahrhundert auf Java vorherrschend war. Er steht in diesem mittlerweile islamisch geprägten Land jedoch nicht mehr für die Befreiung aus dem ewigen Kreislauf des Lebens (*samsara*) und die Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern für die Erlösung von weltlichen Bindungen und Glückseligkeit im Jenseits, letztlich für einen Zustand ewigen Friedens nach dem Tod.

Das damit angesprochene Konzept wäre zu unterscheiden von einer *unio mystica*, einer Einheitserfahrung mit einem Gott oder Heiligen, die mit Körpertechniken wie Yoga, Tanz, Trance, Ekstase etc. punktuell erreicht werden soll. Während diese Techniken innerhalb des orthodoxen Islam entweder unbekannt sind oder strikt abgelehnt werden, gelten sie seitens der *Abangan* als probates Mittel, sich dem Göttlichen bzw. den Jenseitsmächten *schon zu Lebzeiten* anzunähern. Darin sind tantrische Einflüsse erkannt worden.

Tantrismus, Transgression und Körpererfahrung

Der Tantrismus gilt als Strömung innerhalb von Hinduismus und Buddhismus, der vom indischen Subkontinent ausgehend spätestens während der Sailendra-Dynastie (ca. 760–860) seinen Weg in den indonesischen Archipel gefunden hat (vgl. z.B. Zoetmulder 1965: 237; vgl. auch Stephen 2005: 81–97). Belege für seine Verbreitung sind überlieferte Texte (*tutur*, *kekawin* etc.), die insbesondere auf Bali erhalten geblieben sind und Hinweise auf zugrundeliegende Ideen und Konzepte liefern (vgl. Zoetmulder 1974 und Creese/Bellows 2002). Über die rituelle Praxis ist dagegen wenig bekannt, doch gibt es auch

hier (einige wenige) überlieferte Texte, die aufschlussreich sind und im Hinblick auf diese Praxis und die körperlichen Erfahrungen, die sie vermitteln, konsultiert werden können.¹¹

An dieser Stelle ist vor allem auf das *Pararaton* und das *Negarakertagama* zu verweisen, zwei Chroniken, die sich auf König Kertanegara (r.1268–1292), den letzten Herrscher des Singhasari-Reiches (1222–1292), seine Staatsführung und seinen Lebenswandel beziehen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Autoren dieser beiden Texte zu diametral entgegengesetzten Auffassungen gelangen: Während der Autor des *Pararaton* in Kertanegara einen Trunkenbold und Schwerenöter sieht, charakterisiert der zweite Autor ihn als einen gottesfürchtigen Herrscher, der allen rituellen Verpflichtungen gewissenhaft nachkommt. So heißt es etwa im *Negarakertagama*: »He applied himself to worship, yoga and meditation for the stability of the world, (...) always accompanied by gifts, beloved by his subjects« (Negarakertagama 1995: 56). Damit treten Widersprüche zutage, die sich nur aufklären lassen, wenn man Kertanegara vor dem Hintergrund tantrischer Anschauungen und Praktiken sieht.

Hier ist nicht der Ort, um im Detail auf den Tantrismus einzugehen, doch können sachkundige Studien angeführt werden, die »key features« dieser religiösen Strömung herausgearbeitet haben (vgl. Goudriaan 1979: 7–9; vgl. auch Velde 2018: 67). Diese »key features« verdeutlichen, dass der Tantrismus als Strömung innerhalb des Hinduismus darauf ausgerichtet ist, die auf Kaste und Hierarchie basierende brahmanische Ordnung gezielt zu verletzen. Zu dieser Ordnung gehören auch Vorschriften und Regeln, die sich auf den Körper des Adepten, seine Reinheit und Erhaltung beziehen und im Kontext der vorliegenden Untersuchung von besonderem Interesse sind. Diese Vorschriften, die von »Hindu discourses of the body« abgeleitet wurden, lauten folgendermaßen: »The body is (...) to be regulated through ritual and social duties, maintained in purity, sustained through proper diet, and reproduced through appropriate sexual relations« (Holdrege 1998: 341–342).

Die hier skizzierten Ordnungsvorstellungen in Bezug auf den Körper und das damit verbundene Körperkonzept werden nun seitens des Tantrismus gezielt unterlaufen – und zwar auf allen angesprochenen Ebenen: Die Grenze zwischen rein und unrein, die den Körper in seiner spirituellen Integrität schützen sollen, werden systematisch verletzt, indem z.B. Fleisch, Fisch, Wein etc. nicht nur demonstrativ genossen, sondern auch in die rituelle Praxis integriert werden; außerdem unterhalten die Adepten sexuelle Kontakte zu Frauen niederer Kaste, und diese Kontakte zielen auch nicht auf biologische Reproduktion, sondern auf die mimetische Angleichung und rituelle Vereinigung mit dem Göttlichen schon zu Lebzeiten, d.h. auf »instant moksa«.

11 Sich den Tantrismus als eine in sich stimmige Lehre mit einer darauf abgestimmten rituellen Praxis vorzustellen wäre sicherlich unangemessen. Der Tantrismus kennt vielmehr unterschiedliche Strömungen, und wenn im Folgenden auf eine bestimmte tantrische Ritualpraxis Bezug genommen wird, ist damit die Ritualpraxis des sog. linkshändigen Tantrismus gemeint, wie sie beispielsweise von den Sahajiyas in Bengalen bekannt ist (vgl. Eliade 1985 [1954]: 275 und Turner 1989: 151; vgl. auch Dasgupta 1962 [1946]). Für weitere Unterscheidungen innerhalb des Tantrismus, siehe auch Gottowik 2023: 94–97 und 102–103.

Letzteres geschieht im Rahmen eines Rituals, das in keiner Abhandlung über den Tantrismus ausgespart bleibt – und auf das sich die Wahrnehmung des Tantrismus häufig verengt. Im Rahmen dieses Rituals werden fünf verbotene Bestandteile, die in Sanskrit alle mit »M« beginnen und deshalb auch als »panca makara« bzw. »five M's« adressiert werden, in rascher Reihenfolge konsumiert; dazu gehören neben *Mamsa* (Fleisch), *Matsya* (Fisch), *Madya* (Wein) und *Mudra* (Getreidekörner)¹² auch *Maithuna* (Geschlechtsverkehr), der zumeist als Höhepunkt und Abschluss des Rituals angesehen wird (vgl. z. B. Bharati 1965: 252, Brooks 1990: 22, Banerji 1992: 139–142).

Diese rituelle Praxis zielt offenkundig nicht darauf, sich dem sprichwörtlichen Genuss von Wein, Weib und Gesang hinzugeben; es geht den Tantrika vielmehr darum, sich und der Welt vor Augen zu führen, dass die Unterscheidung zwischen richtig und falsch, rein und unrein etc. eine Täuschung (*maya*) ist und diese Unterscheidung für sie keinerlei Bedeutung mehr besitzt. Mit diesem transgressiven Verhalten, das dem Axiom der Nondualität (*Advaita*) bzw. der Identität der Gegensätze folgt, ähneln sich die Tantrika den Göttern an, die bekanntlich ebenfalls jenseits jeder normativen Ordnung stehen. Erst vor dem Hintergrund dieser tantrischen Anschauungen und Praktiken wird deutlich, dass Kertanegara kein haltloser Herrscher war, der sich ganz dem süßen Wein und den schönen Frauen hingegeben hat, sondern es ihm als gottesfürchtigem Herrscher vielmehr darum ging, »the demonic powers of the universe through alcoholic and sexual exzesses« zu bekämpfen (vgl. Hall 1996: 107, Fn. 31).

Diese Zusammenhänge sind dem offenkundig nicht eingeweihten Autor des *Pararaton* verschlossen geblieben, sonst hätte er erkennen müssen, dass sich dieser Herrscher einem »dérèglement systématique des sens« (Anderson 1972: 10) unterworfen hat, um sich von allen weltlichen Leidenschaften zu befreien und damit die Voraussetzung für geistige Klarheit und spirituelle Erkenntnis zu schaffen. Bekanntlich tendiert übermäßiger Genuss dazu, in Überdruß umzuschlagen. Sich von weltlichen Leidenschaften und körperlichen Bedürfnissen zu befreien, indem man ihnen im Übermaß zuspricht – das ist der Ansatz, dem Kertanegara als rechtgläubiger Tantrika folgte. Der Exzess, dem sich der Herrscher unterwirft, ist hier die Voraussetzung dafür, dass er seinen eigentlichen Aufgaben nachkommen konnte, die den angeführten Quellen zufolge darin bestanden, sich »demonic powers« entgegenzustellen, die das Gleichgewicht zwischen Gott, Mensch und Umwelt gefährden, um auf diese Weise zur »stability of the world« beizutragen. Für diese nahezu übermenschliche Aufgabe bedarf es einer Frau an der Seite des Herrschers.

Das hier anklingende Geschlechterkonzept verkörpert niemand Geringeres als Shiva und Shakti: Shakti erscheint im Rahmen dieser Konstellation nicht nur als das weibliche Pendant zu Shiva und ständige Begleiterin an seiner Seite, sondern auch als die Kraft, von der dieser seine Macht und seinen Einfluss bezieht; und Anschluss an diese Kraft findet Shiva, indem er sich mit ihr vereint, d.h. sexuell mit ihr verkehrt.

12 Hinsichtlich der Bedeutung von *Mudra* gibt es unterschiedliche Auffassungen: Die Übersetzungen beschränken sich nicht auf »geröstete« oder »vergorene Getreidekörner«, sondern reichen von »Handgeste« über »Körperhaltung« bis hin zu – vor allem im buddhistischen Kontext – »Frau« oder »Gefährtin«.

Doch nicht nur Shiva und Shakti bilden ein sakrales Paar, dem Tantrika wie König Kertanegara mit dem rituell vollzogenen Sexualakt mimetisch nacheifern. Ein weiteres Paar im Sinne eines rituellen Vorbildes sind Krishna und Radha, dem gleichwohl etwas Normverletzendes anhaftet, insofern Radha als Kuhhirtin (*Gopi*) nicht nur einer niederen Kaste (*Vaishyas*) angehört, sondern auch bereits verheiratet ist. Dennoch sind Krishna und Radha ein Vorbild für die Adepten, die im Rahmen liebevoller Hingabe (*bhakti*) und mit Hilfe von Yoga-Übungen (*asana*), Atemtechniken (*pranayama*), Handgesten und Körperstellungen (*mudras*) etc. versuchen, die Vereinigung der Liebenden in ihrem eigenen Körper im Sinne einer *unio mystica* herbeizuführen.

Abbildung 6: Krishna und Radha als Inbegriff einer unerlaubten, doch gleichwohl beispielgebenden Liebe



Quelle Foto © <https://yogakosmos.de/produkt/krishna-radha-poster-225x29cm/> (Zugriff am 14. März 2026)

Diesem rituellen Bestreben liegt ein Körperkonzept zugrunde, das aus westlicher Perspektive auch schon als »mystische Physiologie« (Eliade 1985 [1954]: 244) bezeichnet wurde. Es besteht u.a. aus »a complex network of channels (*nadis*) and energy centers

(*cakras*) and the serpentine power of the *Kundalini*« (Holdrege 1998: 347). Das Ziel der Yoga-Übungen besteht nun darin, diese Kraft, die entweder *Kundalini* oder *Shakti* genannt wird und im untersten *Cakra* (Wurzel-*Cakra*) ruht, zu vitalisieren und dazu zu bringen, im Körper des Yogin aufzusteigen und sich im obersten *Cakra* (Kronen-*Cakra*) mit Shiva oder Krishna oder einem anderen Heiligen zu vereinigen. Wenn diese Übung gelingt, kann der Yogin mit Erleuchtung, Glückseligkeit (*final bliss*) etc. rechnen.

Im Rahmen dieser Yoga-Übungen gilt nun folgendes: Jeder Mann verkörpert Krishna, jede Frau verkörpert Radha: »Here the devotees actually physically imitate Radha and Krsna in their [erotic] games« (Velde 2018: 70). Und die zugrundeliegende Intention besteht darin, ihre Handlungen mimetisch nachzuvollziehen, um die Vereinigung kosmischer Energien, für die das sakrale Paar steht, im eigenen Körper herbeizuführen.

Letztlich wird im Tantrismus jede Frau als geeignete Partnerin für die oben angesprochene Ritualpraxis angesehen, unabhängig davon, welcher Kaste, Klasse oder Konfession sie angehört. Und der Verkehr mit ihr verspricht als Bestandteil einer tantrisch inspirierten Lebensweise (*sadhana*) nicht nur spirituellen, sondern auch materiellen Zugewinn: »In the most general sense, a Tantric spiritual discipline (*sadhana*) is defined as a systematic quest for worldly prosperity, empowerment, and final liberation by esoteric means« (Brooks 1990: 48; vgl. auch Brooks 1990: 69 und 87).

Als Gegenleistung für Macht und Reichtum, die sich der Tantrika von den Göttern erhofft, bringt er seine Sexualität in den rituellen Prozess mit ein. Allerdings gibt es in diesem Punkt beträchtliche Unterschiede: Im *buddhistisch* inspirierten Tantrismus wird die Emission des Samens im Sinne einer Schwächung der Lebensenergie vermieden, um diese Energie umzuwandeln und für spirituelle Zwecke zu nutzen; im *hinduistisch* inspirierten Tantrismus wird dagegen der Samen, der mit *Amertha* im Sinne eines lebensspendenden Elixiers assoziiert wird, als Libation in den rituellen Prozess investiert. In jedem Fall ist die sexuelle Vereinigung mit dem Partner bzw. der Partnerin eine sakrale Handlung, die darauf zielt, sich dem Göttlichen mimetisch anzugleichen und ebenfalls mächtig, einflussreich und wohlhabend zu werden.

Ritual seks als tantrisches Fragment

Rückt man die angesprochenen *key features*, die den Tantrismus kennzeichnen, in Beziehung zu den rituellen Praktiken im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java, treten Parallelen unübersehbar zutage: In beiden Fällen ist der Sexualakt in einen rituellen Kontext eingebunden; er ist zugleich transgressiv, insofern er mit einem illegitimen Partner vollzogen wird bzw. vollzogen werden kann; er erfolgt im Hinblick auf eine mimetische Angleichung an ein beispielgebendes Liebespaar¹³; und es geht dabei nicht zuletzt darum, Macht und Reichtum zu erlangen.

13 Die beispielgebenden Liebespaare sind im tantrischen Kontext Shiva und Shakti bzw. Krishna und Radha, im javanischen Kontext sind es Senopati und Ratu Kidul bzw. Samudro und Ontrowulan. Die mimetische Angleichung an diese Liebespaare erfolgt im Hinblick darauf, ebenfalls mächtig und reich zu werden. Und das Mittel der Angleichung ist stets der rituell vollzogene Sexualakt.

Diese Parallelen lassen *Ritual seks* als ein »tantrisches Fragment« (Boon 1990: 158) erscheinen: Tantrisch sind diese Praktiken aufgrund der angesprochenen Parallelen, und ein Fragment sind sie insofern, als sie in kein übergeordnetes religiöses System (mehr) eingebunden sind, wie es auf dem indischen Subkontinent der Fall ist und auf Java bzw. Bali (vielleicht) einmal der Fall war. Ja, der Begriff Tantrismus selbst ist (heute) auf Java und Bali so gut wie unbekannt.

In *Ritual seks* ein »tantrisches Fragment« (Boon) oder »kulturelles Überbleibsel« (Tylor) zu sehen impliziert nun keineswegs, auch die These zu vertreten, dass diese Praktiken seit den Tagen von König Kertanegara virulent geblieben wären. Es gibt vielmehr Indizien dafür, dass es sich um vergleichsweise rezente Ritualpraktiken handelt. Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Gunung Kemukus in der achten Generation, vertritt die Auffassung, dass *Ritual seks* an diesem Pilgerort erst seit den 1970er Jahren praktiziert wird, und die lokale Presse zitiert ihn mit den Worten: »Zur Zeit meines Großvaters gab es eine solche Tradition noch nicht« (Solopos vom 14. Februar 2022; vgl. auch Gottowik 2023: 269).

Abbildung 7: Prozession im Rahmen der Feierlichkeiten zum islamischen Neujahr (*Satu Suro*) am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Diese Aussage würde auch erklären, warum Ethnologen (von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen) von diesen vergleichsweise rezenten Ritualpraktiken bislang kaum Notiz genommen haben.¹⁴ Und ein weiterer Grund für dieses Desiderat ist sicherlich auch darin zu sehen, dass die beiden angeführten Pilgerorte *auf den ersten Blick* von kommerzieller Prostitution überlagert zu sein scheinen, was offenkundig einige Kollegen davon abgehalten hat, sich näher mit den dortigen Ritualpraktiken zu beschäftigen (vgl. z.B. Wessing 1997: 342, Fn. 38).

An dieser Stelle wird dagegen davon ausgegangen, dass sich auf Java tantrische Anschauungen subkutan erhalten haben und periodisch aktualisiert werden. Zu diesen Anschauungen gehört, sich dem Sakralen im Sexualakt annähern zu können, und damit korrespondierende Ritualpraktiken werden ab den 1970er Jahren revitalisiert. Auslöser für dieses Phänomen ist der Ausbau des lokalen Pilgerwesens, der genau zu dieser Zeit unter Suharto (r.1966-1998) einsetzt, und zwar mit der Intention einer Förderung lokaler islamischer Werte und einer Zurückdrängung des politischen Islam. Ab den 1980er Jahren kommt als ein zweiter Auslöser die zunehmend sexualfeindliche Politik der Republik Indonesien hinzu, die mit einer Verdrängung jeder Andeutung von Sexualität aus dem öffentlichen Raum einhergeht.¹⁵ Unter diesen Bedingungen – so die These – boten sich die angesprochenen Pilgerorte als eine der wenigen Freiräume für (außereheliche) sexuelle Betätigungen an, konnten sie doch im Gegensatz zu Rotlichtvierteln wie zum Beispiel dem legendären Dolly in Surabaya nicht einfach geschlossen werden. Von daher führten beide Entwicklungen (Ausbau des Pilgerwesens und zunehmende Sexualfeindlichkeit) zu einem Anwachsen der Pilgerzahlen und letztlich auch dazu, dass die subkutan überdauerte Vorstellung, sich mit Sexualkontakten dem Göttlichen annähern zu können, im Kontext islamischer Heiligenverehrung aktualisiert wurde und vor allem um die Jahrtausendwende eine bislang ungekannte Konjunktur mit 10.000 bis 12.000 Pilgern an *Malam Jumat Pon* erfuhr.

Gleichwohl stellt sich die Frage, aus welchen Gründen sich Pilger auf den Weg machen, sakrale Orte wie das Heiligtum in Parang Kusumo oder das Grabmal am Gunung Kemukus aufzusuchen. Warum unterziehen sie sich rituellen Praktiken wie *Ritual seks*? Welche körperlichen Erfahrungen sammeln sie im Vollzug dieses Rituals – und zu guter Letzt: Wie wirken sich diese Erfahrungen auf ihre religiösen Überzeugungen und alltagsweltlichen Anschauungen aus?

Von Leid, Lust und Liebe

Im Hinblick auf die körperlichen Erfahrungen, die Pilger im Rahmen einer Wallfahrt nach Parang Kusumo bzw. an den Gunung Kemukus sammeln, soll im Folgenden nicht

14 Fuhrmann (2000) hat ein Kapitel seiner Dissertation dem Pilgerort Gunung Kemukus gewidmet; die einzige *vergleichende* ethnographische Untersuchung zum Thema haben bislang Smith/Woodward (2016) vorgelegt.

15 Den vorläufigen Höhepunkt dieser Entwicklung markiert das Anfang 2026 in Kraft getretene neue Strafgesetzbuch, das außerehelichen Geschlechtsverkehr unter Strafe stellt.

nur auf unsere eigenen ethnographischen Recherchen an den beiden genannten zentraljavanischen Pilgerorten zurückgegriffen werden, sondern auch auf die Recherchen von Journalisten, die ebenfalls vor Ort waren und ihre Eindrücke in Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, Reportagen und Dokumentarfilmen festgehalten haben.¹⁶

Abbildung 8: Der Juru Kunci Hasto Pratomo (dritte Reihe, hinter den jungen Frauen) im Rahmen der Feierlichkeiten zum islamischen Neujahr (Satu Suro) am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Im Einzelnen geht es um folgende Beiträge: »For the Love of God« von Zamira Loebis (2000), tätig für *TIME Asia*; »Where Sex with a Stranger Brings Good Luck« von Abigail Haworth (2004), tätig für *Marie Claire (US Edition)*; »The Swingers' Guide to Islam« von Aubrey Belford (2012), tätig u. a. für *Agence France-Presse*; und »Sex Mountain« von Patrick Abboud (2014), tätig für *Special Broadcasting Service/SBS One*, einem australischen Sender.

Alle angeführten Journalisten beziehen sich in ihren Beiträgen ausschließlich auf den Pilgerort Gunung Kemukus, der zweifellos der bekannteste Ort für *Ritual seks* in Indonesien ist, auch wenn sich die rituellen Praktiken – wie oben bereits ausgeführt – von den Praktiken in Parang Kusumo kaum unterscheiden (vgl. auch Smith/Woodward 2016). Nur in einem Punkt weist Gunung Kemukus eine Besonderheit auf, die sich auch nicht von den lokalen Legenden herleiten lässt, sondern ausschließlich auf den empirischen Erfahrungen der Pilger beruht: Beide Ritualpartner müssen sich auf *einen* gemeinsamen Wunsch verständigen, und wenn es ihnen gelingt, das Ritual an *sieben* aufeinander folgenden *Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon* zu vollziehen, wird dieser Wunsch mit größter

16 Die Ergebnisse unserer eigenen Recherchen sind in Gottowik (2023) dokumentiert.

Wahrscheinlichkeit auch erfüllt. Also versuchen die Pilger, einen Partner zu finden, der ebenfalls an die Wirksamkeit des Rituals glaubt, um sich mit ihm oder ihr sieben Mal innerhalb eines Zeitraums von 210 Tagen zu einem Rendezvous am Gunung Kemukus zu verabreden bzw. – um es anders zu formulieren – den Kontakt mit Prostituierten zu vermeiden, die lediglich kommerzielle Interessen verfolgen und hinsichtlich der angesprochenen Rendezvous als chronisch unzuverlässig gelten.

Bei synoptischer Betrachtung der oben angeführten journalistischen Quellen (drei Artikel und ein Film) ergibt sich nun folgendes Bild:¹⁷ Die Pilger, die die vier Journalisten als Gesprächspartner anführen, weisen eine Altersspanne zwischen 25 Jahren und Mitte 60 auf; die meisten Pilger kommen aus der näheren Umgebung, doch einige legen 200 bis 300 Kilometer zurück bzw. nehmen bis zu vier Stunden Anfahrt in Kauf, um an den Gunung Kemukus zu gelangen. Sie kommen alle (!) vom unteren Ende der sozialen Hierarchie, d.h. sie arbeiten als »bus drivers, rice farmers, market stall traders and the like«. Viele der Pilger sind verwitwet, und diejenigen Pilger, die verheiratet sind, reisen manchmal mit, zumeist jedoch ohne Wissen oder Zustimmung des Ehepartners an – entweder alleine oder in Begleitung guter Freunde. Überproportional vertreten sind Pilger, die als »small-scale trader« ihre ins Stocken geratenen Geschäfte mit einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus wiederbeleben wollen, und es gibt kaum einen Pilger, der nicht auf den – sich langsam und vorsichtig abzeichnenden – Erfolg seiner bzw. ihrer Bemühungen verwies.

Andere Gründe, um an den Gunung Kemukus zu pilgern, sind Eheprobleme und Familienkonflikte, Geldsorgen, der Wunsch nach einer guten Ernte, einem eigenen Haus, einem Partner oder einem Kind, Sorge um die eigene Gesundheit oder die Gesundheit naher Angehöriger, die Suche nach einem Arbeitsplatz für sich oder einen Ausbildungsplatz für Familienmitglieder, ein Bedürfnis nach Spiritualität und die Sorge, einen einflussreichen Heiligen zu vernachlässigen.¹⁸

Dass die hier als Referenz angeführten Journalisten auf das körperliche Erleben der Pilger eingingen, bleibt die Ausnahme – was insofern nachvollziehbar ist, als es auch unseren Erfahrungen vor Ort zufolge schwierig bis problematisch ist, hier miteinander ins Gespräch zu kommen. Die Standardantwort auf Fragen nach dem körperlichen Erleben einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus lautet: Probiere es doch selbst aus, dann wirst Du schon sehen! – was, wie betont werden darf, aufgrund der eingangs angesprochenen kulturellen Vermittlung solche Erfahrungen auch keine Lösung dargestellt hätte. Denn was ein westlicher Ethnograph im Rahmen einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus erfährt, taugt nicht als Maßstab für das Erleben muslimischer Pilger auf Java.

Trotz oder gerade wegen dieser Schwierigkeiten sind zwei Statements aufschlussreich, die die Journalisten Haworth (2004) und Belford (2012) von eben diesen Pilgern

17 Es werden hier nur diejenigen Informationen und Details angesprochen, die sich mit unseren eigenen ethnographischen Recherchen vor Ort decken; offenkundige Missverständnisse, z.B. in Bezug auf das Alter des Rituals, bleiben dagegen ausgespart. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Quellen, vgl. auch Gottowik (2023: 220–229).

18 Die letzten beiden Punkte, die Motive für eine Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus benennen, sind nicht den genannten journalistischen Quellen entnommen, sondern resultieren aus den Gesprächen, die wir selbst im Rahmen unserer ethnographischen Forschung vor Ort geführt haben (vgl. dazu auch Gottowik 2023: 212–216).

übermitteln: Da ist zunächst Isnaini, eine 27jährige Frau, verheiratet mit einem Bauarbeiter und Mutter eines 10jährigen Sohns, die den Gunung Kemukus aus Sorge um ihre kranke Mutter besucht. Ihr Plan ist, das eigene Geschäft (»a street food stall«) mit dem Segen des verehrten Heiligen zu beleben, um Ärzte bezahlen und Medikamente kaufen zu können. Deshalb trifft sie sich mit einem (namenlos bleibenden) Schullehrer, der sich seinerseits vom Besuch des Gunung Kemukus genug Geld erhofft, um seiner Frau ein neues Haus kaufen zu können. Die beiden haben sich bereits fünfmal getroffen, und heute (es ist *Malam Jumat Pon*) soll es das sechste Mal werden.

Isnaini erzählt, wie sie sich vor Ort kennengelernt haben und auch von ihren anfänglichen Befürchtungen, an einen Partner zu geraten, der es mit dem Ritual nicht richtig ernst meint. Doch nach einem längeren Gespräch, die Rede ist von einer Stunde, ist Isnaini davon überzeugt, ihrem Schullehrer trauen zu können.

Isnaini ist vor ihrem Partner vor Ort eingetroffen. Sie ersteht zunächst Rosenblüten und Räucherstäbchen, bevor sie das Grabgebäude betritt. Dort trifft sie auf einen *Juru Kunci* (»the caretaker of the grave complex«), der den Kontakt zum verehrten Heiligen herstellt. Isnaini spricht ein stilles Gebet und übermittelt ihren Wunsch, um sich dann mit ihrem Partner, wie vereinbart, vor einem der kleinen Gebäude zu treffen, die seit den 1980er Jahren längs des Wegs hinauf zum Grabmal entstanden sind und stundenweise Zimmer für wenig Geld vermieten. Noch bevor Isnaini das Gebäude betritt, wird sie mit den Worten zitiert: »I don't find the teacher attractive, but he's not too ugly, either. I think of the sex like an unpleasant medical examination« (Haworth 2004).

Das Zimmer, in dem sie das Ritual vollziehen, ist nur mit einem schmalen Bett und einer schwachen Glühbirne ausgestattet, die an einem zerfransten Kabel von der Decke hängt. Isnaini möchte den Sex gerne schnell hinter sich bringen (»She likes to get the sex over with quickly«), und der Lehrer tut ihr den Gefallen (»the teacher, who always uses a condom, obliges«): »It's usually all over in about five to 10 minutes« (Haworth 2004).

Ob es Isnaini gelungen ist, ihren Partner noch ein siebtes Mal zu treffen und damit das Ritual zu komplettieren, ist nicht überliefert. Jedenfalls glaubt sie schon jetzt, leichte gesundheitliche Verbesserungen bei ihrer Mutter ausmachen zu können.

Die zweite Reportage berichtet von Sarimah, einer unteretzten 63jährigen Frau, Mutter zweier Töchter und Witwe, die auf dem Markt in Solo (Surakarta) einen Suppenstand unterhält. Wenn die Geschäfte nicht gut laufen, unternimmt sie eine Pilgerfahrt: »(...) she powders her face, applies a shock of red lipstick, slips on a headscarf, and makes the hour-long journey to Gunung Kemukus« (Belford 2012).

Sarimah trifft bei Sonnenuntergang am Pilgerort ein und steigt zunächst die steinernen Treppen hinauf zum Grabgebäude, das über dem gemeinsamen Grab von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan errichtet wurde. Sie betritt den engen Innenraum und bestreut das Grab mit Blumen, die sie vor Ort erstanden hat, um sich dann direkt an den Heiligen zu wenden: »She kneels down, raises her hands in supplication and mutters to herself *surahs* from the holy Quran« (Bedford 2012).

Abbildung 9: Treppenaufgang zum Grabmal des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2019

Nachdem sie dem verehrten Heiligen auf diese Weise die Referenz erwiesen hat, tritt sie vor das Grabgebäude, wo sie darauf hofft, den nächsten Teil des Rituals umsetzen zu können: »It's just before *maghrib*, the fourth of the five daily prayers required of all Muslims. It's time to find a stranger – and have sex with them« (Bedford 2012).

Bislang musste sich Sarimah stets einen neuen Partner suchen, wenn sie sich dazu entschieden hatte, an den Gunung Kemukus zu pilgern. Die Männer, die sie kennenlernt, stecken ihr zumeist etwas Geld zu, das sie dankend annimmt, ohne darum gebeten zu haben. Diesmal ist sie, wie der Leser noch erfährt, mit drei Freundinnen angereist, alles Frauen in ihrem Alter, mit denen sie gegen zwei Uhr morgens die Heimreise antreten wird.

Doch zunächst heißt es, einen Ritualpartner zu finden. Sarimahs Wahl fällt auf Wagiyo, Mitte 60, ein Reisbauer aus Purwodadi, einer Stadt, nicht allzu weit vom Gunung Kemukus entfernt. Er ist bereits seit mehreren Jahren verwitwet, und da seine Reis- und Bohnenhandlung, die er gemeinsam mit Familie und Freunden aufgebaut hat, Konkurs gegangen ist, hofft er jetzt, sein Glück am Gunung Kemukus zu finden.

Nachdem Wagiyo zwei Prostituierten einen Korb gegeben hat, trifft er auf Samirah, und sie werden sich rasch einig. Sie vollziehen das Ritual in einem der zahlreichen Stundenhôtels, die in den letzten Jahren an diesem Pilgerort entstanden sind. Danach steckt Wagiyo ihr etwas Geld zu und lädt sie ein, mit ihm eine Tasse Tee zu trinken.

Offenkundig hat sich Wagiyo ein wenig in Samirah verliebt (»he seems a litte smitten«), jedenfalls bietet er ihr an, zu ihm zu ziehen und mit ihm auf seinem Hof zu leben. Samirah zögert, da sie Zweifel hegt, ob seine Frau tatsächlich gestorben ist. Und sie befürchtet handfeste Auseinandersetzungen, sollte sie ihr jemals begegnen.

Ob sich Samirah und Wagiyo in 35 Tagen erneut am Gunung Kemukus treffen, bleibt offen. An Wagiyo scheint es jedenfalls nicht zu liegen, wenn er im Hinblick auf ein solches Treffen betont: »*Insha'Allah*. It all depends if God wills it (...) and if Sarimah is keen to meet again, too« (Bedford 2012).¹⁹

Die beiden Reportagen sprechen körperliche Erfahrungen an, die mit Leid über Lust bis Liebe mögliche Eckpunkte körperlichen Erlebens berühren. Sie mögen literarischen Bearbeitungen unterworfen worden sein – was sie als Quelle jedoch keineswegs entwertet, unterliegen doch auch ethnographische Beschreibungen solchen Bearbeitungen, die lediglich anderen literarischen Konventionen folgen; das Stichwort wäre hier: ethnographischer Realismus (vgl. Gottowik 1997: 174–204). Jedenfalls stehen die Kernaussagen, die in diesen Reportagen bezüglich der Pilger, ihren Motiven und ihrem Erleben getroffen werden, in Übereinstimmung mit unseren eigenen Recherchen (vgl. Gottowik 2023: 210–220). Und so drängt sich die Frage auf, warum eine Religion wie *Agama Kejawan* ihren Gefolgsleuten eine körperliche Erfahrung wie *Ritual seks* abverlangt. Die Interpretation dieser Erfahrung erfolgt, wie eingangs angesprochen, vor dem Hintergrund eines *gemeinsamen* soziokulturellen Rahmens und erscheint dennoch in starkem Maße von lebensgeschichtlichen Besonderheiten geprägt, insofern diese Erfahrung *individuell* stark variiert mal als leidvoll, mal als lustvoll verarbeitet wird. Doch worin besteht der Mehrwert solch divergierender Körpererfahrungen für eine Religion?

Emotionen in der rituellen Praxis

Alle Religionen sind darauf ausgelegt, intensive Gefühle auf Seiten ihrer Anhänger heraufzubeschwören. Das geschieht in erster Linie über die rituelle Praxis, die Raum und Gelegenheit für emotionale Erfahrungen bietet (vgl. Lüddeckens 2006: 563). Dabei decken die Religionen die gesamte Palette des emotionalen Erlebens ab, die von Askese über Ekstase und Trance bis Exzess reichen kann, und aktivieren dabei endogene Opio-

19 Tatsächlich gilt Samudro, also der am Gunung Kemukus verehrte Heilige, als ein großer Kuppler, insofern er bereits unzählige Paare dauerhaft zusammengebracht haben soll.

ide, die es den rituellen Akteuren erlauben, selbst extreme Körpererfahrungen auf sich zu nehmen.

Die Gefühle, die am Gunung Kemukus im rituellen Kontext heraufbeschworen werden, haben nichts mit Ekstase und Rausch zu tun, sondern changieren – wie die beiden oben angeführten Fallbeispiele verdeutlichen sollten – zwischen Leid und Last auf der einen Seite und Lust und Liebe auf der anderen, und der Auslöser für dieses Erleben ist der rituell vollzogene Sexualakt. Die Pilger verhalten sich hier mimetisch zu sakralisierten Liebespaaren, von denen die lokalen Legenden berichten. Und da diese Liebespaare sexuelle Beziehungen mit Personen eingegangen sind, die keine legitimen Partner waren, suchen sich die Pilger ebenfalls Partner, die als verbotene Partner zu bezeichnen wären, d.h. Personen, mit denen sie nicht verheiratet sind. Doch warum setzen sich die Pilger solchen körperlichen Erfahrungen aus, die – wie anhand der Fallbeispiele deutlich geworden ist – mal leidvoll, mal lustvoll verarbeitet werden? Warum muss das Ritual mit einer Person vollzogen werden, die kein legitimer Partner ist? Und warum kommt der eigene Ehemann oder die eigene Ehefrau für *Ritual seks* nicht infrage?

Idealerweise ist die erste Begegnung zwischen den beiden Partnern eine Begegnung zwischen Fremden, d.h. sie sind sich vorher nie begegnet, sondern lernen sich erst am Pilgerort kennen. Im Vordergrund steht bei *Ritual seks* von daher auch weniger die Person, als vielmehr das Ereignis: »People go to Kemukus prepared to ›love‹ a total stranger – to worship the idea of love itself as separate from any identification of the actual sexual partner (...)« (Levenda 2011: 270).

Diese Konstellation, Sex mit einem Fremden, ist auch von anderen Kontexten her bekannt. Zu verweisen wäre hier etwa auf die mythischen Erzählungen von Adonis und Aphrodite (Aphrodite Pandemos), die ihren rituellen Ausdruck in antiken Kulte gefunden haben, bei denen sich Jungfrauen *fremden* Männern hingeben (vgl. Mannhardt 1963 [1875]: 283–285). Auch in diesem Fall ist ein mimetisches Moment von zentraler Bedeutung: »Die ihre Keuschheit opfernden Frauen ahmten das Beispiel der Aphrodite selber nach, welche mit dem wiederkehrenden Adonis sich aufs neue vermählt. Sie handelten als Abbilder, Stellvertreterinnen, Vervielfältigungen der Göttin« (Mannhardt 1963 [1875]: 284).

Im Verhalten dieser Frauen kommt ein religiöser Gedanke symbolisch zum Ausdruck, der letztlich darin besteht, sich durch gleiche Handlungen der verehrten Göttin anzugleichen, d.h. sich mimetisch etwas von ihrer Macht und Ausstrahlung anzueignen. Mit einer gewissen Logik kann dieser Gedanke auch auf den männlichen Partner übertragen werden: »Stellte aber jedes Weib die Göttin dar, so der Fremde, der erschien und ihre Liebe genoss, folgerichtig den unkenntlich aus der Fremde, dem Totenlande kommenden Adonis« (Mannhardt 1963 [1875]: 285). Der Kult der Aphrodite, der Sex mit einem Fremden vorsah, war demnach kein Ausdruck profaner Promiskuität, sondern eine mimetische Angleichung an ein beispielgebendes Liebespaar und in diesem Sinne eine sakramentale Handlung.

Die Konstellation, hier umschrieben als »Sex mit einem Fremden«, ist auch von den ersten überseeischen Begegnungen zwischen europäischen Seefahrern und der indigenen Bevölkerung insbesondere Polynesiens (Tahiti, Samoa, Tonga, Cook-Inseln, Hawaii etc.) bekannt. Jenseits aller fachinternen Kontroversen über die Qualität dieser »first encounters« ist unbenommen, dass aufgrund einer von lokalen Mythen gespeisten

Geschichtserwartung fremde Männer wie Kapitän Cook als Götter oder Halbgötter wahrgenommen wurden (vgl. z.B. Sahlins 1986: 32–42). Sich diesen Männern hinzugeben, was fälschlich als Gastprostitution bezeichnet wurde und eher die Benennung »sexual hospitality« oder »wife lending« verdient hätte, wurde im Sinne eines theogamen Aktes vollzogen, der darauf zielte, sich mehr Macht zu sichern und mächtige Nachkommen zu erzeugen (vgl. Tcherkézoff 2009: 114).

Die hier angeführten Beispiele aus der Antike und dem Entdeckungszeitalter verbindet eine Gemeinsamkeit: Die Akteure gingen in beiden Fällen davon aus, dass der Fremde nicht zufällig des Weges kam, sondern von den Göttern gesandt wurde, wenn nicht sogar selbst göttlichen Ursprungs war – denn wie heißt es so schön: »for chance is the servant of the gods« (Hartland 1914: 288).

Für den Gunung Kemukus indizieren die hier aufgezeigten Parallelen, dass *Ritual seks* nicht nur zu einer *sakralen* Zeit und an einem *sakralen* Ort vollzogen wird, sondern idealerweise auch mit einer *sakralen* Person. Eine solche Person ist *potentiell* der Fremde – keinesfalls jedoch der vertraute Ehepartner.

Gleichwohl bleibt der Sexualakt, insofern er nicht mit dem Ehepartner als dem einzig legitimen Partner vollzogen wird, eine transgressive Handlung. Diese Handlung muss zudem mit einer Person des *anderen* Geschlechts vollzogen werden – was auch für den Tantrismus als einer möglichen Quelle der hier angesprochenen rituellen Praktiken gilt. Diese Beschränkung auf heterosexuelle Kontakte mag insofern überraschen, als in traditionellen tantrischen Texten »keinerlei moralische Verurteilung gleichgeschlechtlicher Liebe« zu finden ist (vgl. Anand 1990: 25). Doch gerade weil sie diese Verurteilung nicht erfährt, ist sie für einen *transgressiven* Akt untauglich. Eine solche Verurteilung erfährt sie *traditionell* auch nicht auf Java und Bali; entsprechende Praktiken werden hier vielmehr mit »bermain« (spielen) oder »bermain-main« (herumspielen) umschrieben – also mit einem Verhalten gleichgesetzt, dem keine größere Beachtung geschenkt werden muss, da es mit keinen ernstzunehmenden Konsequenzen wie zum Beispiel einer ungewollten Schwangerschaft einhergeht.

Auch Bateson und Mead haben den Balinesen »ein im Grunde eher ungezwungenes Verhältnis zu Homosexualität« attestiert und betont, dass sie bei ihnen nicht als ein Vergehen gilt, das »jemand von der Ausübung seiner religiösen oder zivilen Privilegien disqualifiziert hätte« (Neidhöfer 2021: 257).²⁰ Ja, bis in die jüngste Vergangenheit hinein war man auf Bali davon überzeugt, dass die Homosexualität erst mit den Holländern auf diese Insel gelangt sei – was insofern richtig ist, als die Balinesen bis dahin weder den Begriff (*Homoseksualitas*) noch einen entsprechenden juristischen Tatbestand (Unzucht) kannten.

Doch was man nicht kennt oder nicht weiter beachtet, kann auch keinen transgressiven Charakter annehmen. Es bedarf des Verbots, um es übertreten zu können, und ein solches Verbot gibt es auf Java und Bali weder für den gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr und für den ehelichen schon gar nicht. Ganz anders verhält es sich dagegen mit einem Partner des anderen Geschlechts, mit dem man nicht verheiratet ist – z.B. mit

20 Die hier zitierten Ausführungen des Historikers Thilo Neidhöfer (2021) basieren auf der Auswertung der unveröffentlichten »Mead Papers« (N 30/2), die nur in der Library of Congress, Washington, D.C. eingesehen werden können.

der Frau eines Anderen. Sie gilt nicht nur im linkshändigen Tantrismus, sondern auch im Kontext von *Ritual seks* als *the perfect match*.

Der Körper als Opfergabe

Sex mit dem eigenen Ehepartner kann für sich nicht den Charakter einer Opfergabe beanspruchen und Sex mit einer gleichgeschlechtlichen Person nicht den Charakter einer transgressiven Handlung – zumindest nicht auf Java und Bali. Eine transgressive Handlung und zugleich eine Opfergabe zu sein macht gleichwohl den Kern von *Ritual seks* aus. Eine solche Aussage mag für eine rituelle Praxis, die im Umfeld des Islam angesiedelt ist, auf den ersten Blick überraschen, insofern diese global aufgestellte Religion auf einem umfassenden Regelwerk für ein gottgefälliges Leben basiert und zudem weitgehend ohne Opfergaben auskommt.

Im Grunde gibt es nur eine einzige *allgemein* anerkannte Opfergabe im Islam, und die erfolgt an *Eid al-Adha* bzw. *Hari Raya Kurban*. An diesem Tag, dem sogenannten Opferfest, wird an den Propheten Ibrahim (Abraham) und seine Bereitschaft erinnert, den eigenen Sohn Ismael als Ausdruck seiner absoluten Hingabe an Allah zu opfern. Dieses Fest bildet den Abschluss der Pilgerfahrt nach Mekka (*Hadsch*), und sein Höhepunkt besteht darin, einen Hammel oder ein Schaf oder ein anderes Tier als rituelles Opfer zu schlachten, um das Fleisch mit Verwandten, Freunden und Bedürftigen zu teilen.

Ob es sich hierbei tatsächlich um eine Opfergabe handelt oder doch eher um eine mimetische Handlung, in deren Verlauf die rituellen Akteure dem Beispiel Ibrahims folgen und ein Tier anstelle des eigenen Sohns töten, mag dahingestellt bleiben. Doch selbst wenn diese Handlung eine Opferhandlung sein sollte, bleibt festzuhalten, dass andere Opferhandlungen im Islam zwar nicht unbekannt sind, doch gleichwohl intern teils abgelehnt, teils heftig bekämpft werden.

Diese Ablehnung trifft auch die auf Java äußerst beliebten Opfergaben in Form von Blumen und Blüten (*kembang telon*), wie auch das Entzünden von Weihrauch oder Räucherstäbchen, deren aufsteigender Rauch die Essenz der Opfergaben zu den Jenseitsmächten tragen soll. Das alles sind Opferhandlungen, die auch am Gunung Kemukus und anderen zentraljavanischen Pilgerorten zu beobachten sind und den lokalen Islam (*Folk Islam*) kennzeichnen, doch von Reformern wie Orthodoxen gleichermaßen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen abgelehnt werden. Von daher verweist das sukzessive Verschwinden der genannten Opfergaben im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf die voranschreitende Islamisierung Indonesiens – die angesichts der Konjunktur, die lokale Pilgerfahrten zu den Gräbern *heterodoxer* Heiliger in der jüngsten Vergangenheit erfahren haben, alles andere als linear erfolgt.²¹ Gleichwohl gehört auch *Ritual seks* zu den Ausdruckformen lokaler religiöser Anschauungen und Praktiken, die in den letzten Jahren immer stärker unter Druck geraten sind.

Eine ganz andere Akzeptanz erfahren Opfergaben dagegen im Hinduismus. Hier ist jedes Ritual eine Opferhandlung: »In fact, the idea of sacrifice (*yajna*) being at the base

21 Vgl. Quinn 2019; für den komplexen Prozess der Islamisierung Indonesiens, vgl. Gottowik 2023: 154–190.

of every religious act has remained focal in Hinduism (...). Nothing is held back, ever so dear and important« (Bharati 1965: 266). Dabei wird zwischen externen und internen Opfergaben (*yaga*) unterschieden: Externe Opfergaben umfassen materielle Substanzen wie Wasser, Feuer etc. und im tantrischen Kontext auch Fleisch, Wein etc. Unter internen Opfergaben wird dagegen die Rezitation von Mantras etc. verstanden (vgl. Brooks 1990: 50). Für den javanischen und balinesischen Kontext wäre diese Gegenüberstellung dahingehend zu ergänzen, dass im Grunde alles, was einen persönlichen Wert besitzt, als externe Opfergabe dienen kann, und im Kontext der oben angesprochenen *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo reichen diese Opfergaben von erlesenen Stoffen über Hühner und Enten bishin zu Gemüse und Obst. Weitere Opfergaben, die gewissermaßen in die Rubrik der internen Opfergaben fallen, sind Meditation und Fasten (*tapa*), deren Bedeutung für lokale Glaubensformen auf Java und Bali kaum überbewertet werden kann.

Abbildung 10: Opfergaben für Ratu Kidul im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Eine Opfergabe, die unter die Rubrik der internen Opfergaben fällt, wäre auch die Askese. Die Askese im Sinne eines bewussten Verzichts auf materielle Annehmlichkeiten und sinnliche Genüsse ist mit Enthaltung bzw. Entbehrung verbunden und von daher eine Opferhandlung. Das externe Opfer wird hier durch das interne Opfer ersetzt, d.h. in der Askese opfert sich der Asket gewissermaßen selbst: »Askese ist Selbstopfer« (Michaels 1998: 354).

Dieses Selbstopfer geht mit körperlichen Erfahrungen einher, die dem Asketen schmerzlich sind (vgl. Durkheim 1984 [1912]: 428). Damit verbunden ist die Überzeugung, dass »der Schmerz eine heiligende Wirkung hat«, die sich nicht zuletzt darin

äußert, dass er »außerordentliche Kräfte freimacht« (Durkheim 1984 [1912] 427). Der Asket, der den Schmerz sucht, bezähmt zugleich seine Natur, da er das Gegenteil von dem tut, was sie ihm nahelegt. Von daher ist der Schmerz ein Zeichen dafür, dass gewisse Bindungen, die den Asketen an die profane Welt ketten, gebrochen sind. Der Schmerz ist hier »ein Instrument der Befreiung« (Durkheim 1984 [1912]: 427).

Ähnliches gilt auch für die Lust als dem Antonym von Schmerz und Leid. Leid und Lust sind bei genauerer Betrachtung jedoch eng miteinander verbunden und verschmelzen in bestimmten Bereichen körperlicher Erfahrung, zu denen auch die Sexualität gehört. Sich dieser Erfahrung von Leid und Lust im rituellen Kontext bewusst auszusetzen heißt nicht zuletzt, den eigenen Körper als Opfergabe aufzubieten.

Im Fall von *Ritual seks* wird nicht der ganze Körper in den rituellen Prozess investiert und als Opfergabe aufgeboten, sondern – eng damit verbunden – die eigene Sexualität, worin sicherlich die *persönlichste* aller Opfergaben zu sehen ist. Die eigene Sexualität wird hier zu einer Opfergabe, da sie nicht mit einer geliebten Person praktiziert wird, sondern mit einem Fremden; und eine solcherart praktizierte Sexualität ist transgressiv, da dieser Fremde zu den illegitimen Partnern für sexuelle Betätigungen zählt. Um diese transgressive Sexualität als Opfergabe entrichten zu können, müssen sich die rituellen Akteure beiderlei Geschlechts über ideelle Werte wie moralische Integrität, Treue, Eheversprechen, Keuschheit etc. hinwegsetzen, und indem sie das tun, investieren sie diese Werte im Sinne einer internen Opfergabe in den rituellen Prozess.

Da sich die rituellen Akteure über Werte hinwegsetzen, die in ihrer Gesellschaft fest verankert sind und die sie *in der Regel* auch selbst teilen, unterstreichen sie mit *Ritual seks* ihre Verbundenheit mit den verehrten Heiligen, die sich den Legenden zufolge ebenfalls normverletzend verhalten haben. Und mit ihrem Selbstopfer demonstrieren sie, dass ihnen die Beziehung zu diesen Heiligen wichtiger ist als die Beziehung selbst zu nahestehenden und geliebten Personen. Von daher indiziert *Ritual Seks*, dass – um mit Durkheim zu sprechen – gewisse Bindungen, die die rituellen Akteure an die profane Welt ketten, gebrochen sind. Nicht nur der erlittene Schmerz, sondern auch die transgressiv ausgelebte Lust (Sexualität) ist hier »ein Instrument der Befreiung«, insofern weltliche Bindungen temporär gebrochen werden, um eine größere Nähe zu den verehrten Heiligen herzustellen.

Mit ihrem Selbstopfer knüpfen die rituellen Akteure an das Prinzip der Reziprozität an, demzufolge eine Gabe mit einer Gegengabe zu beantworten ist. Die rituellen Akteure gehen mit ihrem Selbstopfer gewissermaßen in Vorleistung und erwarten, dass ihre Gabe in Form von Leid oder Lust (Sexualität) mit einem Gunsterweis erwidert wird. Dieser Gunsterweis ist im Kontext von *Ritual seks* weniger auf transzendente Ziele (*moksa*) ausgerichtet als vielmehr auf immanente bzw. pragmatische Ziele (*pesugihan*) wie zum Beispiel materieller Wohlstand, der hier – metonymisch – für den Wunsch nach einem sorgenfreien Leben in Gesundheit und Glück steht.

Abbildung 11: Illustration einer Webseite mit praktischen Anleitungen für Pesugihan



Quelle Foto © <https://raihkesuksesan77.blogspot.com> (Zugriff am 28. März 2026)

Im Gegensatz zur christlichen Tradition steht dieses Streben nach Wohlstand in keinem Widerspruch zur religiösen Grundüberzeugung in Hinduismus und Tantrismus, auch wenn den rituellen Akteuren verschiedentlich vorgeworfen wird, mit *Ritual seks* eben diese Überzeugungen zu korrumpieren (vgl. dazu Gottowik 2023: 269–270). Im Hinblick auf dieses Streben nach Wohlstand wäre eher folgendes zu betonen: »In popular Hinduism and Buddhism in Asia, Tantrism often has to do with getting success in every aspect of life. Sex and eroticism are part of this, but magical mystical powers are as well« (Velde 2018: 68; vgl. auch Brooks 1990: 69). Von einigen tantrischen Schulen wird »wordly prosperity« sogar an allererster Stelle genannt, wenn es um die Ziele ihrer rituellen Anstrengungen geht (vgl. z.B. Brooks 1990: 87).²² Und angestrebt wird dieses Ziel durch die Entrichtung eines Selbstopfers, zu dem neben Schmerz und Leid auch die Lust (Sexualität) gehören kann.

22 Oshu, hierzulande eher als Bhagwan und Begründer der gleichnamigen Sekte bekannt, verfügte bereits zu Lebzeiten über erheblichen Reichtum. Vor allem seine zahlreichen Rolls-Royce wurden von der hiesigen Bevölkerung als Widerspruch zur fernöstlichen Lehre verstanden, waren nach Überzeugung seiner Adepten jedoch lediglich das augenfällige Resultat seiner erfolgreichen rituellen Praktiken.

Von der Identität der Gegensätze

Ein Verständnis von *Ritual seks* als Selbstopfer, bei dem die rituellen Akteure ihren Körper respektive ihre Sexualität in den rituellen Prozess mit einbringen, unterstreicht noch einmal die Nähe dieser Praktiken zu hindu-tantrischen Traditionen. Weitere Aspekte, die auf eine solche Nähe hinweisen, sind das mimetische Moment, insofern sich die rituellen Akteure an beispielgebenden Liebespaaren orientieren, und der transgressive Charakter ihrer Praktiken, insofern nur illegitime Partner infrage kommen – das alles sind Eigenheiten, die auch den linkshändigen Tantrismus kennzeichnen. Und noch eine Gemeinsamkeit tritt zutage, wenn man das tantrische Axiom von der Identität der Gegensätze auf *Ritual seks* bezieht.

Asketizismus und Erotizismus gelten in der hindu-tantrischen Tradition als gleichrangige Wege der Erkenntnis, denn beide Praktiken, d.h. sowohl das Verbot sexueller Betätigung als auch die Verpflichtung darauf, zielen auf das Gleiche: Sie erlauben es den rituellen Akteuren, sich von sinnlichen Begierden und profanen Leidenschaften zu befreien. Doch mit der Betonung der Gleichrangigkeit von Askese und Exzess verschwindet auch »the polarity of pain and joy which, at the utmost end, become identical« (Schimmel 1997: 277).

Der Tantrismus betont das Prinzip der Nondualität (*advaya*), demzufolge nicht zuletzt auch die Unterscheidung von »pain and joy« auf einer Illusion oder Täuschung (*maya*) basiert. Die angesprochene Nondualität ist jedoch nicht durch kognitive Anstrengungen erkennbar, sondern nur durch persönliches Erleben erfahrbar. Letzteres geschieht, indem im rituellen Prozess Gegensätze vereint und Dualitäten transzendiert werden. Auf diese Weise wird »die paradoxe Erfahrung der Einheit« (*samarasa*) angestrebt (vgl. Eliade 1985 [1954]: 276–277). Und diese Erfahrung stellt sich im Tantrismus in der rituellen Praxis ein und nicht zuletzt im körperlichen Vollzug des Sexualaktes, bei dem geschlechtliche Dualitäten (punktuell) überwunden werden und körperliche Erfahrungen wie »pain and joy« lediglich als zwei Seiten einer Medaille gelten.

Schmerz und Leid sind ebenso wie Lust und Liebe starke Gefühle, die im Repertoire des emotionalen Erlebens zwar weit auseinanderliegen, im Lichte des Axioms von der Identität der Gegensätze jedoch zusammenrücken. Schließlich sind Schmerz und Lust »wenn nicht gleich, so doch vergleichbar« (Largier 2001: 11). Ihre Vergleichbarkeit beruht nicht zuletzt darauf, dass es sich bei ihnen um Gefühle handelt, die sich auf besondere Weise in das Gedächtnis der Betroffenen einschreiben. Ein französischer Denker hat es so formuliert: »Leiden vergeht, gelitten zu haben vergeht nie – souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais« (zit.n. Cancik 1978: 114). Gleiches gilt sicherlich auch für die Lust, insbesondere wenn es sich um eine körperliche Erfahrung handelt, die im rituellen Kontext gesammelt wurde. Insofern tragen Gefühle wie Leid und Lust dazu bei, Erfahrungen im rituellen Kontext dauerhaft zu erinnern.²³

Eine weitere Gemeinsamkeit von Leid und Lust besteht darin, dass sie an »die Grenze des Sagbaren« führen (Largier 2001: 10; vgl. auch Bräunlein 2010: 497). Denn unabhängig

23 Zu intensiven emotionalen Erfahrungen im Kontext ritueller Ereignisse und der Verankerung dieser Ereignisse im Gedächtnis der rituellen Akteure, vgl. auch Lüddeckens 2006: 558–561 und McGuire 2007: 190.

davon, ob *Ritual seks* als leid- oder lustvoll erfahren wird – was sich *allen* rituellen Akteuren mitteilt, ist das Unsagbare bzw. Unbeschreibbare dieser körperlichen Erfahrung.

Leid und Lust gelten zwar als »Sprache des Körpers« – doch es ist eine Sprache, die nur sehr begrenzt in Worte zu fassen ist. Denn bei der Körpersprache und dem Körperwissen, das mit ihr zum Ausdruck gelangt, handelt es sich um vorsprachliches bzw. nicht propositionales Wissen, d.h. um eine Form des Wissens, die nur sehr begrenzt in die Aussageform von Sätzen übertragen werden kann (vgl. Koch 2007: 279). Auch für die tantrische Ritualpraxis und *Ritual seks* gelten: Sie vermitteln mit Leid und Lust körperliche Erfahrungen, die sich weitgehend der Versprachlichung entziehen. Damit verbunden ist eine »Emphase des Vollzugs« (Lagier 2001: 11), geht es hier doch um Erfahrungen, die anders als im Vollzug des Rituals nicht zu haben sind.

Aus tantrischer Perspektive und im Lichte des Axioms von der Identität der Gegensätze spielt es auch keine Rolle, ob *Ritual seks* als lästig oder lustvoll erfahren wird bzw. ob »pain or pleasure« als körperliche Erfahrung dominiert, solange die rituelle Praxis mit Emotionen verbunden ist, die so intensiv sind, dass sie nicht uninterpretiert bleiben können. Da sich diese Emotionen (»the somatic experience of the sacred«) jedoch weitgehend einer Explikation im Medium der Sprache entziehen, öffnen sie einen Raum für spirituell-religiöse Ausdeutungen. Damit leisten körperliche Erfahrungen im rituellen Kontext, was sie im Sinne des religiösen Systems leisten sollen: Sie bestätigen die Notwendigkeit religiöser Anschauungen und die Effektivität ritueller Praktiken; da rituelle Praktiken spirituell-religiöse Anschauungen jedoch nicht nur bestätigen, sondern auch erzeugen, besitzen sie das Potential für Innovation und Transformation. Damit ist eine Ritualdynamik angesprochen, die religiöse Systeme als offen für Veränderungen beschreibt – insbesondere, wenn sie intensive körperliche Erfahrungen vermitteln.

Religion und Rationalisierung

Die Nähe von Leid und Lust, Schmerz und Freude zeigt sich auch am Beispiel der Pilgerfahrt. Sie ist zumeist mit Entbehrungen aller Art verbunden, doch als Resultat bringt sie häufig den sprichwörtlichen »fröhlichen Pilger« hervor, bei dem die körperlichen Anstrengungen in Freude und Ausgelassenheit, in ein kaum erklärbares Hochgefühl umschlagen. Die Pilger verweisen hier in der Regel auf die Nähe zu den Jenseitsmächten, die ein solches Hochgefühl auslösen, Neurologen bemühen dagegen eher nüchtern Endorphine, die der Körper als Reaktion auf Strapazen aller Art ausschüttet.

Dieses Hochgefühl bildet im rituellen Kontext keineswegs die Ausnahme, selbst wenn Religion und Vergnügen häufig als Widerspruch wahrgenommen werden: »Enjoyment in religion« – so die einschlägige Literatur – »is distrusted and often suppressed precisely because of its uncontrollable power« (Jespers 2018: XIII).

Besonders schwer zu kontrollieren sind Freude und Vergnügen, wenn sie in Euphorie und Ekstase umschlagen oder mit einem Rausch einhergehen. In der Ekstase befreit sich die Seele vom Geist – wie Ludwig Klages ausgeführt haben soll (vgl. Kretschmer 1978: 128). Und so wird die Ekstase häufig als gefährlich wahrgenommen, zumal sie nicht nur Orthodoxien und Hierarchien negiert, sondern sich auch der Kontrolle durch Autoritäten und Institutionen entzieht (vgl. Gladigow 1978: 40 und Halm 1978: 56).

Im Christentum geht die Skepsis gegenüber Ekstase und Rausch mit einer unübersehbaren Leibfeindlichkeit einher (vgl. Au 2007: 8–9). Es wird – ganz im Gegensatz zum Tantrismus – weniger auf intensive körperliche Erfahrungen im Umfeld von Askese, Ekstase, Exzess etc. gesetzt als vielmehr auf einen rationalen Zugang zum Glauben. Sowohl die Erkenntnis Gottes als auch die Verkündigung seiner Botschaft sind auf das Medium des gesprochenen oder geschriebenen Wortes ausgerichtet und damit auf die Vernunft reduziert (vgl. Sautermeister 2020: 13; vgl. auch Gerhards 2020: 120).

Moderne Buchreligionen wie das Christentum und der Islam setzen auf eine Rationalisierung des Glaubens, und das impliziert nicht zuletzt, dass die Bedeutung von elementaren Körpererfahrungen im rituellen Kontext zurückgedrängt wird. Zu beobachten ist nicht zuletzt auch in Indonesien eine Entkörperung und Entsexualisierung der rituellen Praktiken, die zugunsten eines rationalen Zugangs zu Religion erfolgt (vgl. auch Gottowik 2023: 293–302). Mit der Fixierung auf Wort und Schrift wird gleichwohl übersehen, dass auch das Unsagbare seine Berechtigung in den Religionen hat, und zwar in den rituellen Praktiken und den körperlichen Erfahrungen, die diese Praktiken vermitteln (vgl. auch Bräunlein 2010: 498). Demgegenüber geht die Modernisierung des Glaubens mit einer Privilegierung von Wort und Schrift sowie mit einer dualistischen Entgegensetzung von Geist und Körper einher, auf die der »somatic turn« in den Kulturwissenschaften nicht nur hinweist, sondern die er auch infrage stellt.

Literatur

Abboud, Patrick

2014: Sex Mountain. Special Broadcasting Service (SBS) One, 18. November 2014. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=HPFWENv52b8> (Zugriff am 25. März 2026)

Ammerman, Nancy T. (ed.)

2007: *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press

Anand, Margo

1990: *Tantra oder Die Kunst der sexuellen Ekstase*. München: Goldmann

Anderson, Benedict

1972: The Idea of Power in Javanese Culture. In: Holt (ed.) 1972: 1–69

Au, Christina aus der

2007: Einleitung. In: Au/Plüss (Hg.) 2007: 7–15

Au, Christina aus der/David Plüss (Hg.)

2007: *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft*. Zürich: TVZ, Theologischer Verlag

Banerji, S. C.

1992: *Tantra in Bengal: A Study of its Origin, Development and Significance*. Second Rev. Engl. Edition. New Delhi: Manohar

Bataille, George

1974: *Der heilige Eros (L'Erotisme)*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein

Baumgarten, Alexander Gottlieb

2007 [1750]: *Aesthetica*. Hamburg: Meiner

- Belford, Aubrey
2012: The Swingers' Guide to Islam. In: The Global Mail, Online Edition: 11. Oktober 2012: <https://de.scribd.com/document/129910902/The-Global-Mail-The-Swingers-Guide-to-Islam> (Zugriff am 25. März 2026).
- Berg, Mariecke van den
2021: Bodies and Embodiment. The Somatic Turn in the Study of Religion and Gender. In: Starkey/Tomalin (eds.) 2021: 149–160
- Bertrams, Björn/Antonio Roselli (Hg.)
2021: *Selbstverlust und Welterfahrung. Erkundungen einer pathischen Moderne*. Wien/Berlin: Turia und Kant
- Bharati, Agehananda
1965: *The Tantric Tradition*. London: Rider
- Boon, James
1990: *Affinities and Extremes. Crisscrossing the Bittersweat: Ethnology of East Indies History, Hindu-Balinese Culture, and Indo-European Allure*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Bräunlein, Peter J.
2010: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. München: Fink
- Brooks, Douglas Renfrew
1990: *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Shakta Tantrism*. Chicago: University of Chicago Press
- Cancik, Hubert
1978: Grundzüge franziskanischer Leidensmystik. Zur Religionsgeschichte des Schmerzes. In: Cancik (Hg.) 1978: 95–119
- Cancik, Hubert (Hg.)
1978: *Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos
- Cancik, Hubert/Hubert Mohr
1988: Religionsästhetik. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hg. von Hubert Cancik u.a., Band 1: 121–156. Stuttgart: Kohlhammer
- Coakley, Sarah (ed.)
1997: *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press
- Creese Bellows
2002: Erotic Literature in Nineteenth-Century Bali. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 2002:33(3): 385–413
- Csordas, Thomas J.
1990: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. In: *Ethnos* 1990:18: 5–47
- Dasgupta, Shashibhusan
1962 [1946]: *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay
- Douglas, Mary
1986: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt a.M.: Fischer
- Durkheim, Emile
1994 [1912]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Eliade, Mircea
1985 [1954]: *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt a.M.: Insel

Fuhrmann, Klaus

2000: *Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen*. Dissertation: Universität Freiburg. Online Publikation

Geertz, Clifford

1960: *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press

1988 [1968]: *Religiöse Entwicklungen im Islam: Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Gerhards, Albert

2020: »Des Geistes klare Trunkenheit« (Ambrosius von Mailand). Christliche Gotteserfahrung im Spannungsfeld von Liturgie und Mystik. In: Kinzig/Sutermeister 2020: 117–132

Gladigow, Burkhard

1978: Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. In: Cancik (Hg.) 1978: 23–40

Gottowik, Volker

1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer

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

2018: Pilgrims, Prostitutes and »Ritual seks«: Heterodox Ritual Practices in the Context of the Islamic Veneration of Saints in Central Java. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2018:174(4): 292–421

2020: Ritual, Sex and the Body: Heterodox Ritual Practices at Pilgrimage Sites in Central Java. In: *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2020:21(4): 332–351

2021: Sexuelle Transgression und Selbstverlust: Mimetische Praktiken in Ethnologie und Religion. In: Bertrams/Roselli (Hg.) 2021: 322–347

2023: *Ritual seks – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung. Heterodoxie und Islam auf Java*. Bielefeld: transcript

Goudriaan, Teun

1979: Introduction. In: Gupta et al. 1979: 3–12

Gugutzer, Robert

2015: Zur Einführung. In: Gugutzer/Staack (Hg.) 2015: 9–20

Gugutzer, Robert/Michael Staack (Hg.)

2015: *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer

Gupta, Sanjukta/Dirk Jan Hoens/Teun Goudriaan

1969: *Hindu Tantrism*. Leiden: Brill

Hall, Kenneth R.

1996: Ritual Networks and Royal Power in Majapahit Java. In: *Archipel* 1996:52: 95–118

Halm, Heinz

1978: Der islamische Mystiker (Sufi, Fakir/Derwisch) und sein ekstatischer »Zustand« (hâl). In: Cancik (Hg.) 1978: 41–58

Hartland, Edwin Sidney

1914: *Ritual and Belief: Studies in the History of Religion*. London: Williams and Norgate

- Haworth, Abigail
 2004: *Where Sex with a Stranger Brings Good Luck*. In: *Marie Claire (US Edition)* 2004:11(11): 158–163
- Hock, Klaus
 2008: *Einführung in die Religionswissenschaft*, 3. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Holdrege, Barbara A.
 1998: *Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion*. In: *International Journal of Hindu Studies* 1998:2(3): 341–386
- Holt, Claire (ed.)
 1972: *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca et al.: Cornell University Press
- Jespers, Frans
 2018: Introduction: Investigations in Enjoying Religion. In: Jespers et al. (eds.) 2018: VII–XXIII
- Jespers, Frans/Karin von Nieuwkerk/Paul van der Velde (eds.)
 2018: *Enjoying Religion: Pleasure and Fun in Established and New Religious Movements*. Langham, MD: Lexington Books
- Jolly, Margaret/Serge Tcherkezoff/Darrell T. Tryon (eds.)
 2009: *Oceanic Encounters: Exchange, Desire, Violence*. Canberra: ANU Press
- Kinzig, Wolfram/Jochen Sautermeister (Hg.)
 2020: *Rausch. Ekstase zwischen Bacchanal und Cognitive Enhancement*. Baden-Baden: Ergon
- Klinkhammer, Gritt/Eva Tolksdorf (Hg.)
 2015: *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen
- Koch, Anne
 2007: *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. München: Habilitationsschrift
- Kreinath, Jens/Jan Snoek/Michael Strausberg (eds.)
 2006: *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill
- Kretschmer, Wolfgang
 1978: Rausch und Ekstase (Hoffnung und Enttäuschung). In: Cancik (Hg.) 1978: 120–131
- Largier, Niklaus
 2001: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München: C.H. Beck
- Levenda, Peter
 2011: *Tantric Temples: Eros and Magic in Java*. Lake Worth, FL: Ibis Press
- Lichtenberger, Achim/Angelika Lohwasser/Holger Strutwolf
 2025: The Body in Religion: Images, Practices and the »Somatic Turn«. An Introduction. In: Lichtenberger et al. (eds.) 2025: 11–22
- Lichtenberger, Achim/Angelika Lohwasser/Holger Strutwolf (eds.)
 2025: *The Body in Religion. Images and Practices*. Baden-Baden: Ergon

Loebis, Zamira

2000: For the Love of God: At a Prince's Tomb in Central Java Thousands Gather to Pray – and to Make Love. Online Publication: <http://edition.cnn.com/ASIANOW/timeline/features/ontheroad/indonesia.orgy.html> (Zugriff am 16. Februar 2023)

Lüddeckens, Dorothea

2006: Emotion. In: Kreinath et al. (eds.) 2006: 545–570

Mannhardt, Wilhelm

1963 [1875]: *Wald- und Feldkulte, 2 Bände. Zweiter Band: Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Überlieferung erläutert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Marshall, Wolfgang

1978: Mystik in Indonesien. In: Cancik (Hg.): 1978: 146–159

McGuire, Meredith

2007: Embodied Practices: Negotiations and Resistance. In: Ammerman (ed.) 2007: 187–200

Michaels, Axel

1998: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck

Münster, Daniel

2001: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag

Negarakertagama

1995: *Negarakertagama* von Mpu Prapanca (1365), übersetzt von Stuart Robson und herausgegeben unter dem Titel Desawarnana. Leiden: KITLV Press

Neidhöfer, Thilo

2021: *Arbeit an der Kultur. Margaret Mead, Gregory Bateson und die amerikanische Anthropologie, 1930–1950*. Bielefeld: transcript

Olthof, W. L. (Hg.)

2017: *Babad Tanah Jawi. Mulai dari Nabi Adam sampai runtuhnya Mataram*. Alih Bahasa oleh H. R. Sumarsono. Yogyakarta: Penerbit Narasi

Pararaton

1996: *The Pararaton: A Study of the Southeast Asian Chronicle*; übersetzt von I Gusti Putu Phalgunadi. New Delhi: Sundeep Prakashan

Quinn, George

2019: *Bandit Saints of Java. How Java's Eccentric Saints are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*. Burrough on the Hill, Leicestershire: Monsoon Books

Ricklefs, Merle C.

2006: The Birth of the Abangan. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2006: 162(1):35–55

Sautermeister, Jochen

2000: Rausch aus interdisziplinärer Sicht. Eine Einleitung. In: Kinzig/Sautermeister (Hg.) 2020: 9–16

Sahlins, Marshall

1986: *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawaii*. Berlin: Wagenbach

Schimmel, Annemarie

1997: »I take off the dress of the body«. Eros in Sufi Literature and Life. In: Coakley (ed.) 1997: 262–288

Schüler, Sebastian

2015: Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik. In: Klinkhammer/Tolksdorf (Hg.) 2015: 13–46

Smith, Bianca J./Mark Woodward

2016: Magico-Spiritual Power, Female Sexuality and Ritual Sex in Muslim Java: Unveiling the *kesekten* of Magical Women. In: *Austrian Journal of Anthropology* 2016:27: 317–332

Starkey, Caroline/Emma Tomalin (eds.)

2021: *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*. London: Routledge

Stephen, Michele

2005: *Desire, Divine and Demonic. Balinese Mysticism in the Paintings of I Ketut Budiana and I Gusti Nyoman Mirdiana*. Honolulu: University of Hawai'i Press

Stöhr, Waldemar/Piet Zoetmulder (Hg.)

1965: *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart et al. Kohlhammer

Tcherkézoff, Serge

2009: A Reconsideration of the Role of Polynesian Women in Early Encounters with Europeans: Supplement to Marshall Sahlins' Voyage around the Islands of History. In: Jolly et al. (eds): 2009: 113–159

Turner, Victor

1989: *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M./New York: Campus

Velde, Paul van der

2018: Tantra: Ecstatic Enjoyment Way Beyond Boundaries. In: Jespers et al. (eds.) 2018: 63–82

Wessing, Robert

1997: A Princess from Sunda: Some Aspects of Nyai Roro Kidul. In: *Asian Folklore Studies* 1997:56(2): 317–353

Zoetmulder, Piet J.

1965: Die Hochreligionen Indonesiens. In: Stöhr/Zoetmulder (Hg.): 1965: 223–345

1974: *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Nijhoff

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?

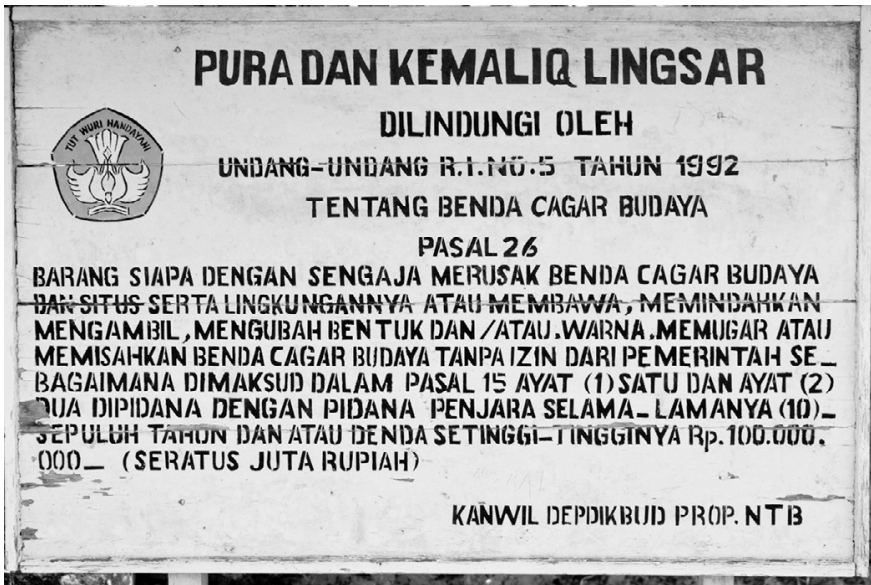
Muslim-Sasak und Hindu-Balinesen neigen hier zu diametral entgegengesetzten Auffassungen: Die Sasak betonen, dass die Quelle von einem islamischen Missionar entdeckt und von ihnen mit einem Schrein (*kemaliq*) versehen wurde, und das Festival zielt ihnen zufolge darauf, die Verbreitung des Islam auf 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 Pejangik 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-Reichs 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 Scharten 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

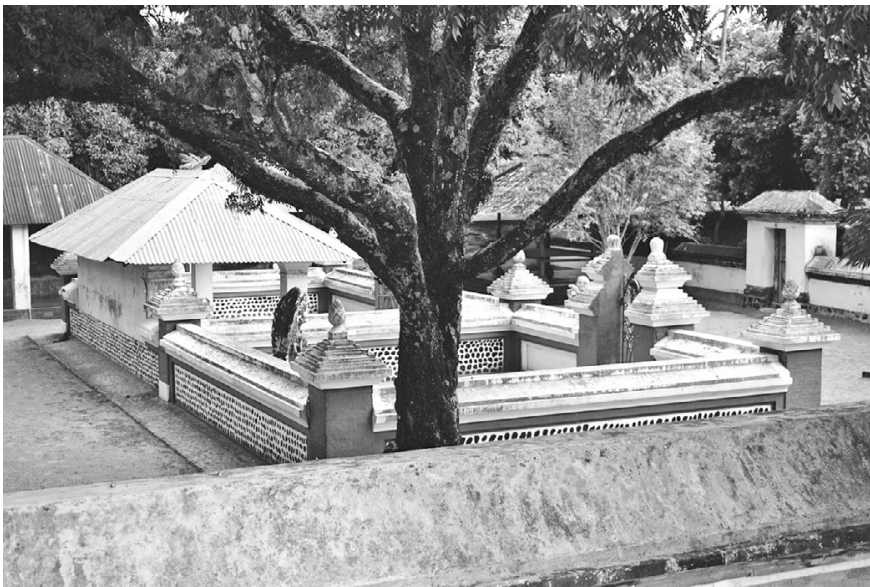
Die Wahrnehmung der Sasak fällt hier ganz anders aus: Ihnen zufolge befindet sich der *Kemaliq*-Schrein (zusammen mit der heiligen Quelle) nicht im Vorhof des Lingsar-Tempels, sondern im Zentrum des genannten Sakralgebäudes. Zwischen *Gaduh* und *Pasiraman* gelegen, nimmt der *Kemaliq* quasi eine vermittelnde 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 schmerzhafteste Stichen 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 Bagiatha, 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 Zentralindiens (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

7. Opfergaben für die Göttin des Kratersees

Eine Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani auf Lombok, Indonesien¹

Die junge Frau mit den hochstehenden Backenknochen hat ein Bündel Banknoten vor sich auf die geflochtene Matte gelegt. Ihr gegenüber hockt ein ganz in weiß gekleideter Mann mit einem respektablen Notizbuch auf den verschränkten Beinen. Er nimmt das Geld, zählt es gewissenhaft und notiert den Betrag. Es ist eine erhebliche Summe, die am letzten Tag der Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani der Göttin des Kratersees überbracht werden soll.

Ich spreche die junge Frau an. »Du kannst mich Dayu nennen«, bietet sie mit kaum verhülltem Stolz an. Der Name, eine Verkürzung von Ida Ayu, weist sie als Angehörige der obersten Kaste aus. Es gibt viele junge Frauen mit diesem Namen hier oben am Kratersee. Als Brahmaninnen haben sie alle das gleiche Problem: Ohne Statusverlust können sie nur einen Brahmanen heiraten, dagegen sind die Männer dieser Kaste für Frauen jedweder Abkunft die begehrtesten Heiratspartner. Die hindu-balinesische Gesellschaft hat dieses Problem traditionell dadurch zu lösen versucht, dass sie Cousin und Cousine miteinander vermählte. Doch diese Zeiten sind längst vorüber.

Ich frage Dayu, warum sie die beschwerliche Pilgerfahrt an den Kratersee des Gunung Rinjani auf sich genommen hat, ernte aber nur ein abwehrendes Lächeln. Ob sie hier oben einen Heiratspartner suche, will ich von ihr wissen. Der in Weiß gekleidete Mann mit dem Notizbuch, der unser Gespräch verfolgt hat, deutet mit einem kaum wahrnehmbaren Kopfnicken an, das ich hier richtig liegen könnte. Meine kurze Ablenkung nutzt die junge Frau, um sich dezent zu verabschieden.

Dayu gehört zu den rund 500 bis 600 Pilgern, die jedes Jahr zu Beginn der Regenzeit an den Kratersee des Gunung Rinjani ziehen. Es sind Angehörige der hindu-balinesischen Minderheit auf Lombok, die bereits seit mehreren Generationen auf dieser indonesischen Insel lebt. Doch auch Pilger aus Bali schließen sich dieser insgesamt sechstägigen Wallfahrt an. Sie geht der Legende nach auf einen balinesischen König zurück, der

1 Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani, vgl. Volker Gottowik: In Search of Holy Water: Hindu Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as a Multi-religious Site. In: Andrea Lauser/Michael Dickhardt (eds.): *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia*. Leiden et al.: Brill 2016: 205–243

den Westteil der Insel Lombok zu Beginn des 18. Jahrhunderts erobern konnte. Als seine Untertanen unter einer schrecklichen Dürre litten, pilgerte er an den 2000 Meter hoch gelegenen Kratersee des Gunung Rinjani. Dort opferte er den Göttern, und er bat sie darum, die drohende Hungersnot abzuwenden. Schon auf seinem Rückweg begann es der Legende nach zu regnen. Seither wiederholen die Pilger diese exemplarische Wallfahrt jedes Jahr zum fünften Vollmond des hindu-balinesischen Kalenders. Die Opfergaben, die sie mit sich führen, sollen Batara Gunung, den Gott des Berges, und Dewi Anjani, die Göttin des Kratersees, dazu bewegen, es bis zum Einsetzen der nächsten Trockenzeit ausreichend regnen zu lassen. Viele Pilger verbinden diese Wallfahrt jedoch auch mit persönlichen Zielen. Neben Glück und Wohlergehen erbitten sie Gesundheit, Schwangerschaft oder einen geeigneten Heiratspartner.

Abbildung 1: Gunung Rinjani (3726 Meter) mit Kratersee Segara Anak



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Mit der Ursprungslegende, die der Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani zugrunde liegt, ist Jaya bestens vertraut. Er gehört zu den Organisatoren dieser Pilgerfahrt, ist Anfang zwanzig und absolviert eine Ausbildung als Krankenpfleger. Nächsten Mai soll Abschlussprüfung sein. Jaya führt Buch über die Opfergaben der Pilger, zu denen neben Geld auch Schmuck und Edelsteine gehören. Eine Besonderheit der Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani sind Opfergaben in der Gestalt kleiner Fische, Garnelen und Schildkröten, die aus Gold-, Silber- und Kupferblättchen gestanzt werden. Bis zum Jahre 2003 wurde auch alle fünf Jahre ein Wasserbüffel zum Kratersee hinaufgetrieben und dort geschlachtet. Da es zu Beschwerden über eine Verunreinigung des Sees gekommen war und die hindu-balinesische Gemeinde einen Konflikt mit der muslimischen Mehr-

heitsbevölkerung vermeiden wollte, belässt sie es mittlerweile dabei, einige Hühner zu opfern sowie Gänse und Enten auf dem See auszusetzen.

Ich hatte Jaya bereits am ersten Tag der Pilgerfahrt kennengelernt, als sich die Teilnehmer im größten Tempel der Gemeinde Gunung Sari nördlich der Hauptstadt Mataram versammelten. Da von diesem Tempel einst auch der legendäre balinesische König aufgebrochen sein soll, verabschiedet die hindu-balinesische Gemeinde hier ihre Pilger mit feierlichen Ansprachen und einem gemeinsamen Gottesdienst. Der Gouverneur von Westlombok hat diesmal seinen Stellvertreter geschickt, der das friedliche Zusammenleben von Muslimen und Hindus auf Lombok hervorhebt. Und ein Vertreter von »Parisada Hindu Dharma«, der offiziellen Vertretung aller Hindus in Indonesien, betont die kulturelle und religiöse Vielfalt der Insel. Die Pilgerfahrt sei ein lebendiger Beweis dafür, dass Lombok – wie er mehrfach betont – nicht nur die sprichwörtliche »Insel der tausend Moscheen« sei, sondern auch die Heimat der hier lebenden Hindu-Balinesen.

Abbildung 2: Segnung und Verabschiedung der Pilger



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Nachdem die ganz in weiß gekleideten Pilger den Segen der Priester erhalten haben, geht es los. Wir fahren zunächst mit Kleinbussen in den Norden der Insel. Mit Einbruch der Dunkelheit erreichen wir das Dorf Pegadungan, das sich in der Weite der ansteigenden Landschaft verliert. Hier endet die holprige Piste, hier werden wir übernachten. Viele der jüngeren Teilnehmer haben Zelte dabei, alle anderen kommen in den Hütten der Einheimischen unter.

Um fünf Uhr früh brechen wir auf. Es ist noch stockfinstere Nacht, doch den meisten Pilgern scheint der schmale Fußweg vertraut. Es geht zunächst durch eine offene

Graslandschaft, dann durch tropischen Regenwald und schließlich immer höher hinauf in baumloses Gelände. Der Aufstieg wird gelegentlich unterbrochen, wenn wir Quellen oder Höhlen erreichen und auffällige Urwaldbäume oder eigenartig geformte Felsen den Weg säumen. Hier verweilen die Pilger zu einer kurzen Andacht, bevor sie weiterziehen.

Abbildung 3: Aufstieg zum Kraterrand



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Während die Pilgerschar zunächst im Gänsemarsch nur langsam vorankommt, bricht sie nach einer Weile in kleinere Gruppen auseinander. Die Gruppe, in der ich mich wiederfinde, ist ausgesprochen heterogen. Zu ihr gehört ein Geschäftsmann aus Bali, der seinen eigenen Fotografen mitgebracht hat; dieser wird quasi jeden Schritt seines Auftraggebers im Bild festhalten. Außerdem gibt es einen ärmlich gekleideten Bauern, der nicht mehr bei sich hat als einen leeren Reissack und eine leere Plastikflasche; in den Reissack wird er nachts hineinkriechen, um sich vor der empfindlichen Kälte zu schützen, und in die Plastikflasche wird er Heiliges Wasser abfüllen, um es seiner Familie mitzubringen. Zu unserer Gruppe gehören auch mehrere Jugendliche, die die Pilgerfahrt als einen willkommenen Anlass nehmen, sich der Obhut der Erwachsenen zu entziehen. Es sind junge Männer und ein paar junge Frauen, denen die täglichen Gebete am Fuße des Gunung Rinjani kaum wichtiger sein werden als das Angeln im Kratersee und das gemeinsame Kochen.

Angeführt wird unsere Gruppe von einem der beiden Brahmana-Priester, die gewissermaßen das geistige Oberhaupt der Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani bilden. Er heißt Putu Manggis und ist mit Frau und Sohn unterwegs. Es ist ein drahtiger Mann mit aristokratisch geschwungener Nase, sein blendend aussehender Sohn, schon mit ei-

nem gewissen Hang zu den jungen Damen, steht offenkundig für sein getreues Abbild in jungen Jahren. Es ist auffällig, dass die anderen Mitglieder unserer Gruppe die Nähe zu diesem Priester suchen. Denn Brahmana-Priester gelten als halbentrückte Wesen, irgendwo zwischen Mensch und Gott angesiedelt, denen man sich nur mit der größten Ehrerbietung zu nähern wagt. Auch auf der Pilgerfahrt genießen sie vielfache Privilegien, und bei der Anrede müssen Titel und Höflichkeitsformen stets gewahrt bleiben. Doch hier teilen sie die Strapazen von Hitze und Regen, steinigem Wegen und karger Kost mit allen anderen Pilgern. Und es gibt die Gelegenheit zu einem Gespräch mit ihnen.

Abbildung 4: Pedanda Gede Putu Manggis (zweiter von rechts) zwischen dem Autor und Pedanda Ranu Tawang sowie Pemangku Gusti Gede Badra



Quelle Foto © N.N. 2012

Putu Manggis erzählt von »Tri Hita Karana«, einem hindu-balinesischen Glaubensprinzip. Es betont die Notwendigkeit, Kosmos, Mensch und Umwelt im Gleichgewicht zu halten. Die Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani soll zu diesem Gleichgewicht beitragen – vor allem mit den Gebeten der Pilger am Kratersee und den zahlreichen Opfergaben. Dass die Götter die Gebete erhören und die Opfergaben annehmen, ist hier am Gunung Rinjani, dem sakralen Zentrum der Insel Lombok, wahrscheinlicher als an jedem anderen Ort. Denn die Verdichtung der Elemente, zu denen am Fuße dieses aktiven Vulkans nicht zuletzt Feuer, Wasser und Rauch gehören, verweist ihm zufolge auf die unmittelbare Nähe der Götter.

Putu Manggis erzählt von diesen Dingen völlig unaufgeregt, ohne jeden dogmatischen Unterton. Er zeigt Humor, wenn er zu meinen regendurchweichten High Performance-Trekking-Schuhen bemerkt, ich solle besser Gummistiefel tragen. Er selbst trägt Badelatschen, wie fast alle anderen Teilnehmer. So auch die Träger, die später aufgebro-

chen waren, uns nun jedoch im Eilschritt mit ihren an Bambusstangen befestigten Lasten überholen. Wie es ihnen gelingt, so über Stock und Stein zu marschieren und dabei bis zu 30 Kilogramm Gepäck auf den Schultern zu balancieren, bleibt mir ein Rätsel.

Gegen 14 Uhr erreichen wir den Platz, an dem wir übernachten werden. Es ist felsiges Gelände, völlig ungeeignet ein Zeltlager zu errichten. Da hier jedoch der Überlauf des Kratersees mit zwei sulfathaltigen Bächen zusammenfließt, gilt der Platz als spirituell aufgeladen. Hier erreicht uns die Nachricht, dass ein Pilger verunglückt ist. Nahe der ausgesetzten Urip-Quelle ist er bei strömendem Regen auf einem schmalen Band ausgerutscht und zwölf Meter die steile Böschung hinabgestürzt. Er hat sich einen Arm gebrochen und musste von den SAR-Leuten, einer Art technischem Hilfsdienst, ins Tal zurückgebracht werden. Neben Mitgefühl für den Verunglückten ist aus den Gesprächen der Pilger auch Genugtuung darüber herauszuhören, die Gefahren, die ausgesetzte Pfade und steile Abhänge in sich bergen, selbst erfolgreich bestanden zu haben. Ein Feldgottesdienst beschließt den Tag. Die Nacht ist kalt und unbequem.

Am nächsten Morgen brechen wir gegen 7 Uhr auf. Nach der neunstündigen Wanderung des Vortages werden wir den Kratersee schon um die Mittagszeit erreichen. Den Weg dorthin säumen Höhlen und Grotten, die von heißen und kalten Quellen in das poröse Lavagestein gewaschen wurden. Vor den Höhlen werden Gottesdienste abgehalten, in den Grotten nehmen die Pilger spirituell reinigende Bäder.

Abbildung 5: Andacht zwischen Quellen und Grotten



Quelle Foto © Volker Gottowik 2011

Hier treffen wir auch auf Muslime, die aus allen Teilen Lomboks in diese Gegend pilgern. Auch ihnen gilt der Gunung Rinjani mit dem Kratersee Segara Anak als sakrales Zentrum der Insel Lombok. Auch sie besteigen den Gipfel, um ihrem Gott näher zu sein, auch sie schätzen das spirituell reinigende Bad in den heißen Quellen. Doch diese rituellen Praktiken, die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen betonen, geraten zunehmend unter Druck. Denn auf Lombok, wie auch in vielen anderen Teilen Indonesiens, hat sich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten eine Form des Islam durchgesetzt, die sich stark am nahöstlichen Ideal orientiert. Mit der reinen Lehre sind diese lokalen Traditionen jedoch nicht zu vereinbaren und werden deshalb von der Mehrheit der Muslime auf Lombok mittlerweile als vorislamische Gebräuche oder blasphemische Praktiken abgelehnt. Auch die muslimischen Pilger am Gunung Rinjani verspüren diesen Druck, sich wie richtige Muslime zu betragen. Fragen nach dem woher und wohin sind ihnen offenkundig unangenehm.

Dass sich muslimische und hinduistische Pilger am Gunung Rinjani nicht in die Quere kommen, ist einer Kombination aus gegenseitiger Toleranz und eingespielten Mechanismen zu verdanken. Dazu gehört, dass beide Konfessionen keine Exklusivitätsansprüche auf das sakrale Zentrum der Insel Lombok erheben und darauf verzichten, dauerhafte Gebäude am Seeufer zu errichten. Außerdem sind ihnen Vorstellungen einer rituellen Verunreinigung weitgehend fremd, so dass die Nutzung der als heilig geltenden Quellen auch Andersgläubigen offen steht. Darüber hinaus greifen praktische Regeln, die von den Pilgern am Seeufer eingehalten werden: Die Hindu-Pilger verzichten auf Schweinefleisch, die Muslim-Pilger darauf, ein Alkoholverbot vor Ort durchzusetzen. Im Sinne einer nachhaltigen Nutzung der natürlichen Ressourcen darf kein Baum gefällt, sondern nur totes Holz als Brennholz gesammelt werden. Die Jagd ist generell verboten, geangelt werden darf nur für den eigenen Verzehr. Jede Verletzung dieser Regeln, vor allem die Errichtung von Moschee oder Tempel am Kratersee – darüber sind sich alle Beteiligten im Klaren –, würde das friedliche Miteinander von Hindus und Muslimen auf Lombok gefährden. In weiser Voraussicht hat die indonesische Regierung Anfang der 1990er Jahre die gesamte Region zum Nationalpark erklärt und sich damit ein wirksames Mittel an die Hand gegeben, einem entsprechenden Ansinnen entgegenzutreten.

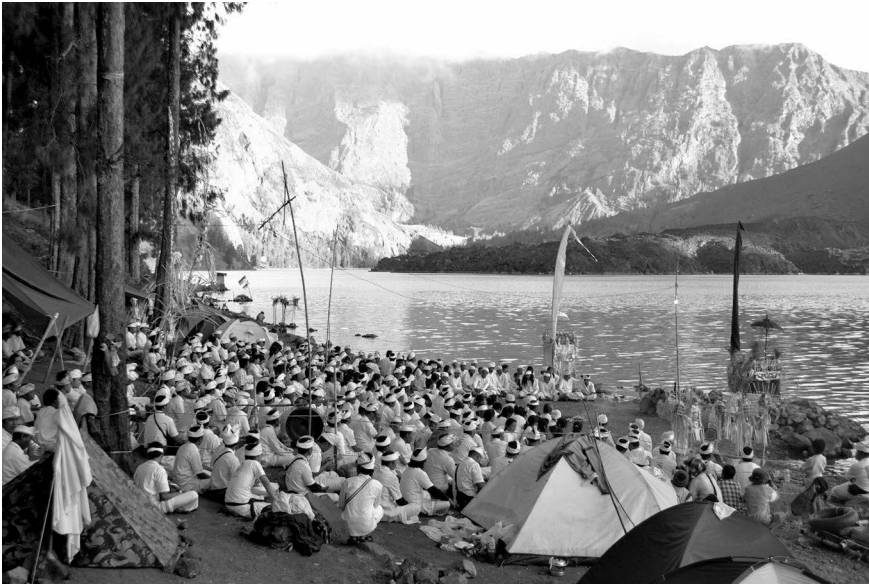
Am Ufer des Kratersees treffen wir auf Pilger, die nicht wie wir von der Hauptstadt Mataram aufgebrochen sind, sondern aus Narmada, Suranadi und anderen Städten in Zentrallombok kommen. Sie haben bereits ihre Zelte längs des Seeufers und rund um den Ritualplatz aufgestellt, der in den nächsten drei Tagen im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen wird. Dieser Platz ist nicht viel größer als ein Handballfeld und weist dort, wo er mit der Längsseite an den See stößt, einen aus Steinen locker geschichteten Sockel auf. Die Pilger haben einen aus Bambus gefertigten Schrein auf diesen Sockel gestellt und noch zwei weitere zu ebener Erde, die ihn links und rechts flankieren. Zum Ende der Pilgerfahrt werden sie diese Schreine verbrennen. Nichts soll auf eine dauerhafte Einvernahme dieses Platzes hindeuten.

Abbildung 6: Zeltdorf am Kratersee



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

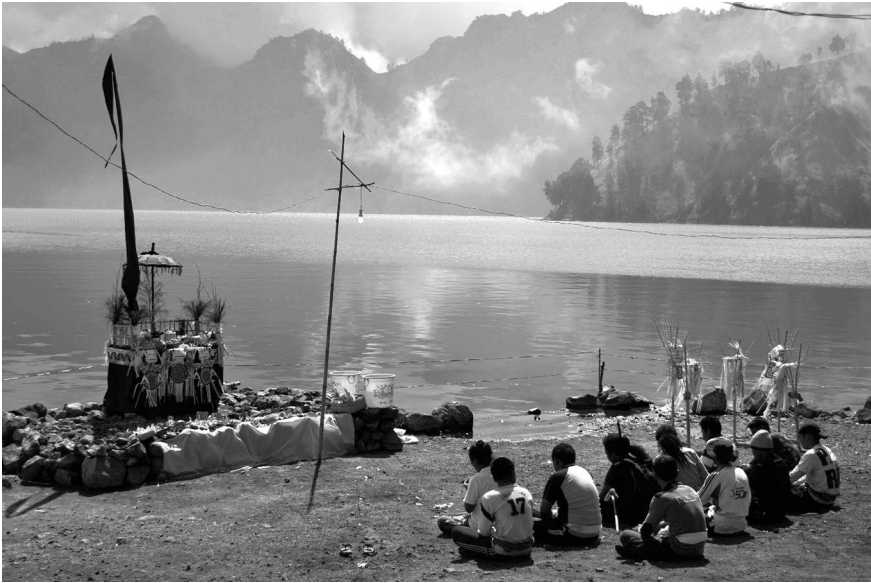
Auf Vermittlung von Jaya komme ich im Zelt der Organisatoren unter, das aus kaum mehr besteht als einer großen gespannten Plastikplane. Dort werde ich Santika Arja Bambang, dem charismatischen »Master of Ceremony« vorgestellt. Der große hagere Mann mit den straff nach hinten gekämmten Haaren erkundigt sich danach, warum ich an dieser Pilgerfahrt teilnehme und welcher Konfession ich angehöre. Ob wir auch in meinem Land zusammen mit Hindus beten können? Meine Antwort gefällt ihm nicht, das muss er nicht extra erwähnen, dennoch fordert er mich auf, mich für das anstehende Gebet umzuziehen. Ich lege die weiße Ritualtracht der Pilger an, so wie es die Kleiderordnung verlangt, und setze mich mit verschränkten Beinen an den Rand des Ritualplatzes. Das Dieselaggregat, das die Träger heraufgeschafft haben, wird angeworfen, ein paar Glühbirnen gehen an, die den Ritualplatz notdürftig beleuchten, und über Lautsprecher höre ich die Stimme von Pak Santika, der das erste gemeinsame Gebet am Ufer des Kratersees ankündigt. Das Knattern des Dieselaggregats, die schrille Musik, die jetzt über den Lautsprecher ertönt – nichts entspricht meinen Vorstellungen von Einkehr, Besinnung oder stiller Meditation in dieser nahezu unberührten Landschaft. Dann beginnt sich der Ritualplatz mit den Pilgern zu füllen, Räucherstäbchen werden angezündet und das »Tri Sandya« angestimmt, ein gemeinsam gesprochenes Gebet, das mich an das »Vater Unser« erinnert. *Om* – erklingt es immer wieder ganz tief aus hunderten Kehlen. Der Tag geht in die Nacht über, auf dem See wabern Nebelschwaden, Horizont und Himmel verschwimmen ineinander. Ein mystischer Ort, tatsächlich müssen die Götter hier ganz in der Nähe sein.

Abbildung 7: Gottesdienst am Kratersee

Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Die drei Tage am Kratersee variieren einen Tagesablauf, der von Gebeten und Bädern in den nahegelegenen heißen Quellen geprägt ist. Eine leere, fest versiegelte Glasflasche wird mit Steinen beschwert und im Kratersee versenkt, um am darauffolgenden Tag halbvoll geborgen zu werden. Dieses Wunder gilt als gutes Omen im Hinblick auf den erhofften Regen und wird zum Beweis mit der gesamten zur Verfügung stehenden Technik – Digitalkamera, Camcorder, iPhone – medial festgehalten. Am zweiten Tag verabschiedet die Pilgerschar feierlich eine Abordnung von fünf jungen Männer und einer jungen Frau, die stellvertretend den 3726 Meter hohen Gunung Rinjani besteigen werden. Auf dem Gipfel besteht ihre Aufgabe darin, ein Gebet an die Götter zu richten und diese darum zu bitten, das mitgeführte Wasser aus dem Kratersee zu segnen und damit in Heiliges Wasser zu verwandeln.

Die Bergsteiger werden erst am nächsten Tag zurück erwartet. Da es in der Nacht heftig regnet und die starken Winde am Gipfel äußerst gefährlich sind, ist der Ausgang des Unternehmens ungewiss. Der Erfolg der gesamten Pilgerfahrt ist vom glücklichen Verlauf dieser Bergtour abhängig, sollen doch bereits am nächsten Abend, dem fünften Vollmond des hindu-balinesischen Kalenders, die Gemeinden in Narmada und Suranadi mit dem Heiligen Wasser gesegnet werden. Als die Bergsteiger nach knapp 24 Stunden total erschöpft wieder am Kratersee eintreffen, ist die Erleichterung groß. Es ist ihnen trotz der widrigen Umstände gelungen, bis zum Gipfel aufzusteigen.

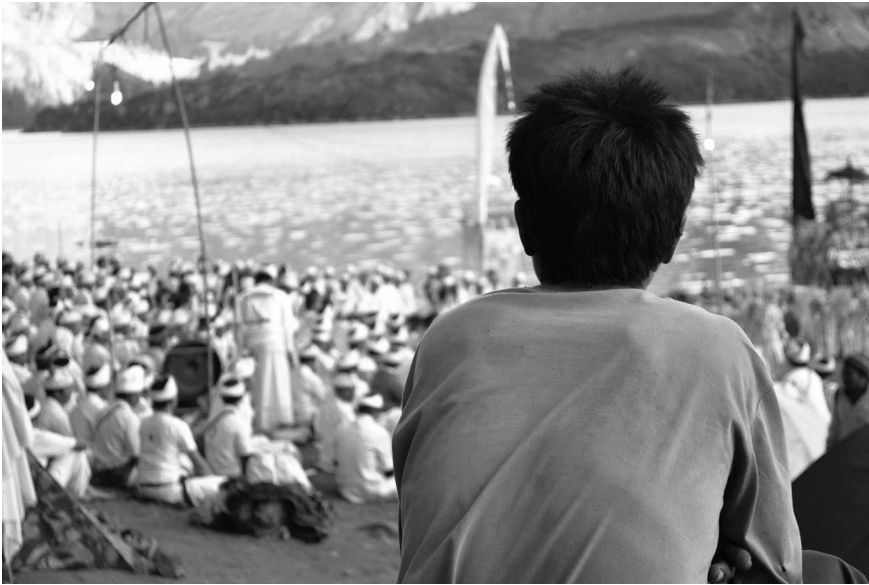
Abbildung 8: Andacht vor dem Aufstieg zum Gipfel

Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Eine Trekking-Gruppe aus dem Westen, die ebenfalls den Gunung Rinjani besteigen will, zieht neugierig durch das Zeltdorf. Die jungen Leute aus Australien, Frankreich und Deutschland äußern sich abfällig über die hygienischen Verhältnisse und den Müll, der überall herumliegt. Dabei bedenken sie nicht, dass ihr eigenes Verhalten – mal eben für zwei, drei Wochen um den halben Globus zu jetten – die Umwelt nachhaltiger schädigt als die Unachtsamkeit der Pilger. Was an Müll anfällt – Plastikverpackung, Blechdosen, Essensreste – landet auf einem schwelenden Müllhaufen, der Teile des Zeltdorfs mit beißendem Rauch überzieht. Da es auf Lombok keine geordnete Müllentsorgung gibt, verbrennen die Pilger ihre Abfälle gleich hier oben am Kratersee.

Ein paar junge Männer aus der Region haben zwischen den Zelten der Pilger einen improvisierten Kiosk aus Plastikplanen und Pappkartons errichtet. Es sind Muslime aus Sembalun, die einen ganzen Tag hierher marschiert sind, um zum Verkauf anzubieten, was die Pilger benötigen: Zahnpasta, Seife, Zigaretten, Kekse. Ich bestelle einen Kaffee, setze mich zu ihnen und frage danach, was sie von dieser Pilgerfahrt halten. Mir am nächsten sitzt Sema, ein Schlacks von gut zwanzig Jahren. Er ist voll des Lobes, doch scheint er damit vor allem seine gut gehenden Geschäfte zu meinen. Anderntags werde ich ihn am Rande eines Gottesdienstes wiedertreffen. Zusammen mit seinen Freunden verfolgt er das Geschehen mit staunendem Interesse, doch ein Kommentar zu den fremden Ritualen ist ihm nicht zu entlocken. Es wäre eine Anmaßung, die er sich nicht herausnehmen will.

Abbildung 9: Über die Schultern von Sema



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Den Höhepunkt der Pilgerfahrt bildet die Übergabe der Opfergaben an Dewi Anjani, die Göttin des Kratersees – eine rituelle Handlung, die allen Hindu-Balinesen auf Lombok als »Upacara Mulang Pekalem« bekannt ist. Sie erfolgt in der Morgendämmerung des letzten Tages im Anschluss an einen Gottesdienst. Zum letzten Mal erklingt das Lied über Lautsprecher, das der ergraute Dewa Made Budha im Jahre 2004 während einer Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani komponiert hat:

*Das ist das Fest des Goldes,
des Silbers und auch Kupfers,
der Bronze, Münzen und Juwelen,
die wir zu unseren Opfergaben legen.*

So beginnt die zweite Strophe, die dann auf die Form dieser erlesenen Opfergaben eingeht:

*Diese Edelmetalle sind alle geformt
nach dem, was den See erfüllt:
Schildkröte, Fisch und Garnele,
die uns so sehr verzaubern.
Göttin des Sees, segne sie.
Das erhoffen wir uns von Euch.²*

2 Für eine vollständige Wiedergabe auch der originalsprachlichen Version des Liedes, vgl. Volker Gottowik: In Search of Holy Water: Hindu Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as

Das Lied leitet den letzten gemeinsamen Gottesdienst ein. Die Pilger falten die Hände zum Gebet, eine Blüte zwischen den Mittelfingern. *Om – swastiastu – om*. Noch einmal verbreitet sich diese surreale Stimmung am Kratersee. Die Nebel über dem Wasser beginnen sich zu lichten, ganz langsam will es Tag werden.

Abbildung 10: Am letzten Morgen



Quelle Foto © Volker Gottowik 2012

Einige junge Männer haben sich bis auf einen weißen Sarong entkleidet, um für diesen feierlichen Abschluss persönlich den Segen der beiden Brahmana-Priester entgegen zu nehmen. Die halbnackten Männer laden die in Körbe verstaute Opfergaben auf ein Floß aus Bambusstangen und Autoreifen, das sie schwimmend auf den See hinausgleiten. Auf dem Floß steht etwas unsicher Pak Santika und gibt Anweisung, es immer weiter auf den Kratersee hinauszutreiben. In der Mitte des Sees weist er die Schwimmer an, das Floß festzuhalten. Mit ausholenden Bewegungen wirft der »Master of Ceremony« die Opfergaben in hohem Bogen in die Fluten. Sie versinken für immer im 200 Meter tiefen Kratersee. Eine Gans und drei schwarze Enten werden für Dewi Anjani noch auf dem See ausgesetzt, doch die verschreckten Opfertiere haben nichts Besseres im Sinn, als sofort zum Ufer zurückzuschwimmen. Dort warten bereits muslimische Träger, um sie für den eigenen Kochtopf einzufangen.

Zum Abschluss werden Gewehrsalven abgefeuert, »Merdeka«-Rufe erschallen. Wir stehen noch einen Moment zögernd herum, wollen nicht wahrhaben, dass die Pilgerfahrt nun zu Ende ist. Ich frage Pak Gede Renjana, einem der Organisatoren hier oben

a Multi-religious Site. In: Andrea Lauser/Michael Dickhardt (eds.): Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia. Leiden et al.: Brill 2016: 237–239.

am Kratersee, was diese Rufe zu bedeuten haben. Er erklärt, dass »Merdeka«, das indonesische Wort für Freiheit, für die Befreiung des Körpers aus dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburt steht. Es steht für »Moksa«, Vereinigung mit dem Göttlichen, Unsterblichkeit.

Dann erfolgt der Aufbruch. Es geht zunächst vom Kratersee auf die 2.600 Meter hohe Caldera und anschließend hinunter ins Dorf Senaru auf 600 Meter. Die meisten Pilger benötigen für diese Tour acht bis neun Stunden. Sie erdulden Strapazen, die sie unter normalen Umständen nicht auf sich nehmen würden. Dass sie sie wohlbehalten überstehen, führen sie auf das Heilige Wasser zurück, dass sie von den Quellen am Kratersee mitgenommen haben.

Als ich mich ein Jahr darauf noch einmal den Pilgern anschließe, treffe ich wieder auf Jaya. Er führt weiterhin Buch über die Opfergaben, seine Prüfung als Krankenpfleger hat er mittlerweile abgelegt. Uns fällt auf, dass Dayu, die junge Brahmanin mit den hochstehenden Backenknochen, dieses Mal nicht mit dabei ist. Jaya vermutet, dass die Göttin des Kratersees ihr schon beim ersten Mal geholfen hat. Und ich will es gerne glauben.

8. Zauber im Bambushain

Eine Trekking-Tour zu den letzten Bergvölkern Nordthailands

Nordthailand ist berühmt für seine Bergvölker. Als idealer Ausgangspunkt für Trekking-Touren zu den »Hill Tribes« gilt Chiang Mai, die zweitgrößte Stadt des Landes. Es gibt ungezählte Reiseagenturen in dieser Stadt, die entsprechende Touren anbieten. Sie heißen zum Beispiel »Real Adventure Tours« oder »Wild Adventure Tours«. Die klassische Tour umfasst, wie mir erklärt wird, vier Komponenten: »Mountain Trekking«, »Hill Tribe Village«, »Elephant Riding« und »White Water Rafting«. Ich entschieße mich zu einer solchen Zwei-Tages-Tour und buche »Real Adventure«.

In einem Reiseführer über Thailand hatte ich gelesen, dass man als Weißer in den Dörfern dieser Bergvölker noch »gelegentlich für einen Geist gehalten« wird.¹ Doch Reinhard Hohler, ein Reiseveranstalter, der seit dreißig Jahren in Thailand tätig ist, kann darüber nur müde lächeln. »Es gibt«, wie er mir gegenüber betont, »die abgelegenen und idyllischen Bergdörfer in Thailand nicht mehr. Die Leute haben Strom und Fernsehen, und bei einigen steht schon der *Pick-Up* vor der Tür.«

Ich begann mich umzuhören und stieß auf weitere Widersprüche: Auf einer Tagung thailändischer Tourismusbehörden in Chiang Mai war Anfang Dezember 2010 beschlossen worden, den »Adventure and Eco Tourism« in der Region weiter auszubauen. Dagegen warnen thailändische Ethnologen schon jetzt vor den negativen Auswirkungen dieses »sanften Tourismus«. So ist zum Beispiel Jamaree Chiengthong von der *Chiang Mai University* davon überzeugt, dass der Schaden dieser Form des Tourismus für die Bergvölker größer sei als der Nutzen. »Die Touristen missachten grundlegende Regeln«, klagt sie an. »Sie betreten sakrale Bereiche, die der Verehrung der Ahnen vorbehalten sind. Und das freizügige Verhalten zwischen den Geschlechtern stößt die Einheimischen zusätzlich vor den Kopf.« Solche Aussagen machten mich neugierig. Ich wollte herausfinden, wie sich die Begegnung zwischen *Trekker* und *Tribe* tatsächlich gestaltet. Und so dachte ich, es sei eine gute Idee, selbst auf eine solche Trekking-Tour zu gehen.

1 Vgl. Tom Vater: *Thailands Bergvölker und Seenomaden*. Bielefeld: Reise Know-How Verlag Peter Rump 2006. Das vollständige Zitat auf Seite 48 lautet folgendermaßen: »Geht man durch ein Dorf der Bergvölker, vor allem der Akha, so sollte man unbedingt hier und da anhalten und mit den Leuten sprechen, sonst wird man gelegentlich für einen Geist gehalten.«

Wie vereinbart werde ich vom Veranstalter gegen 9.00 Uhr von meinem Gästehaus am Rande der Altstadt von Chiang Mai abgeholt. Zwei junge Frauen sitzen bereits im Kleinbus. Es sind Kate und Katie. Sie kommen aus San Francisco und planen, nach der Trekking-Tour über Südthailand und Malaysia nach Indonesien zu reisen. Dann steigen Pascal und Diana zu, ein junges Paar aus Paris. Sie haben bereits Vietnam und Kambodscha besucht und wollen anschließend noch durch Laos touren. Gemeinsam mit ihnen steigt Antonio in den Wagen: Sonnenbrille, Fünf-Tage-Bart, *Muscle-Shirt*. Er kommt aus Italien, war schon im Süden von Thailand und plant, anschließend noch ein paar Tage in Bangkok zu bleiben. Die Letzte, die wir an ihrem Hotel abholen, ist Sophie. Sie kommt aus der Bretagne und will nach der Tour einen Massage-Kurs in Chiang Rai absolvieren. Die Teilnehmerliste, in die wir uns eintragen, verrät, dass Diana mit 22 Jahren die Jüngste ist und Antonio mit 34 Jahren der Älteste – mal abgesehen vom Erzähler, der sein Vater hätte sein können.

Während der eineinhalbstündigen Fahrt Richtung Norden wird von bestandenen Reiseabenteuern berichtet. Antonio erzählt von Vollmond- und Halbmond-Partys am Strand von Koh Tao mit bis zu 20.000 Teilnehmern. Kate und Katie zeigen sich beeindruckt. Die nächste Party wollen sie auf keinen Fall versäumen. Wir erreichen Mae Mai und legen auf dem Markt eine kurze Pause ein. Unser »Tour Guide« stellt sich vor. Er heißt Pan, ist Anfang dreißig und kommt aus der Nähe von Chiang Rai. Wir versorgen uns mit Trinkwasser für die Tour. Antonio holt sich ein Chang Dosenbier.

Wir fahren weiter in Richtung Pai. Da Kate und Katie als einzige von uns auch »Longneck Tribes« gebucht haben, setzen wir sie nach kurzer Fahrt an einem Ressor ab. Sie sollen später wieder zu uns stoßen. Kaum haben sie sich von uns verabschiedet, fällt der Begriff »Menschenzoo«. Pascal zufolge würden die Frauen der »Longneck Tribes« schon lange keine Messinghalsketten mehr tragen. Wenn sie es heute wieder tun, dann nur, um sich als Touristenattraktion vermarkten zu lassen.

Ein Ethnologe an der *Chiang Mai University*, Prasit Leepreecha, hatte mir erzählt, dass es sich bei den Kayan, wie sich die »Longneck« selbst nennen, um Flüchtlinge aus Burma handelt. Sie sind erst vor rund 30 Jahren nach Nordthailand eingewandert, wo man ihnen auf ambivalente Weise begegnet. Einerseits werden sie von der lokalen Tourismusbehörde dazu ermutigt, ihren traditionellen Lebensstil beizubehalten, um sie als Touristenattraktion vermarkten zu können. Andererseits bemüht sich die Regierung in Bangkok darum, sie entweder wieder los zu werden oder aus ihnen – wie aus allen »Hill Tribes« – echte Thai zu machen. Zu dieser Thaiisierung der ethnischen Minderheiten in Thailand gehört auch, dass die Regierung Missionare aller Konfessionen dazu ermutigt, bei den Bergvölkern tätig zu werden.² Wir diskutieren noch über die Folgen einer solchen Politik, als Kate und Katie schon wieder zu uns stoßen. Sie haben Fotos gemacht und reichen ihre Kamera herum. Auf einem der Bilder ist eine junge Frau mit Messinghalschmuck

2 Die Bergvölker Nordthailands, denen etwa 1 Millionen Menschen angehören, unterteilen sich in verschiedene ethnische Gruppen; als die wichtigsten gelten die Karen, Hmong, Lahu, Akha, Mien und Lisu. Die meisten dieser Gruppen sind im Verlauf der letzten 300 Jahre aus Burma, China, Laos oder Tibet eingewandert. Wenn Angehörige dieser Minderheiten nicht nachweisen können, dass sie in Thailand geboren wurden, wird ihnen die thailändische Staatsbürgerschaft verwehrt.

und einem kleinen Kind auf dem Schoss zu sehen. Wir verkneifen es uns, dieses Postkartenmotiv zu kommentieren.

Nach einem einfachen Mittagessen aus Fertignudeln mit Gemüse brechen wir zu unserer Trekking Tour auf. Unsere Wanderung führt uns zunächst über eine asphaltierte Straße. Nach einer viertel Stunde biegen wir ab und folgen einem Bachlauf. Es geht stetig bergauf, und es ist interessant zu beobachten, wie unterschiedlich wir auf die körperliche Anstrengung reagieren. Während Pan, unser »Tour Guide«, überhaupt nicht zu schwitzen scheint, ist Antonios *Muscle-Shirt* – wie ich mit einer gewissen Genugtuung feststelle – schon nach wenigen Minuten völlig durchgeweicht. Es ist heiß, und der Weg ist steil. Er führt uns durch eintönigen Sekundärwald, vor allem durch Bambushaine. Immer wieder müssen wir wegen der Hitze kurze Pausen einlegen, in denen wir von Moskitos attackiert werden. Katie reagiert allergisch auf die Stiche, worauf Antonio ihr ein linderndes Gel reicht. Von jetzt an wird er auch ihren Rucksack tragen.

Der Pfad führt immer weiter den Bachlauf hinauf, wir steigen von etwa 400 auf 900 Höhenmeter. Unser erstes Ziel ist eine Fledermaushöhle, doch müssen wir feststellen, dass alle Bewohner ausgeflogen sind. Die Höhle ist nur in der Regenzeit bevölkert, erklärt uns Pan. Dass wir schon seit zwei Monaten Trockenzeit haben, muss er nicht extra erwähnen. Wir gehen weiter bergauf, bis wir einen Grat erreichen, über den ein breiter Feldweg verläuft. Der Ausblick, der sich nach zweieinhalb Stunden beschwerlichen Aufstiegs eröffnet, erinnert mich an heimische Mittelgebirge.

Abbildung 1: Tropische Landschaft mit Kohlfeldern



Quelle Foto © Volker Gottowik 2010

Hier oben gibt es ausgedehnte Kohlfelder, die farbenfroh in der Sonne glänzen. Ein Bauer, der mit seinem Moped herauf gefahren ist, sieht uns etwas verstört an. Er hat Bambuswürmer gesammelt, die gegrillt in Thailand als Delikatesse gelten.

Wir folgen jetzt dem Feldweg und haben bereits ein Dorf vor Augen, als Kate mit dem Fuß umknickt und stürzt. Sie zieht sich Schürfwunden an Wade und Oberschenkel zu, die von Pan sofort behandelt werden. Wir legen eine Pause ein, in der uns unser »Tour Guide« erklärt, dass das Dorf vor uns von Hmong bewohnt wird. Die Hmong stammen aus der Mongolei, und er spricht Hmong so aus, dass die etymologischen Zusammenhänge nicht zu überhören sind. Es seien Christen, Buddhisten und Animisten. Eine Kirche am Rande des Dorfes ist – auch ohne Kirchturm – das auffälligste Gebäude zwischen den aus Stein errichteten Häusern.

Abbildung 2: Die Kohlfelder der Hmong



Quelle Foto © Volker Gottowik 2010

Pascal ist irritiert. Er hat gelesen, dass die Herkunft der Hmong ungeklärt sei. Es gäbe Gruppen in China, die eine ähnliche Sprache sprechen und vergleichbare Rituale kennen. Nicht jedoch in der Mongolei. Pan geht auf diesen Einwand nicht ein. Eine Diskussion scheitert an unseren begrenzten sprachlichen Möglichkeiten.

Wir lassen das Hmong-Dorf rechts liegen, um auf einem schmalen Pfad in ein Tal abzusteigen. Es ist steil, und wir müssen über umgestürzte Bäume klettern. Auf halbem Weg zum Talboden erreichen wir ein paar einfache Hütten. Hier leben, wie Pan erklärt, vier Familien mit zwanzig bis dreißig Personen. Es gibt Strom, es gibt sanitäre Anlagen. Die Hütten sind, anders als oben im Dorf, aus Holz und Bambus errichtet. Hier werden wir übernachten.

Da unten im Tal bereits die Elefanten auf uns warten, legen wir rasch unser Gepäck ab und steigen zu ihnen hinunter. Der Bulle und die beiden Kühe, die im gestauten Bach gerade gebadet wurden, vermitteln einen bemitleidenswerten Eindruck. Vor allem der Bulle scheint krank. Bevor er für uns gesattelt wird, erhält er eine Injektion ins rechte Auge. Dann kann es losgehen. Da ein Sattel nur zwei Personen fasst, wir aber insgesamt zu siebt sind, soll einer von uns auf dem Nacken des Bullen reiten. Das wird Antonio sein. Er wird wie ein erfahrener *Mahout* dem Elefanten die Kommandos geben – zunächst auf dem Nacken des Bullen sitzend, dann auf dessen breiter Stirn.

Abbildung 3: Drei Mahout aus dem Westen und ein Elefant



Quelle Foto © Diana 2010

Dass der Bulle kaum eine Bananenstaude stehen lässt, ist nicht seine Schuld. Und auch nicht, dass tief hängende Äste uns immer wieder ins Gesicht schlagen. Es geht quälend langsam voran. Für rund einen Kilometer benötigen wir eine ganze Stunde. Genügend Zeit um Unmengen von Fotos zu schießen, die wir uns gegenseitig zuschicken wollen. Mit dem letzten Tageslicht steigen wir aus dem Sattel, um rasch den Hang zu unserer Ansiedlung empor zu steigen.

Zwischen den Hütten haben die Dorfbewohner auf offenem Feuer ein Abendessen für uns vorbereitet. Es gibt grünes Auberginen-Curry mit Huhn, Gemüse und Reis. Für sich selbst haben sie etwas anderes gekocht, was mit den Gewürzen begründet wird, die wir nicht vertragen. Sie essen getrennt von uns, und vor allem die einheimischen Frauen, zum Teil in traditionelle Gewänder gekleidet, halten sich abseits. Jay-Jay, ein junger

Mann mit Jeans und nacktem Oberkörper, kündigt an, uns nach dem Essen seine »magic« zeigen zu wollen. Er scheint stark angetrunken, wie auch alle anderen männlichen Bewohner.

Was er mit dieser »magic« meint, wird rasch klar, als er anbietet, kleine Münzen verschwinden zu lassen und verdeckt gezogene Spielkarten zu erraten. Er kennt auch kleine Tricks mit einem Strick, die er uns präsentiert, im sicheren Glauben, dass wir dieses esoterische Wissen bei den letzten Bergvölkern Thailands erwarten. Leider versäumt er den richtigen Moment, um damit aufzuhören. Es dauert nicht lange, und er beginnt zu nerven.

Diana hat sich einen Jungen namens Bon geschnappt. Der Kleine ist bildhübsch, hat eine Haut wie Kakaobutter und ein trübes Auge. Er darf in ihrem Tagebuch malen. Anschließend fotografieren sie sich gegenseitig. Sophie hat sich gleich nach dem Essen hingelegt, und auch Kate und Katie verabschieden sich zügig.

Der Rest unseres Trekking-Teams spricht dem Chang-Dosenbier zu, das die Einheimischen in ausreichender Menge für uns bereithalten. Wir kommen rasch miteinander ins Gespräch. Pascal und Diana haben schon einen Studienabschluss in Marketing und Betriebswirtschaft. Vor allem Diana beeindruckt mich. Sie spricht neben Französisch fließend Spanisch und Englisch. Von Katie weiß ich, dass sie gerade ein Volontariat in Genf abgeschlossen hat. Kate hat als Sprachlehrerin in Südkorea gearbeitet. Und Sophie ist ebenfalls in dieser Branche tätig. Sie unterrichtet Französisch als Fremdsprache und Spanisch. Nur Antonio fällt etwas aus dem Rahmen. Er arbeitet für eine Firma, die mit Spirituosen zu tun hat. Wie zum Beweis schenkt er jedem von uns ein Fläschchen »Barcelo Rhon Viejo«. Damit hat er endgültig die Herzen aller gewonnen.

Es ist spät geworden, als wir unsere leeren Rum-Fläschchen zusammenräumen und in der Küche zu den leeren Reisschnapsflaschen stellen. Die Einheimischen haben sich schon lange zurückgezogen. Einige liegen eng an eng auf der Veranda. Ich vermute, dass es sich um die Bewohner der Hütte handelt, die für uns frei geräumt wurde.

Ich liege zwischen Antonio und Pascal. Mit Antonio teile ich das Moskitonetz, mit Pascal die Matratze. Da Pascal die Matratze ganz dicht an die von Diana herangerückt hat, klafft dort, wo ich liegen soll, eine breite Lücke am Boden. Ich lege mich in die Lücke und kann lange nicht einschlafen. Zwischen dem Schnarchen, das Antonio von sich gibt, höre ich die gleichmäßigen Atemzüge von Diana.

Mir fällt ein, dass an diesem Abend kein einziges Mal von Opium die Rede war. Noch vor zehn Jahren sollen die Bergvölker weitgehend unbehelligt Opium an Trekking-Touristen verkauft haben. In seinem Roman »Fieldwork« beschreibt Micha Berlinski seine Erfahrungen mit dem »Opium Man«, der sich neben ihn gelegt hat, um ihm das Pfeifchen zu stopfen: »Only a lover lies in bed with you like the Opium Man«, erinnert sich Berlinski.³ Doch diese Zeiten scheinen vorbei. Die thailändische Regierung hat ihren Kampf gegen den illegalen Drogenanbau im Goldenen Dreieck gewonnen. Und die Ju-

3 Vgl. Micha Berlinski: *Fieldwork*. New York: Picador 2007. Das Zitat ist Seite 312 dieses Romans entnommen. Er handelt von einem Journalisten, der der Geschichte einer amerikanischen Ethnologin nachgeht, die angeklagt wird, einen Missionar ermordet zu haben und unter ungeklärten Umständen in einem Gefängnis in Thailand ums Leben kommt.

gendlichen in den Bergen sind dazu übergegangen, sich mit billigen Amphetaminen zu versorgen. Die Folgen sollen mindestens ebenso verheerend sein.

Als ich am nächsten Morgen dem Schlafsack entsteige, hat Jay-Jay bereits Wasser für einen Kaffee aufgesetzt. Zwischen den Hütten flackern offene Feuer, über denen Kinder Klebereis in frisch geschlagenen Bambusstangen garen. Der Klebereis, den mir Bon reicht, passt wunderbar zum Geschmack des Nescafé.

Es hat in der Nacht zu regnen begonnen, und auch jetzt am frühen Morgen nieselt es. Vom Talgrund klingt thailändische Pop-Musik herauf wie aus anderen Sphären. Sophie ist auch schon aufgestanden, sie hat fast zwölf Stunden geschlafen. Pascal und Diana haben Beziehungsstress, dagegen sind Kate und Katie trotz des schlechten Wetters gut drauf. Nur Antonio schläft immer noch.

Um für das Frühstück einzukaufen, fährt Jay-Jay mit dem Moped rasch ins höher gelegene Hmong-Dorf. Er kommt nach wenigen Minuten mit Eiern, Tomaten und Toastbrot zurück. Unser Frühstück nehmen wir stehend ein. Es ist mit dem Regen ziemlich kühl geworden.

Da sich kein Ende der Niederschläge abzeichnet, brechen wir gegen 10 Uhr in strömendem Regen auf. Und wir sollten Recht behalten: Es wird den ganzen Tag über regnen. Für eine solche Tour im Regen sind wir nicht richtig ausgerüstet. Sophie ist die einzige mit einem Regencap, nur Antonio und ich haben Bergstiefel. Alle anderen tragen Turnschuhe, Diana die modischen aus buntem Leinen. Vor allem der Weg runter ins Tal wird zur Rutschpartie. Die rote Erde krallt sich in die Profile und nimmt uns jeden Halt. Erst als wir auf der anderen Seite des Tals wieder aufsteigen, wird es besser. Doch wir sind schon jetzt durchnässt bis auf die Haut.

Wir folgen einem Pfad über einen offenen Hang, der in den Wald einmündet. Vereinzelte Baumriesen erinnern daran, dass auch hier einmal Regenwald stand. Es geht stetig bergauf, doch der Weg ist nicht so anstrengend wie gestern. Ich versuche Jay-Jay, der vorangeht, von den Vorteilen des »alpinen Stils« zu überzeugen: Statt schnell zu gehen und alle paar Minuten eine Pause einzulegen, möge er langsam gehen und dafür weitgehend auf Pausen verzichten. Er lässt sich eine Weile darauf ein, ich finde meinen Rhythmus und genieße die gleichmäßige Belastung des Körpers.

Nach zwei Stunden erreichen wir einen Bach, den wir auf einer improvisierten Brücke überqueren. Ein Wasserfall mit drei oder vier Metern Fallhöhe hat ein natürliches Bassin in den Stein gewaschen. Jay-Jay erklärt, dass wir hier baden können. Alle – Sophie und ich ausgenommen – kleiden sich um. Diana hat einen roten Bikini angezogen. Antonio ist der erste, der mit einem Kopfsprung in das Bassin eintaucht. Er erhält dafür Applaus – auch von Diana.

Abbildung 4: *Flying high* – Kate und Katie sind Kate Winslet

Quelle Foto © Volker Gottowik 2010

Als eine andere Trekking-Gruppe eintrifft, ziehen wir weiter. Wir steigen aus dem Tal heraus und treffen auf einen breiten, fast ebenerdigen Feldweg, dem wir durch eine offene Landschaft folgen. Die Stimmung ist entspannt, niemand scheint auf den steten Regen zu achten. Antonio und ich fotografieren Kohlfelder, die auch hier die Nähe eines Dorfes ankündigen. Wir gestehen uns ein, uns in Kate und Katie geirrt zu haben. Unsere »California Girls« verbreiten gute Laune und verkörpern mittlerweile für uns, was wir für den »American Spirit« halten.

Nach einer weiteren Stunde biegen wir in einen schmalen Pfad ein. Es ist abschüssig, es ist glitschig. Ich erinnere mich daran, »Real Adventure« gebucht zu haben. Erst rutscht Pan hinter mir aus, dann erwischt es mich. Auf der Suche nach Halt greife ich in Stacheldraht, komme jedoch mit ein paar Schrammen davon. Antonio bietet mir Pflaster an. Ich beginne, ihn richtig gut zu finden.

Als wir das Dorf erreichen, interessiert sich niemand dafür, ob es Lahu oder Lisu, Akha oder Karen sind, die hier leben. Wir sind durchnässt, wir sind hungrig. Unser Mittagessen besteht aus Reis und Gemüse. Ein Wagen, der uns zum »White Water Rafting« bringen wird, steht bereit. Bei der Weiterfahrt wird offenkundig, dass wir das Dorf auch bequem auf einem breiten Feldweg hätten erreichen können.

Während unserer Fahrt über asphaltierte Straßen, vorbei an Freizeitanlagen, Elefantencamps und Gästehäusern mit Solarpanel wird deutlich, dass sich der Norden Thailands unter dem Eindruck von Wirtschaftswachstum, Massentourismus und Missionierung nachhaltig verändert hat. Vor allem der Abenteuer- und Ökotourismus verhilft der Bevölkerung in den Bergregionen zu einem gewissen Einkommen, doch der relative Wohlstand, zu dem er beiträgt, entzieht ihm selbst die Grundlage. Der einzige

Ausweg scheint »staged authenticity« zu sein.⁴ Den touristischen Besuchern wird eine traditionelle Lebensweise vorgespielt, die selbst in abgelegenen Bergdörfern längst der Vergangenheit angehört.

Es regnet ununterbrochen, und so ist der Gebirgsbach, in dem wir uns als Rafting-Team beweisen wollen, zu einem reißenden Fluss angeschwollen. Die Weste und der Helm, die wir anlegen, sind kaum mehr als ein Alibi. Der einheimische Steuermann, dem wir uns anvertrauen, versteht kein einziges Wort Englisch.

Schon nach der ersten Stromschnelle sind wir alle erneut klitschnass. Das Wasser ist kalt, die Kleidung klebt unangenehm am Körper. Vor der Schlüsselstelle, auf die uns unser Steuermann mit nervöser Gestik aufmerksam macht, dreht unser Schlauchboot unvermittelt und verkeilt sich zwischen zwei aus dem Wasser ragenden Felsen. Es ist nicht richtig bedrohlich, wir drohen lediglich vollzulaufen. Ich versuche, mich umzudrehen, um zu sehen, was »vorne« am Heck eigentlich los ist. Dabei schiebt sich meine viel zu große Rettungsweste jedes Mal vor mein Gesicht.

Abbildung 5: Pfeilschnell durch die weiße Gischt



Quelle Foto: N. N. 2010

Vom Ufer aus werden Fotos von uns geschossen, die wir nach unserer »Rafting Tour« in einer Foto-Bude käuflich erwerben können. Die Fotos, die wir erstehen, zeigen nicht, wie wir hilflos versuchen, wieder flott zu kommen. Sie zeigen vielmehr, wie ein Schlauchboot mit sieben Mann Besatzung und einem einheimischen Steuermann

4 Vgl. Dean Maccannell: Staged Authenticity: Arrangement of Social Space in Tourist Settings. In: American Journal of Sociology 1973:79(3): 589–603

pfeilschnell durch die weiße Gischt gleitet. Mit Blick auf diese Fotos gratulieren wir uns, auch dieses Abenteuer glücklich bestanden zu haben.

Bei der Rückfahrt nach Chiang Mai tauschen wir unsere Email-Adressen aus. Dann wird es still in unserem Kleinbus. Diana ist an der Seite von Pascal eingeschlafen, auch Antonio fallen die Augen zu. In Chiang Mai ist der Abschied formlos. Wir gehen rasch auseinander, jeder eine heiße Dusche vor Augen.

Ich treffe Antonio zusammen mit Diana und Pascal noch zweimal in Chiang Mai, und zwar im Aroon Rai, einem Restaurant, das bei Einheimischen und Touristen gleichermaßen beliebt ist. Beim zweiten Mal zeigen sie stolz Fotos von einem »Thai Boxing«-Kurs, den sie gerade absolviert haben. Ein Foto von Diana mit roten Boxhandschuhen gefällt mir besonders gut. Ich frage sie, ob sie sich vorstellen könne, eine solche Trekking-Tour noch einmal zu machen. Wir sind uns einig, dass wir ein gutes Team waren. Dennoch überrascht es mich, dass sie meine Frage mit »Klar, auf jeden Fall!« beantwortet.

9. New Baliology

Vier Beispiele für eine Ethnographie des 21. Jahrhunderts

Wissenschaftliche Aussagen lassen sich bis zu einem gewissen Grad als hochverfeinerter *Common sense* begreifen. Bezieht man diese These von Kenneth Burke (1966 [1941]: 9) auf die Ethnologie, so wäre deren reflexives Bemühen letztlich darin zu sehen, die sprichwörtliche Formulierung »Andere Länder, andere Sitten« ganz zu durchdenken.

Ich glaube, dass die zentrale Intention der Ethnologie damit zutreffend beschrieben ist – zumindest bis Ende der 1970er Jahre. Seitdem hat sich das Fach zunehmend dem Fremden im Eigenen und dem Eigenen im Fremden zugewandt und Spaß an falschen Kontexten, richtigen Erfindungen und authentischen Konstruktionen gefunden. Doch trotz dieser einschneidenden Veränderungen, die sukzessive vor sich gingen und stets als »turn« apostrophiert wurden (mit der adjektivischen Ergänzung »linguistic«, »interpretive«, »literary«, »performative« etc.), ist die Aussage: »Balinesen sind von Harley Davidson-Motorrädern begeistert« als *ethnographische* Aussage bis heute befremdlich. Woran liegt das?

Die Ethnologie – die es vermutlich ebenso wenig gibt wie *die* Balinesen – hebt traditionell auf Differenz und Alterität ab, letztlich auf das, was an anderen Ländern und anderen Sitten anders ist. Die Bemessungsgrundlage für dieses Andere ist notgedrungen das Eigene, und mit diesem Eigenen ändert sich auch die Wahrnehmung dessen, was am Anderen anders ist. So kommt es – um ein Beispiel zu nennen –, dass eine ethnographische Skizze Balis aus der Feder – sagen wir – eines indischen Ethnographen ganz anders ausfiele als aus der Feder eines deutschen. Ja, man hat bis vor kurzem nationale Ethnologien voneinander unterscheiden können: eine französische, eine englische, eine nordamerikanische – was in erster Linie unterschiedlichen theoretischen Ausrichtungen geschuldet war: Denn strukturalistische, funktionalistische und kulturhermeneutische Beschreibungen einer anderen Kultur fokussieren auf ganz verschiedene Zusammenhänge und sind inhaltlich kaum miteinander vergleichbar. Ethnologie als Wissenschaft vom Fremden ist von daher nicht nur eine kultur- und gesellschaftsspezifische Praxis, sondern sie vermag das Fremde auch stets nur im Lichte ihrer eigenen Theorien zu deuten.

Alle genannten theoretischen Richtungen – und damit wären wir wieder bei *der* Ethnologie – heben auf das ab, was am Anderen anders ist, und das ist nach ethnologischer Lehrmeinung nicht der Moderne entliehen, die uns im Zeichen der Globalisierung vermeintlich alle miteinander verbindet, sondern historisch gewachsen: Sitte, Brauchtum, Tradition. Diese Ausrichtung auf das Überkommene, wie sie für die konventionelle Ethnologie kennzeichnend ist, hat zugleich zu einer Ablehnung der Ethnologie in den ehemaligen Kolonien des Westens geführt. Der Vorwurf ist ein nachvollziehbarer: Während der Westen Modernität und Aufklärung für sich selbst in Anspruch nehmen, weisen er den Entwicklungsländern Tradition und Rückständigkeit zu und reduziere sie damit zugleich auf diese. Zu den Mitteln, die kulturelle Hegemonie des Westens zu untermauern, gehöre letztlich auch die Ethnologie.

Die Ethnologie hat diese Kritik ernst genommen und ab Mitte der 1980er Jahre eine viel beachtete Debatte darüber geführt, unter welchen Bedingungen es möglich ist, fremde Kulturen angemessen zu repräsentieren (vgl. Clifford/Marcus/eds. 1986). Wenn ich es richtig sehe, sind in dieser Debatte vor allem zwei Positionen deutlich geworden (vgl. Gottowik 1997, 1998 und 2007): Entweder die Ethnologie gibt in ihrer einseitigen Ausrichtung auf das Differente und Abweichende ihren Anspruch auf Repräsentation auf und beginnt, ihre Aussagen über den Anderen als ethnographische Allegorien (Clifford 1986) und literarische Fiktionen (Geertz 1983a [1973]: 23) neu zu überdenken; oder das Fach bricht radikal mit seiner bisherigen Praxis und stellt sich selbst anderen Kulturen als eine Art Forum zu Verfügung, auf dem Mitglieder dieser Kulturen für sich selbst sprechen können (das Stichwort wäre hier »dialogische Ethnologie«).

Diese beiden Positionen – Korrektur des Selbstverständnisses der Ethnologie oder Änderung ihrer ethnographischen Praxis – lassen sich bis in den Bereich ethnologisch ausgerichteter Museen und Kulturhäuser hinein verfolgen. So versteht sich zum Beispiel das Berliner »Haus der Kulturen der Welt« als ein solches Forum, auf dem Filmemacher, Schriftsteller, Musiker etc. Gelegenheit haben, sich als intellektuelle und künstlerische Repräsentanten ihrer jeweiligen Kultur vorzustellen – allerdings nur unter der Voraussetzung, dass *ihre* Darbietungen *unseren* Qualitätsstandards entsprechen; und auch die Ausstellung »New Heimat«, so wie ich sie verstehe, trägt auf ihre Weise der »Krise der Repräsentation« Rechnung:¹ Sie beschränkt sich bewusst auf kulturelle Zitate, die in anderen Kon-Texten auftauchen, um sie ihrerseits zu zitieren. Das Ergebnis ist eine Art kunstfertige Kompilation, die ihren Charakter als ethnographische Konstruktion auf den ersten Blick zu erkennen gibt.

Soweit diese kulturellen Zitate aus Bali stammen, stehen sie für einen anderen ethnographischen Blick auf die dortigen Verhältnisse, den ich hier »New Baliology« nennen möchte. Diese »New Baliology« bezieht ihre Auswahlkriterien für das, was als kulturelles Zitat aufgerufen wird, nicht von vordergründigen Differenzen und Alteritäten, sondern aus dem Vertrauten, das in ungewohnten Kontexten durchscheint und dadurch befremdet: So ist etwa die eingangs getroffene Aussage über die Begeisterung der Balinesen

1 Die Ausstellung »New Heimat« wurde vom 12. Oktober 2001 bis 27. Januar 2002 im Frankfurter Kunstverein gezeigt. Eine erste Fassung des vorliegenden Textes erschien seinerzeit im gleichnamigen Katalog der Ausstellung.

für Harley Davidson-Motorräder als *ethnographische* Aussage befremdlich, weil diese Begeisterung uns gerade auch hierzulande vertraut ist (»Easy Rider«) und ihr von daher der vordergründige Bezug zu Differenz und Alterität (»Andere Länder, andere Sitten«) ebenso abgeht, wie ihr jede Exklusivität im Hinblick auf die balinesischen Verhältnisse fehlt. Diese Differenz kommt in Bezug auf das hier gezeigte Motorrad erst durch die Materialien ins Spiel, aus denen es gefertigt ist: Ratan.

Abbildung 1: Harley Davidson aus Ratan



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Die Aussage, Balinesen flechten Harley Davidson-Motorräder aus Ratan, weil sie sich keine richtigen leisten können, ist jedoch nur bedingt zutreffend. Sie flechten diese Ratan-Motorräder aus Begeisterung für dieses Gefährt aus Chrom und Stahl, in erster Linie jedoch, um ihren Lebensunterhalt damit zu verdienen. Und das gelingt mit dem hier gezeigten Modell mehr schlecht als recht. Immerhin gibt es zwei Werkstätten in der Nähe von Batuan, die in erster Linie von der Herstellung und dem Verkauf von Motorrädern aus Ratan leben. Der Verkauf zielt jedoch nicht auf motorradbegeisterte Balinesen, sondern ausschließlich auf westliche Kunden, und da ein solches Motorrad nicht ins touristische Handgepäck passt, vor allem auf solche, die auf Bali leben und über ein eigenes Haus zum Beispiel in der Gegend von Ubud verfügen. Jedenfalls heißt es von den Kunden, die sich für diese Motorräder aus Ratan interessieren, dass sie ausgesprochen

finanzkräftig seien und sich auch ein Original dieser Nobelmarke leisten könnten. Harley Davidson-Motorräder aus Ratan sind demnach nicht nur Ausdruck der Motorrad-Begeisterung balinesischer Jugendlicher, sondern vor allem auch der Suche nach einer Nische auf einem hart umkämpften Markt für kunsthandwerkliche Produkte, der – soweit es Bali betrifft – ganz von Export und Tourismus abhängig ist.

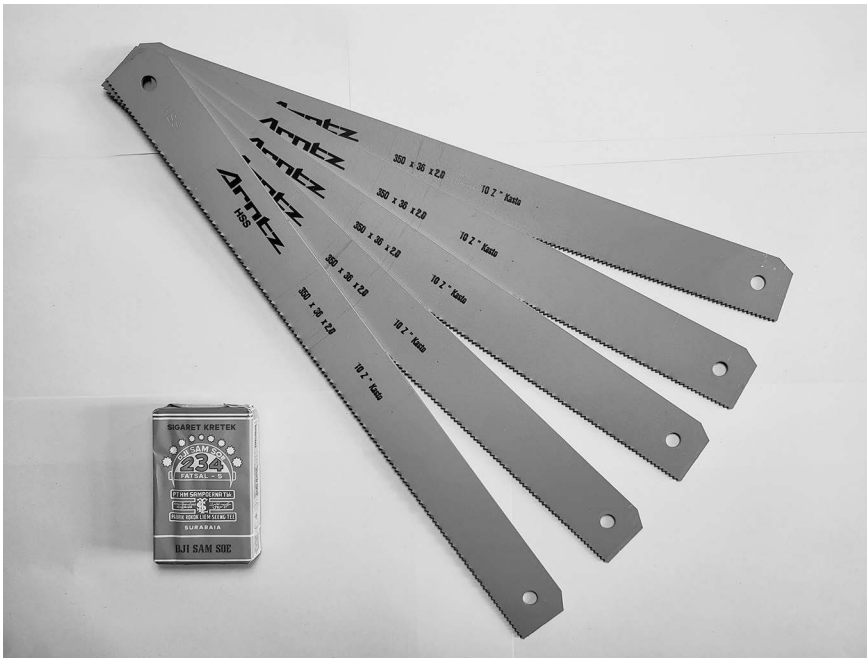
Die Werkstatt, aus der das oben abgebildete Motorrad stammt, hat sich auf eine enge Produktpalette spezialisiert: Harley Davidson-Motorräder in verschiedenen Größen, ein vollverkleidetes Rennmotorrad und handliche Autos, die in ihrer Form dem VW-Käfer und dem Ford Model-T nachempfunden sind; alle Produkte werden ausschließlich aus Ratan gefertigt. – Das hier gezeigte Motorrad ist nach Auskunft von Kris, Mitarbeiter der Werkstatt Sumber Rotan Jaya in Batuan, das erste große Modell, das er per Cargo in den Westen absetzen konnte. Es ist – wenn man so will – die balinesische Interpretation eines Symbols, das wie kein anderes hierzulande für den Traum von Freiheit und Unabhängigkeit (»Born to be Wild«) steht: Ein westlicher Mythos hat neue Gestalt angenommen.

*

Der Eigensinn, der im Nachbau von Motorrädern der Marke Harley Davidson aus Ratan zum Ausdruck kommt, wird auch in einem weiteren kulturellen Zitat deutlich, das hier im Rahmen einer »New Baliology« aufgerufen werden soll: Eisensägeblätter »Made in Germany«.

Mein Gastgeber auf Bali, ein Sekundarschullehrer, der nebenher mit Reis handelt und ein Zimmer (*Balé Gedong*) vermietet, hatte auf meine Frage, was ich denn beim nächsten Mal als Gastgeschenk aus Deutschland mitbringen könne, stets nur eine Antwort parat: Eisensägeblätter. Als dann auch noch ein Nachbar, nennen wir ihn hier Pak Oga, den gleichen Wunsch äußerte und mir sogar eine kleine Zeichnung über Art und Größe der begehrten Objekte in die Hand drückte, hätte ich eigentlich schon stutzig werden müssen. Doch ich war froh, der stets leidigen Frage nach einem angemessenen Gastgeschenk enthoben zu sein, besorgte eine größere Anzahl dieser Eisensägeblätter, wobei an dieser Stelle ausdrücklich der Firma Arntz, Remscheid (»Your Partner in Sawing Technology«), gedankt sei, die mit einer großzügigen Sachspende aushalf, und brachte diese irgendwie am Zoll vorbei in das Dorf, wo ich wieder das Zimmer bei meinem Landlord bezog. Dieser zeigte sich angesichts der in stattlicher Menge eingeführten Eisensägeblätter »Made in Germany« hoch erfreut, bat sich selbst vier oder fünf dieser Eisensägeblätter aus und fügte mit ungewohntem Nachdruck in der Stimme hinzu, dass ich die restlichen Sägeblätter auf keinen Fall anderen Leuten im Dorf geben dürfe und seinem Nachbarn Pak Oga schon gar nicht. Das verwunderte mich, doch ich hielt mich an die Anweisung. Als ich Pak Oga traf, verleugnete ich die Existenz der eingeführten Eisensägeblätter.

Abbildung 2: Eisensägeblätter der Firma Arntz, Remscheid



Quelle Foto © Volker Gottowik 2026

Angemessene Gastgeschenke (*oleh-oleh*) für balinesische Männer zu finden hatte sich bereits bei früheren Aufenthalten als problematisch erwiesen: Genussmittel stießen – mit Ausnahme von Zigaretten – auf Desinteresse, klassischer Musik aus dem Westen begegnete man mit offener Ablehnung, gelesen wurde nicht; bei den mitgebrachten T-Shirts vermisste man den Aufdruck (z.B. den Harley Davidson-Schriftzug), ein Schweizer Taschenmesser und etwas Werkzeug waren nicht nur reglos entgegengenommen worden, sondern tauchten später auch nie wieder auf, und eine gebrauchte Reiseschreibmaschine hatte bereits im Moment ihrer Übergabe – ein Tribut an die hohe Luftfeuchtigkeit – ihre Korrosionsanfälligkeit offenbart. Angesichts dieser Erfahrungen nahm ich den Wunsch nach Eisensägeblättern mit Erleichterung entgegen, zumal er die Vorstellung zuließ, dass etwas Sinnvolles mit ihnen geschehen würde, man vielleicht beabsichtigte, mit ihnen Schwerter – oder etwas Vergleichbares – zu Pflugscharen umzuarbeiten.

Ein paar Tage später forderte mein Landlord mich auf, ihn in eine Schmiede zu begleiten. Dort konnte ich zu meiner Überraschung beobachten, wie die Zahnleisten dieser Eisensägeblätter – die dem Prospekt der Firma Arntz zufolge aus »Hochleistungsschnellstahl« bestehen und für besonders hohe Schnittleistungen ausgelegt sind – mit Hilfe eines Winkelschleifers vollständig abgeschliffen wurden. Dann brachte man einen Längs- und zwei Querstriche auf dem nunmehr bartlosen Sägeblatt an, um es anschließend in sechs gleichgroße Teile zu zersägen. Vor mir lag ein Haufen Schrott, der zu *taji* umgearbeitet werden sollte: zu Stahlsporen für den Hahnenkampf.

Abbildung 3: Bearbeitung der Sägeblätter



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Auch wenn im Zusammenhang mit den Eisensägeblättern verschiedentlich von *taji* die Rede gewesen war, hatte ich meinen Landlord doch stets so verstanden, dass er vorhabe, *mit* diesen Eisensägeblättern solche Sporen zu schneiden, aber doch nicht *aus* ihnen ... In dem Moment, als sich dieses Missverständnis aufklärte, konnte ich – glaube ich – nachempfinden, wie es Georg Forster und Joseph Banks einst ergangen sein musste, als ihnen zu Ohren kam, was sich Omai zum Ende seines Aufenthaltes in England als Abschiedsgeschenk gewünscht hatte.

Omai war im Zusammenhang mit der zweiten Südsee-Expedition unter der Leitung von James Cook 1774 nach England gelangt, wo er fast zwei Jahre lang bei seinen Förderern lebte, bevor er mit der dritten Cookschen Expedition wieder auf die Gesellschaftsinseln zurückkehrte. Als er nun an Bord des Schiffes ging, das ihn in seine polynesische Heimat zurückbringen sollte, führte er die folgenden Geschenke mit, um die er seine Gastgeber zum Abschied gebeten hatte: eine Drehorgel, eine Elektrisiermaschine, ein Panzerhemd, eine Ritterrüstung und ein Marionettenspiel (vgl. Forster 1983 [1784]: 21; vgl. auch Plischke 1960: 99 und McCormick 1977: 180 und 295f.).

Omais Förderer waren enttäuscht. Sie konnten nicht verstehen, warum Omai nebst diesen als Tand empfundenen Dingen nichts »von wahrem Nutzen für seine Insel« mitnahm, jedenfalls nichts, was ihn »zum Wohlthäter, vielleicht zum Gesetzgeber seines Volks« hätte machen können (vgl. Forster 1983 [1784]: 21). Forster und Banks wäre es offenkundig lieber gewesen, wenn Omai eine Abschrift der *Bill of Rights*, ein Exemplar der gerade erstmals erschienen *Encyclopaedia Britannica* oder eine der neuesten technischen Errungenschaften mit in sein Reisegepäck verstaut hätte, statt – wie übermittelt ist – bei der Ankunft in seiner fernen Heimat die mitgeführte Ritterrüstung anzulegen, auf der

Drehorgel zu spielen und Pistolen abzufeuern (vgl. Plischke 1960: 99f.; vgl. auch McCormick 1977: 228).²

Diese Szene, die bereits Forster und seinen Zeitgenossen Anlass zu weitreichenden Überlegungen gab, beschäftigt die Ethnologie in gewisser Weise bis heute: So hat man Omai nicht nur mit einem »Anthropologen« verglichen (vgl. Lepenies 1973: 60), sondern in den von ihm mitgeführten Gegenständen auch »die völkerekundlichen Exponate eines fremdländischen Besuchers« erkannt, dem es – in deutlicher Parallele zum Tätigkeitsprofil eines Ethnographen – gelungen sei, »in geduldiger teilnehmender Beobachtung fast zwei Jahre unter den Bewohnern der englischen Inseln« zuzubringen (vgl. Kohl 1981: 8). Damit wird ein umgekehrter ethnographischer Aneignungsprozess angedeutet, der uns vor allem deshalb so nachhaltig beschäftigt, weil er – psychoanalytisch gesprochen – mit einer narzisstischen Kränkung verbunden ist: So wie Ethnographen gelegentlich von Einheimischen in Indien, Bali oder wo auch immer gefragt werden: »Gibt es in meinem Land nichts Wichtigeres zu untersuchen als Tranceformen, Tempeltänze und Ekstasetechniken?« sind wir es in diesem Fall, die vergleichbare Fragen stellen: Gab es für Omai in ganz England nichts Nützlicheres, als sich von seinen wohlhabenden Gönnern eine Ritterrüstung und eine Drehorgel zu wünschen? Das Verhalten Omais irritiert uns im gleichen Maße wie das Verhalten des armen Müllers im Märchen, der drei Wünsche frei hat und sich für drei neue Mahlsteine entscheidet. Und auch das Verhalten meines Landlords irritierte mich: Auch ich begann mich zu fragen, ob es in meinem Land nichts Nützlicheres für einen Balinesen geben mag als Eisensägeblätter, um daraus Stahlsporen für den Hahnenkampf zu fertigen. Doch was machte diese Eisensägeblätter in den Augen meines Landlords so wertvoll?

-
- 2 Auch wenn Omai mit seinem befremdlichen Verhalten offenkundig alle in ihn gesetzten Hoffnungen enttäuscht hat, versucht Forster sich selbst und seine Leser, und nicht zuletzt auch die Geldgeber »dergleichen Entdeckungs-Reisen« mit Ausführungen zu trösten, denen zumindest aus heutiger Sicht etwas Ironisches anhaftet: »*Sein* Vaterland [gemeint ist das Vaterland Omais] wird von den Engländern keinen Bürger zurücknehmen, dessen erweiterte Kenntniß, oder mitgebrachte brauchbare Geschenke, ihm zum Wohlthäter, vielleicht zum Gesetzgeber seines Volks machen könnten. In Ermangelung dessen können wir uns jedoch einigermaßen *damit* trösten, daß das Schiff, auf welchem er zurück geschickt worden, den harmlosen *Tahitiern* ein Geschenk von Hornvieh bringen soll. Diese guten Leute müssen ohnfehlbar durch die Einführung von Ochsen und Schaafen auf ihrer fruchtbaren Insel, glücklicher werden; ja durch viele auf einander folgende Umstände, kann dies Geschenk dereinst den Grund zu moralischen Verbesserungen geben. Aus diesem Gesichtspunkte ist unsre vorige Reise wichtig, und würde unsern Beschützern Ehre bringen, wenn sie auch kein anderes Verdienst hätte, denn daß wir Ziegen auf *Tahiti*, Hunde auf den *freundschaftlichen Inseln* und *Neuen Hebriden*, und Schweine auf *Neu-Seeland* und *Neu-Caledonien* zurückgelassen haben« (Forster 1983 [1784]: 21).

Abbildung 4: Ein gefertigter Stahlsporn



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Maschinensägeblätter »Made in Germany« sind auf Bali sehr gefragt, da der Stahl, aus dem sie hergestellt werden, als besonders bearbeitungsfähig gilt. Mein Landlord hatte sich diese spezialgehärteten Maschinensägeblätter von mir gewünscht, da die daraus gefertigten Stahlsporen ihm beim Hahnenkampf – davon war er überzeugt – einen waffentechnischen Vorteil gegenüber seinen Kontrahenten verschaffen würden – natürlich nur solange ich alle anderen Sägeblätter für mich behielt oder nur in entfernt gelegene Dörfer distribuierte. Das leuchtete mir ein, doch scheinbar war ich von der magischen Qualität der Formel »Made in Germany« nicht so überzeugt wie er. Immerhin sind Hahnenkämpfe stets mit hohen Wetteinsätzen verbunden, die schon so manchen balinesischen *aficionado* um Haus und Hof gebracht hatten. Diese Gefahr sah ich nun im Gegensatz zu meinem Landlord keineswegs vermindert, sondern durch zu waghalsige Wetteinsätze geradezu heraufbeschworen.

Das jedenfalls ging mir durch den Kopf, während ich in der Schmiede verfolgte, wie die Maschinensägeblätter weiter bearbeitet wurden: Als erstes hatte man die Zahnleiste mit einem Einhandwinkelschleifer entfernt und das 38 cm lange, 3,4 cm breite und 2 mm starke Sägeblatt mit einer Trennscheibe einmal der Länge und zweimal der Breite nach durchtrennt. Jedes der dadurch gewonnenen sechs Metallplättchen wurde anschließend mit den Schub- und Fächerscheiben des Winkelschleifers solange freihändig zugeschliffen, bis es die gewünschte Form annahm: ein schmaler Schaft von ca. 4 cm Länge und eine spitz zulaufende Klinge von 7 cm bis 10 cm Länge. Dann wurde der absolut präzise gearbeitete Sporn poliert und die Klinge geschärft. Um sich nicht selbst an der Klinge zu verletzen, verfrachtet man die fertigen Stahlsporen in ein Etui aus Leder oder Holz, in dem sie aufbewahrt und mit zur Hahnenkampfarena genommen werden.

Abbildung 5: Das Fixieren des Stahlsporns



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Wenn ein Hahn gegen einen anderen kämpfen soll, wird ein Stahlsporn am linken Bein des Hahnes angebracht, indem man ihn mit einem Wollfaden am natürlichen Sporn so fixiert, dass sich dieser gewissermaßen um die 7 bis 10 cm lange, rasiermesserscharfe Klinge verlängert. Auf diese Weise wird der Stahlsporn zu einer mörderischen Waffe, mit der man erreicht, was man erreichen will: Der Kampf zwischen zwei Gegnern, die möglichst ebenbürtig sein sollten, um einen offenen Wettkampf zu garantieren, wird in der Regel eindeutig entschieden, d.h. Sieger und Besiegter stehen zumeist nach wenigen Minuten fest. Es sind die Stahlsporen, die den balinesischen Hahnenkampf zu einem blutigen Schauspiel machen, bei dem – gemäß den wenig prosaischen Worten von Clifford Geertz – »ein Hühnervieh ohne Sinn und Verstand ein anderes in Fetzen hackt« (Geertz 1983c [1972]: 254).

Folgt man der Interpretation von Geertz, geht es beim balinesischen Hahnenkampf weniger um Geld – selbst wenn es immer *auch* um Geld geht und Wettallianzen eine wichtige Rolle spielen –, sondern vielmehr um symbolisches Kapital. Da die Männer aufs Engste mit ihren Kampfhähnen identifiziert werden, entwickeln sich Sieg und Niederlage zu einem Ereignis, bei dem »Ansehen, Ehre, Würde, Respekt – kurzum: Status« auf dem Spiel stehen (vgl. Geertz 1983c [1972]: 232). Insofern ist es Geertz zufolge weniger die Aussicht auf materiellen Gewinn als vielmehr »das Zelebrieren von Statusrivalität«, das den Hahnenkampf zu einem dermaßen faszinierenden Spektakel macht, dass ein nicht unerheblicher Teil der männlichen Bevölkerung auf Bali gleich an mehreren Tagen der Woche daran teilnimmt (vgl. Geertz 1983c [1972]: 219; vgl. auch Gottowik 2004).

Auch bei meinem Landlord wird man unterstellen dürfen, dass es ihm mit den Maschinensägeblättern in erster Linie darum ging, sein Sozialprestige innerhalb der Dorf-

gemeinschaft zu mehrten – symbolisches Kapital, das gegenüber anderen Kapital- und Anlageformen vorgezogen wurde, insofern es nicht nur dauerhafter, sondern auch unteilbar war. Denn alimentäres Kapital, das ich zum Beispiel in Form einer Flasche Rheinwein hätte mitbringen können, wäre sicherlich noch während meines Aufenthaltes geleert worden, und pekuniäres Kapital, wie es über meine Mietzahlungen in die Kasse meines Landlords floss, musste – ungeschriebenes, doch gleichwohl ehernes Gesetz – durch opulente Familien- und Haustempelfeste innerhalb des Familienklans redistribuiert werden. Insofern folgte mein Landlord, der ebenso wie Omai auf die Mehrung seines Sozialprestiges gesetzt hatte, einer eigensinnigen, doch letztlich nachvollziehbaren Logik.

Die Maschinensägeblätter »Made in Germany« wurden im Rahmen einer spezifischen Sichtweise auf die balinesischen Verhältnisse, die auf das Eigene im Fremden abhebt und hier »New Baliology« geheißen wird, zu ethnographischen Objekten – und das aus zwei verschiedenen Gründen: zum einen aufgrund ihrer eigensinnigen Umwidmung zu Stahlsporen für den Hahnenkampf, von der der Hersteller in Remscheid – bis vor kurzem – keine Ahnung hatte;³ zum anderen aufgrund der Intentionen, die mit dieser Umwidmung verbunden waren: Diese Intentionen verweisen auf ein kulturspezifisches Ethos, das die Nützlichkeit von Status und Sozialprestige höher veranschlagt, als wir bereit sind, es für gewöhnlich zu tun.

Die oben abgebildeten Stahlsporen wurden in einem Dorf in der Nähe von Tabanan hergestellt; die Schmiede, die von I Pande Wayan Suparka geleitet wird, gilt als eine der professionellsten auf Bali. Alle drei Mitarbeiter dieses Betriebes konnten bestätigen, dass die Maschinensägeblätter der Firma Arntz, Remscheid, aus dem allerbesten Stahl gefertigt sind und sich hervorragend für die Umwidmung zu Stahlsporen für den Hahnenkampf eignen. – Stahl aus Nordrhein-Westfalen, Inbegriff deutscher Wertarbeit, wird – das hoffen alle Beteiligten – das symbolische Kapital der Ehre auf Bali vermehren. Jetzt muss die magische Formel »Made in Germany« nur noch in praxi unter Beweis stellen, dass sie tatsächlich wirksam ist.

*

Als in hohem Maße magisch wirksam gilt die Figur der Rangda, die ich hier als ein weiteres Beispiel für kulturelle Zitate aus anderen Kon-Texten anführen möchte.⁴ Rangda wird auf Bali zumeist mit Durga assoziiert, einer weiblichen Gottheit, die man auch in Indien verehrt. Durga gilt wiederum als eine negative Manifestation von Uma, der Frau Shivas, und als solche nimmt sie auch im hindu-balinesischen Pantheon eine prominente Stellung ein. Vermutlich ist Durga zu Beginn unserer Zeitrechnung mit dem Hinduismus aus Indien über Java nach Bali gelangt und dort mit Rangda, einer lokalen weiblichen Gottheit, zu einer Einheit verschmolzen. Die Figur der Rangda bzw. Durga steht

3 Um mich bei der Firma Arntz, Remscheid, für ihre großzügige Sachspende zu bedanken, habe ich ihr zahlreiche Fotos zugeschickt, die den gesamten Prozess der Umwandlung von Eisensägeblättern in Stahlsporen für den Hahnenkampf dokumentieren.

4 Die folgenden Passagen weisen inhaltliche Überschneidungen mit dem Beitrag »Die Nachtseite der Kultur« in diesem Band auf.

im Rahmen dieser »New Baliology« für die Aneignung religiöser Vorstellungen, die über Epochen und Kontinente hinweg stattfindet und zu spannenden Synkretismen führt; sie steht hier jedoch auch – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – für ethnographische Forschungsinteressen, deren zeitgeschichtliche Bezüge deutlich zutage treten.

Abbildung 6: Rangda-Skulptur vor Überseekiste



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Rangda taucht auf Bali in verschiedenen Kontexten auf: Sie ist unter anderem als Steinskulptur und Wächterfigur vor dem sogenannten Todestempel (*Pura Dalem*) anzutreffen, der ihrem Gemahl Shiva geweiht ist. Wenn dieser Tempel alle 210 Tage seinen Jahrestag (*odalan*) begeht, wird diese Skulptur eingekleidet und mit einem Sakralschirm versehen, um sie zu ehren und ihre apotropäische Bedeutung hervorzuheben. Rangda ist außerdem Teil der balinesischen Schrifttradition, insofern sie in Palmblatt-Manuskripten (*lontar*) erwähnt wird, die seit rund 450 Jahren immer wieder kopiert werden und auf diese Weise bis heute erhalten geblieben sind.

Mitte des 19. Jahrhunderts taucht Rangda erstmals in der ethnographischen Literatur auf, als der Sanskritforscher Rudolf Friederich (1959 [1849]: 54) auf die genannten *Lontar*-Manuskripte hinweist. Diese Manuskripte, 1926 ins Niederländische übertragen und

als »Calon-Arang« veröffentlicht, erzählen die Geschichte der *Rangda ning Gira*, der Witwe von Gira, die sich in eine Hexe verwandelt, ihre magischen Potenzen gegen ihren zum König gekrönten Sohn Erlangga (Regierungszeit: 1019–1042) richtet und dafür von einem Priester vernichtet wird (vgl. Poerbatjaraka 1926).

Schließlich werden Anfang der 1930er Jahre Walter Spies und ein einflussreicher Kreis aus Künstlern und Intellektuellen, der sich um diesen auf Bali lebenden Maler und Musiker gebildet hat, auf Rangda aufmerksam. Aus diesem Kreis heraus, zu dem auch einige bekannte Ethnologen wie z.B. Margaret Mead, Gregory Bateson, Jane Belo und Claire Holt gehören, entstehen Filme, Reisebeschreibungen, Romane, populäre Bildbände und ethnographische Werke, die in besonderem Maße auf die Figur der Rangda fokussieren. Es ist dieser Kreis um Walter Spies, der Rangda als die wichtigste weibliche Sakralfigur der hindu-balinesischen Kultur im Westen bekannt macht.

Die Aufmerksamkeit, die der Rangda seitens des Kreises um Walter Spies entgegengebracht wird, hat insbesondere damit zu tun, dass Rangda in spektakulären rituellen Inszenierungen auftritt: Dazu gehört die Inszenierung der in den *Calonarang*-Manuskripten festgehaltenen Ereignisse, die periodisch als rituelles Drama aufgeführt werden; dazu gehört jedoch vor allem auch der rituelle Kampf der Rangda mit einem drachenähnlichen Fabelwesen namens Barong Ket, der – zumindest für balinesische Verhältnisse – äußerst expressiv verläuft. Das Aussehen, das Rangda bei diesen rituellen Inszenierungen annimmt, hat Miguel Covarrubias, ein weiterer Ethnograph im Umfeld von Walter Spies, folgendermaßen beschrieben: »Time and again we saw Rangda appear in various magic plays; she was invariably represented as a monstrous old woman, her naked white body striped with black. Rings of black fur circled her long, hanging breasts (...). She was entirely covered by her white hair, which reached to her feet, allowing only the bulging eyes and twisted fangs of her mask to be seen. Her tongue hung out, a strip of leather two feet long, painted red and ending in flames of gold. A row of flames came from the top of her head« (Covarrubias 1973 [1937]: 326f.).

Die hier beschriebene Figur der Rangda schlägt den Kreis um Walter Spies in ihren Bann. Die Faszination, die von ihr ausgeht, rührt sowohl von ihrem spektakulären Aussehen als auch daher, dass die Begegnung zwischen Rangda und Barong Ket mit Massentrancephänomenen einhergeht. Die beiden psychoanalytisch ausgerichteten Ethnographen Margaret Mead und Gregory Bateson glaubten hier einen kulturell kontrollierten Ausbruch aus der ganz auf Harmonie und Ausgleich bedachten Kultur Balis zu erkennen; ja mehr noch: Sie vermuteten, hier gewissermaßen auf die Nachtseite der balinesischen Kultur gestoßen zu sein, und mit der Untersuchung des rituellen Kampfes zwischen Rangda und Barong Ket verbanden sie die Erwartung, die dunklen Seiten der balinesischen Persönlichkeit aufdecken zu können (vgl. Bateson/Mead 1942; vgl. auch Vickers 1994 [1989]: 205).

Abbildung 7: Barong Ket- und Rangda-Maske



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Dass für die Ethnographen im Umfeld von Walter Spies weniger der tapsige und asexuelle Barong Ket als vielmehr Rangda die dunklen Seiten der balinesischen Kultur repräsentiert, kommt am eindrucklichsten in der folgenden Passage zum Ausdruck, in der Jane Belo die Wahrnehmung der Rangda aus der Perspektive der Einheimischen zu schildern versucht: »It would be difficult to overstress how real this creature is to the present day Balinese. (...) They know her well, they expect the worst of her. Whatever turn events may take, she will be evil, she will be female, she will be angry, she will destroy, she will behave like fear incarnate. And you cannot kill her (...) for she is always there, everlasting and indestructible, just Rangda« (Belo 1949: 19).

In dieser rhetorisch bemerkenswerten Passage wird deutlich, dass die komplexe und ambivalent agierende Figur der Rangda ihre angestammte Schutzfunktion als Wächterfigur vor dem sogenannten Todestempel (*Pura Dalem*) verliert, wenn sie als Gegenspielerin des Barong Ket auftritt. Da die Ethnographen im Kreis um Walter Spies ganz auf den rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong Ket fokussieren, entwickelt sich Rangda in ihren Beschreibungen zum Inbegriff der Angst und zur Inkarnation des Grauens. Mit Rangda hat das Böse in der Ethnographie Balis ein Gesicht und einen Namen bekommen.

Doch das Böse ethnographisch zu untersuchen und zugleich auf Distanz zu halten scheint dem Kreis um Walter Spies nicht ganz gelungen zu sein – denn es zeigt sich plötzlich als böser Streit in seiner Mitte. Womit dieser Streit begann, lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren; doch ein paar Fakten stehen fest: Berly de Zoete, die gemeinsam mit Walter Spies gerade an »Dance and Drama in Bali« (1938) arbeitet, persifliert die akribischen Forschungsmethoden von Margaret Mead und Gregory Bateson in einer Photoserie mit dem Titel »Anthropology in Bali«: Zwei balinesische Jugendli-

che sind darin in der Rolle der genannten Ethnographen zu sehen, die mit Stoppuhren, Messbändern und anderen Accessoires hantieren und von einem Hund umgeben sind, der vermutlich einen Pawlowschen Hund repräsentieren soll (vgl. Hitchcock/Norris 1995: 63). Angesichts dieser Persiflage auf objektivierende Forschungsmethoden bescheinigt Mead ihrer Gegenspielerin Beryl de Zoete »eine spitze Zunge« und »eine Begabung für destruktive Kritik«; Belo wendet sich gleichfalls gegen Mead und Bateson und rebelliert gegen das, was sie als »kalte, analytische Prozeduren« bezeichnet, so dass der Konflikt eskaliert (vgl. Mead 1978 [1972]: 191). Noch Jahre später erinnert sich Mead daran, Beryl de Zoete im Verlauf dieser Auseinandersetzung mit der Hexe Rangda identifiziert zu haben: Der Einfluss von Beryl de Zoete auf den Kreis um Walter Spies entspräche dem von Rangda auf die balinesische Kultur, insofern auch letztere »namenlose Angst als Strafe« verbreite (vgl. Mead 1978 [1972]: 191).

Vor dem Hintergrund dieses Konfliktes zwischen Margaret Mead und Gregory Bateson auf der einen Seite und Beryl de Zoete und Jane Belo auf der anderen erscheint das Interesse dieser Ethnographen am rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong in einem anderen Licht: Wenn Margaret Mead an Beryl de Zoete Züge von Rangda erkennt, können wir dann – im Gegenzug – an ihrer Beschreibung der Rangda Züge von Beryl de Zoete erkennen? Oder, um es weniger provokativ zu formulieren: Lässt sich die ethnographische Beschreibung des Kampfes zwischen Rangda und Barong als Allegorie auf die gruppeninterne Auseinandersetzung der Ethnographen im Kreis um Walter Spies lesen?

Insofern diese Ethnographen die rituelle Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong wie einen Text gelesen haben – was zumindest Clifford Geertz (1983a [1973]) nahe legt –, mag ein Teil der von dieser Lektüre ausgehenden Faszination daher rühren, dass sie in der Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong etwas gesehen haben, das sie mit dem Eigenen und Vertrauten in Beziehung setzen konnten; und insofern diese Ethnographen über die rituelle Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong einen ethnographischen Text verfasst haben, mag dieser Text ihre eigenen Erfahrungen, Interessen und Probleme spiegeln, die – darauf hat James Clifford (1986) anhand anderer Textbeispiele verwiesen – nicht nur wie ein zusätzliches moralisches, ideologisches oder wie auch immer geartetes Statement gelesen werden können, sondern dem Beschriebenen erst zu seiner eigentlichen Bedeutung verhelfen (vgl. auch Gottowik 2011). Woher also rührt die Faszination des Kampfes zwischen Rangda und Barong, der die Ethnographen im Kreis um Walter Spies erlagen?

Was diese Ethnographen beim Kampf zwischen Rangda und Barong vorfinden, ist eine ähnliche Ausgangssituation wie bei ihrer eigenen gruppeninternen Auseinandersetzung: zwei verfeindete, einander dualistisch entgegengesetzte Lager, jedoch ein prinzipiell anderes Muster (*pattern*), eine solche Auseinandersetzung auszutragen. Gregory Bateson, den einige »für einen der wichtigsten Denker unseres Jahrhunderts« halten (vgl. Stierlin 1985: 7), hat in diesem Zusammenhang zwei Muster oder Konzepte der sozialen Interaktion unterschieden: Das eine Konzept, von ihm »Schismogenese« genannt, steht für einen »Teufelskreis, in dem sich der Gegensatz zwischen zwei Personen – oder zwei Gruppen – bis zur Unerträglichkeit verstärkt« (Mead 1978 [1972]: 194); diese Form einer kumulativen interpersonalen Interaktion, die auf einen Höhepunkt (*climax*) zustrebt, ist Bateson und Mead zufolge kennzeichnend für die meisten Gesellschaften und

kennzeichnet – wie man hinzufügen darf – auch das Interaktionsmuster der beiden verfeindeten ethnographischen Lager, die sich um Walter Spies als Zentrum und ruhendem Pol gruppiert haben.

Von diesem Interaktionsmuster hebt Bateson ein anderes Konzept ab, das bei ihm »Zygotenese« heißt; hier führen die Gegensätze und die Steigerung der Spannungen »nicht zum Bruch, sondern zu einem harmonischen Gleichgewicht« (Mead 1978 [1972]: 194; vgl. auch Bateson 1985 [1949]). Dieses zuletzt genannte Interaktionsmuster ist Bateson und Mead zufolge *prinzipiell* kennzeichnend für die balinesische Gesellschaft und insofern auch kennzeichnend für die Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong, die keinen Sieger und keinen Besiegten kennt, da der Ausgang dieses Kampfes vor einer Entscheidung zumeist abgebrochen und damit bewusst in der Schwebe gehalten wird. Aus dieser Perspektive betrachtet, beschreiben die Ethnographen im Kreis um Walter Spies mit dem rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong ein alternatives Modell sozialer Interaktion, das sich deutlich von ihren eigenen Interaktionsmustern unterscheidet (vgl. auch Gottowik 2010: 99–108).

Es wäre jedoch ein Missverständnis zu glauben, dass Mead und Bateson hier tatsächlich ein positives Modell aufzeigen wollten, das als Alternative zu den eigenen Formen sozialer Interaktion und Konfliktbewältigung taugte. Das Gegenteil ist der Fall: Da dieses Interaktionsmuster, das hier verkürzt als »undercut before climax« umschrieben werden kann, bereits in der Sozialisation des Kleinkindes vermittelt wird und sich dann in allen Bereichen des sozialen Lebens wiederholt, entwickeln die Balinesen eine Persönlichkeit, die wir in unserer eigenen Gesellschaft – Mead und Bateson zufolge – als »schizoid« bezeichnen würden (vgl. Bateson/Mead 1942: xvi). Angesichts dieses ethnopathologischen Befundes mündet der in der Beschreibung des Kampfes zwischen Rangda und Barong eingeschriebene Metakommentar letztlich in der impliziten Aufforderung, soziale Probleme und die daraus resultierenden Spannungen gerade nicht in der Schwebe zu halten, sondern offensiv anzupacken und – selbst um den Preis eines handfesten Konfliktes – mit ein paar offenen Worten aus der Welt zu schaffen. Einige Teile von »Balinese Character« (1942) lassen sich als eine moralische Rechtfertigung des eigenen Verhaltens im Konflikt mit den anderen Mitgliedern des Kreises um Walter Spies lesen. Erst eine solche Lesart macht die hochgradig irritierende Interpretation der balinesischen Persönlichkeit als schizoid zumindest ansatzweise nachvollziehbar; dagegen wird jede andere Lesart, der sich dieser Metakommentar nicht erschließt, diese Interpretation zurückweisen müssen, und in der Tat hat das genannte Werk heftige Reaktionen bis hin zum Vorwurf des Rassismus ausgelöst (vgl. Lingis 1980: 75; vgl. auch Jensen/Suryani 1992).

Mit dieser allegorischen Lesart von »Balinese Character« ist jedoch nur ein Teilaspekt der ungeheuren Faszination angesprochen, die der Kampf zwischen Rangda und Barong auf den Kreis um Walter Spies ausübte. Auf einen anderen Aspekt verweist eine auffällige Koinzidenz: Der Kreis um Walter Spies, dessen Mitglieder fast ausnahmslos aus Europa und Nordamerika stammten, war zu einem Zeitpunkt von der Nachtseite der balinesischen Kultur fasziniert, als Europa selbst seine dunkelste Epoche durchlebte; und er war zu einem Zeitpunkt auf die Angst verkörpernde Rangda fixiert, als der Faschismus mit dem Zweiten Weltkrieg ein bis dahin unbekanntes Grauen zu entfesseln begann. Diese Koinzidenz ist sicherlich kein Zufall.

Der Auftritt der Rangda ist für die Balinesen »a reassurance that the powers of evil, though forever with us, are under control« (Belo 1949: 119). Insofern steht Rangda zu einem Zeitpunkt, als Mussolini und Hitler bereits an der Macht sind, für die Möglichkeit, das Grauen symbolisch gewähren zu lassen und es dadurch zu bannen. Diese Idee dürfte am Vorabend des Zweiten Weltkrieges eine ungeheure suggestive Wirkung entfaltet haben und trug vermutlich entscheidend zur Faszination der Rangda bei. Dass es sich dabei jedoch um eine Illusion handelte, verdeutlicht das tragische Schicksal, das Walter Spies und viele andere Westler ereilte, die sich nicht rechtzeitig vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges dazu entschließen konnten, »das letzte Paradies« – als das ihnen Bali erschienen war – zu verlassen.

Die oben abgebildete Figur der Rangda wurde von der Steinmetz-Werkstatt »Yuliani« in Tegaltamu als Auftragsarbeit hergestellt. Von dort gelangte sie irrtümlich nach Antwerpen, wo sie zunächst für mehrere Wochen festsaß. Erst nach langwierigen Auseinandersetzungen mit dem Transportunternehmen Gebrüder Weiss GmbH, Hamburg, deren schismogene Struktur der geniale Gregory Bateson sicherlich sofort erkannt hätte, wurde sie an ihren eigentlichen Bestimmungsort nach Frankfurt a.M. und das dortige Institut für Ethnologie geliefert. Hier, in ihrer »New Heimat«⁵, macht uns Rangda darauf aufmerksam, dass die spezifische Weise, in der sie als Inbegriff des Grauens und der Angst ethnographisch beschrieben wurde, nicht nur die andere Kultur (Bali) kennzeichnet, sondern auch das andere Ich (Alter ego) der Ethnographen. Hinter dem Unheimlichen verbirgt sich bekanntlich das ehemals Heimische, Altvertraute – in seiner verdrängten Form (vgl. Freud 1970 [1919]: 267).

*

Als letztes Beispiel für eine Ethnographie (»New Baliology«), die auf das Eigene im Fremden abhebt bzw. kulturellen Zitaten in falschen Kon-Texten nachspürt, möchte ich auf zwei Masken eingehen, die Sitz der magischen Potenzen eines Sakralfigurenpaars sind, das Barong Landung genannt wird.⁶ Barong Landung gehört zur Gattung der Barong-Figuren und ist mit seinen beiden Charakteren, einer schönen weißen Frau und einem wilden schwarzen Mann, das wichtigste anthropomorphe Sakralfigurenpaar auf Bali. Die beiden genannten Sakralfiguren werden aus zwei guten Gründen im Rahmen dieser »New Baliology« aufgeführt: Zum einen, weil sie bislang in der Ethnographie Balis allenfalls eine marginale Rolle spielen; zum anderen, weil sie für eine kulturspezifische Form von Ethnographie und Historiographie stehen, d.h. für ein traditionelles Wissenssystem, in dem jedoch weniger gelesen und geschrieben, als vielmehr getanzt und gesungen wird.

5 Der vorliegende Beitrag wurde ursprünglich für die Ausstellung »New Heimat« des Frankfurter Kunstvereins und den gleichnamigen Ausstellungskatalog verfasst.

6 Die nachfolgenden Ausführungen weisen inhaltliche Überschneidungen mit dem Beitrag »Das Spiel mit den Bildern« in diesem Band auf.

Abbildung 8: Barong Landung-Maskenpaar



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Barong-Figuren sind – von Barong Landung abgesehen – fast ausnahmslos von zoomorpher Gestalt. Sie haben das Aussehen eines Tigers (*Barong Macan*), Wildschweins (*Barong Bangkal*) oder drachenartigen Fabelwesens (*Barong Ket* oder *Keket* oder *Ketet*) – um nur die drei bekanntesten Barong-Figuren zu nennen. Diese zoomorphen Sakralfiguren, die aus einem mit Tuch oder Fell bespannten Bambusgestell und einer magisch wirksamen Maske bestehen, werden von zwei Männern animiert, die in diese Figuren hineinschlüpfen: Der Vordermann gibt Bewegung und Laufrichtung vor und lässt den Kiefer der aus Holz gefertigten Maske bedrohlich klappern, der Hintermann – selbst ohne jede Sicht – versucht zu folgen. Anlässlich bestimmter Feiertage (z.B. *Galungan*) und spezieller ritueller Ereignisse (z.B. *Melasti*) kann man Barong-Figuren in Begleitung eines einfachen Gamelan-Orchesters durch südbalinesische Dörfer ziehen sehen. Diese kleinen Prozessionen, angeführt von zwei erwachsenen Männern, die als wildes Tier verkleidet durch die Straßen trotten und dabei von einer Musik begleitet werden, die für westliche Ohren schräg klingen mag, erregten bis Ende des 19. Jahrhunderts allenfalls die amüsierte Neugier, wenn nicht gar den blanken Spott der Forschungsreisenden und Ethnographen (vgl. z.B. Jacobs 1883: 109). Das änderte sich erst mit der Theorie des Totemismus, die sich im Gefolge der Schriften von Durkheim (1912), Freud (1912) und Frazer (1922) in der Ethnologie verbreitete. Im Lichte des Totemismus erschienen die tierförmigen Barong-Figuren als Ausdruck frühester entwicklungsgeschichtlicher Vorstellungen

bzw. als »erster Versuch einer Religion« (Freud 1974 [1912]: 428). Da man davon überzeugt war, von uranfänglichen Formen, z.B. der Religion, alle späteren, komplexeren Formen ableiten zu können, rückten zoomorphe Barong-Figuren plötzlich ins Zentrum des ethnographischen Interesses.

Als sich die Theorie des Totemismus mit ihrer Behauptung einer entwicklungsge-
schichtlichen Stufe, auf der sich der Mensch noch als verwandt mit bestimmten Tieren
erachtete, nicht länger aufrechterhalten ließ und das »Ende des Totemismus« verkündet
wurde (vgl. Lévi-Strauss 1962), hatte der Barong aufgrund der ungeheuren ethnographi-
schen Aufmerksamkeit, die ihm bis dahin zu Teil geworden war, seinen kometenhaften
Aufstieg zur bekanntesten Sakralfigur Balis bereits vollzogen. Dafür waren nicht zuletzt
auch die Ethnographen im Kreis um Walter Spies maßgeblich, die von Rangda auf den
Barong blickten und aus dieser Perspektive ganz auf denjenigen Barong fokussierten,
der als einziger dieser Gattung gegen Rangda antritt: Barong Ket. Dieser Barong nahm
angesichts einer wahren Flut von Publikationen, die in dieser formativen Phase der Eth-
nographie Balis über ihn erschien, emblematischen Charakter für die gesamte balinesi-
sche Kultur an. Heute bildet der Besuch einer Barong-Aufführung – inklusive Kampf mit
der Hexe Rangda und gemimter Massentrance – vielfach den Höhepunkt eines touristi-
schen Aufenthaltes auf Bali. Angesichts der damit verbundenen Kommerzialisierung hat
sich die Ethnologie weitgehend von einer Barong-Forschung zurückgezogen, die diesen
Namen verdient. Die beeindruckenden Arbeiten von Belo (1949) und Geertz (1983b [1966])
sowie eine wachsende Zahl von Publikationen einheimischer Wissenschaftler (vgl. z.B.
Bandem 1976) vermitteln zudem den Eindruck, dass zum Thema »Barong auf Bali« ei-
gentlich alles gesagt sei. Das ist natürlich nicht der Fall.

So fehlt es beispielsweise weitgehend an einer Geschichte der Barong-Forschung, die
deutlich macht, warum Barong Ket zum Signum und Emblem der balinesischen Kultur
aufsteigen konnte, während andere Barong-Figuren ethnographisch weitgehend unbe-
achtet geblieben sind. Diese Indifferenz, soweit sie Barong Landung betrifft, hat offen-
kundig damit zu tun, dass ein anthropomorphes Figuren paar für die Begründung einer
Theorie des Totemismus schlicht unbrauchbar ist; und da Barong Landung weder ge-
gen Rangda antritt, noch die dunklen Seiten der balinesischen Kultur erhellt, war dieser
Barong für psychoanalytisch ausgerichtete Ethnographen wie Mead, Bateson und Be-
lo ebenfalls uninteressant. Diese beiden Aspekte bilden den wissenschaftshistorischen
Hintergrund dafür, warum die meisten Publikationen, die den Namen Barong im Titel
tragen, mit keiner einzigen Silbe auf Barong Landung eingehen (vgl. z.B. Kats 1924, Neu-
haus 1937, Belo 1949).

Heute – im Lichte *anderer* theoretischer Vorannahmen – wird das Interesse an Ba-
rong Landung-Figuren plötzlich wach (vgl. Eiseman 1990b: 122ff.) – und das vermutlich
aus genau den Gründen, die ihrer Rezeption in der Ethnologie bislang im Wege stan-
den: Die anthropomorphen Barong Landung-Figuren repräsentieren ein multikulturel-
les Paar, und dieses Paar kämpft zwar nicht mit Rangda, streitet jedoch – zumindest
gelegentlich – recht derb und anzüglich untereinander. Wer also ist diese schöne weiße
Frau an der Seite eines schwarzen wilden Mannes?

Abbildung 9: Prozession mit Barong Landung-Figuren



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Barong Landung sind die einzigen Barong-Figuren, die sprechen und singen können und dies bei verschiedenen rituellen Anlässen auch auf intelligible Weise tun. Die beiden Sakralfiguren haben ein ausgreifendes Repertoire an Liedern und Dialogen, die sie zum besten geben, wenn sie ihren ständigen Aufenthaltsort, die als Todestempel apostrophierte *Pura Dalem* verlassen, um auf Prozessionen durch Städte und Dörfer zu ziehen. Obwohl jedes Barong Landung-Pärchen über ein eigenes Repertoire verfügt, lassen sich übergreifend fünf thematische Schwerpunkte ausmachen: So werden etwa Szenen einer Ehe mit zum Teil deftigen sexuellen Anspielungen (*porno sekali*) aufgeführt; die Geschichte von »San Pek Eng Tay«, eine Liebesgeschichte, die man sich in China bereits während der Tang Dynastie (618–906) erzählte und deren moderne Version heute in ganz Indonesien als »Romantika Emansipasi« sehr populär ist, gelangt zur freien Rezipitation; Eindrücke vom Leben am Hofe (*puri*) werden wiedergegeben und die dortige Prachtentfaltung in Form edler Gewänder, großer Seerosenteiche und eleganter Automobile gepriesen; religiöse Belehrungen (»Bekräftige die Prinzipien der Religion«) und lebenspraktische Unterweisungen (»Halte Dich nicht von den Wissenschaften fern«) runden das Repertoire ab. Insgesamt gesehen ergibt sich ein disparates Bild, das keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die Identität der beiden Barong Landung-Charaktere zulässt. Dieses Bild, wie es sich in den Liedern und Dialogen abzeichnet, kontrastiert zudem mit den oral tradierten Erzählungen (Mythen und Legenden), die über Ursprung und Bedeutung dieses Paares auf Bali kursieren.

Einer dieser Erzählungen zufolge wurden Barong Landung-Figuren einst geschaffen, um einen Dämon namens Ratu Gedé Mecaling aus Bali zu vertreiben. Mit den bis heute periodisch veranstalteten Prozessionen wird dieser Dämon davon abgehalten, von der nahe gelegenen Insel Nusa Penida, wo er nunmehr residiert, nach Bali zurückzu-

kehren und dort erneut sein Unwesen zu treiben (im Folgenden »magische Version« genannt). Einer anderen Erzählung zufolge handelt es sich bei der weißen Frau um eine chinesische Prinzessin und bei dem schwarzen Mann um einen indischen Prinzen, die sich einst, als China und Indien noch durch die Seidenstraße miteinander verbunden waren, kennenlernten und ineinander verliebten; bei ihrer Suche nach einem Land, wo sie heiraten und sich niederlassen könnten, gelangten sie nach Bali, und die heute dort lebenden Balinesen sind ihre Nachkommen (mythische Version). Und einer dritten Erzählung zufolge stellt der schwarze Mann einen balinesischen König (*Raja*) namens Sri Jaya Pangus dar, der einst eine Chinesin, repräsentiert durch die weiße Barong Landung-Figur, geheiratet hat; aufgrund der Neuerungen, die die Chinesin (*Putri Cina*) auf Bali einzuführen verstand, erblühten Handel und Wirtschaft des Landes – doch ihre Ehe mit dem *Raja* blieb kinderlos (historische Version).

In diesem Zusammenhang ist auffällig, dass die verschiedenen sozialen und ethnischen Gruppen auf Bali nicht nur unterschiedliche Versionen präferieren, sondern diese auch mit einer je eigenen Moral bzw. Pointe erzählen. In Bezug auf die zuletzt genannte historische Version sieht das – um es an einem Beispiel festzumachen – folgendermaßen aus: Während die ethnischen Chinesen auf Bali detailliert auf die Neuerungen verweisen, die die Chinesin einst aus ihrem Heimatland mitbrachte (Münzgeld, Hunde, Nutzpflanzen etc.), und die positiven Folgen hervorkehren, die aus ihrer Verbindung mit einem lokalen Herrscher für ganz Bali erwachsen (»Wohlstand und Zivilisation«), heben die Balinesen in ihren Erzählungen nicht nur viel stärker darauf ab, dass aus dieser Ehe keine Kinder hervorgegangen sind, sondern diese Kinderlosigkeit auch zu schweren Komplikationen geführt hat (Ehebruch und Bestrafung durch die Götter).

Auffällig ist darüber hinaus, dass alle Versionen einen realen historischen bzw. ethnographischen Kern aufweisen: Die Insel Nusa Penida, Aufenthaltsort des aus Bali verbannten Dämon Ratu Gedé Mecaling, diente tatsächlich zeitweise der Verbannung unliebsamer Personen; China und Indien nehmen bis in die Gegenwart hinein unübersehbar Einfluss auf die balinesische Kultur; und einen *Raja* namens Sri Jaya Pangus hat es im 12. Jahrhundert auf Bali tatsächlich gegeben. Barong Landung ist von daher ein kulturspezifisches Medium, mit dem historisches und ethnographisches Wissen rituell gesichert, verbreitet und lebendig gehalten wird. Wenn dieses Wissen in den verschiedenen Versionen um Ursprung und Bedeutung von Barong Landung konkret wird, spiegelt es die Interessen der jeweiligen Erzähler; mit anderen Worten: »Die Geschichte ist eine Erfindung, zu der die Wirklichkeit ihre Materialien liefert. Aber sie ist keine beliebige Erfindung. Das Interesse, das sie erweckt, gründet auf den Interessen derer, die sie erzählen; und sie erlaubt es denen, die ihr zuhören, ihre eigenen Interessen (...) wiederzuerkennen und genauer zu bestimmen« (Enzensberger 1972: 13).

Die hier angesprochenen Interessen der Erzähler kreisen bei Barong Landung um ein angemessenes Verhältnis zwischen Balinesen und ethnischen Chinesen, die etwa acht Prozent der Bevölkerung auf Bali ausmachen. Die Zuhörer werden mit durchaus widersprüchlichen Geschichten über das richtige Mit- oder Nebeneinander dieser beiden ethnischen Gruppen konfrontiert und mögen in der einen oder anderen Version ihre eigenen Interessen wiedererkennen oder sich dazu aufgerufen fühlen, diese genauer zu bestimmen. Fragt man nach dem übergreifenden Tenor dieser Geschichten und ihrer verschiedenen Versionen, wäre dieser mit der folgenden sprichwörtlichen Formulie-

rung auf den Punkt zu bringen: »Wer nicht aus der Geschichte lernt, ist dazu verurteilt, sie noch einmal zu erleben.« Darin ist die zentrale Botschaft von Barong Landung zu sehen.

Doch was ist *die* Geschichte Balis? Und was gilt es, aus ihr zu lernen? Lehrt die Geschichte von Sri Jaya Pangus und seiner Frau, dass eine Verbindung von Balinesen und Chinesen zur Prosperität des Landes beiträgt bzw. – um es negativ zu formulieren – eine Aufkündigung dieser Verbindung zum wirtschaftlichen Niedergang führen würde? Oder macht diese Geschichte, die ja auch von Kinderlosigkeit handelt, darauf aufmerksam, dass eine Verbindung zwischen Balinesen und Chinesen nicht nur problematisch (*panas*) ist, sondern ohne Nachkommen auch langfristig keine Zukunft hat? Die hier angesprochenen Viel- und Mehrdeutigkeiten sind strukturelles Merkmal des kulturspezifischen Wissenssystems, als das Barong Landung im Rahmen dieser »New Baliology« vorgestellt wurde. Sie sind Bedingung seiner Attraktivität und anhaltenden Vitalität.

Die oben abgebildeten Barong Landung-Masken wurden im Frühjahr 1998 von Cokorda Raka Tisnu in Singapadu als Auftragsarbeit angefertigt. Aufgrund der Tradition, die das Schnitzen von rituell bedeutsamen Barong-Masken in seiner Familie hat, gehört der Cokorda zu den angesehensten Maskenschnitzern auf Bali. – Im Rahmen dieser »New Baliology« verweisen die Barong Landung-Masken auf eine Leerstelle in der Ethnographie Balis: Diese hat sich ganz auf Barong Ket kapriziert, der heute als Signum und Emblem der balinesischen Kultur besonders anschaulich illustriert, dass die Ethnologie bis zu einem gewissen Grad die Welten erzeugt, die sie vorgibt, nur zu beschreiben. Die Barong Landung-Masken verweisen zudem darauf, dass es auch außerhalb der westlichen Wissenschaften kulturspezifische Wissenssysteme gibt, die sich mit dem Anderen im Eigenen beschäftigen.

*

Im Rahmen dieser »New Baliology« wurden eine Motorrad-Marke aus den USA, Eisensägeblätter »Made in Germany«, eine Göttin aus Indien und eine Chinesin auf Bali vorgestellt. Es sind vier Beispiele für eine Ethnographie des 21. Jahrhunderts, die in ihrer Konzentration auf das Eigene im Fremden – bzw. kulturelle Zitate in falschen Kontexten – lediglich *andere* Auswahlkriterien zugrunde legt als die konventionelle Ethnographie in ihrer Konzentration auf das Fremde am Fremden bzw. auf das, was am Anderen anders ist (»Andere Länder, andere Sitten«). Sie ist darin in etwa genauso repräsentativ wie diese.

Literatur

Bandem, I Madé

1976: The Barong Dance. In: *World of Music* 1976:18(3): 45–52

Bateson, Gregory

1985 [1949: Bali: The Value System of a Steady State]: Bali: das Wertsystem in einem Zustand des Fließgleichgewichts. In: Gregory. Bateson: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985

Bateson, Gregory/Margaret Mead

1942: *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences

Belo, Jane

1949: *Bali: Rangda and Barong*. New York: Augustin

Burke, Kenneth

1966 [1941: The Philosophy of Literary Form]: *Dichtung als symbolische Handlung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Clifford, James

1986: On Ethnographic Allegory. In: James Clifford/George Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley et al.: University of California Press

1986: 98–121

Covarrubias, Miguel

1973 [1937]: *Island of Bali*. Singapore: Periplus

Durkheim, Emile

1994 [1912: Les formes élémentaires de la vie religieuse]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Eiseman, Fred B.

1990: *Bali. Sekala & Niskala, Volume II: Essays on Society, Tradition, and Craft*. Singapore: Periplus

Enzensberger, Hans Magnus

1972: Über die Geschichte als kollektive Fiktion. In: Hans Magnus Enzensberger: *Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972: 12–16

Forster, Georg

1983 [1784]: *Reise um die Welt*. Frankfurt a.M.: Insel 1983

Frazer, James George

1989 [1922: The Golden Bough]: *Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Reinbek: Rowohlt

Freud, Sigmund

1970 [1919]: Das Unheimliche. In: Sigmund Freud: *Studienausgabe, Band IV*. Frankfurt a.M.: Fischer 1970: 241–274

1974 [1912]: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Sigmund Freud: *Studienausgabe, Band IX*. Frankfurt a.M.: Fischer 1974: 287–444

Friederich, Rudolf

1959 [1849: Preliminary Account of the Island of Bali. Neuauflage als]: *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta: Susil Gupta

Geertz, Clifford

1983a [1973: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture]: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 7–43

- 1983b [1966: Religion as a Cultural System]: Religion als kulturelles System. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 44–95
- 1983c [1972: Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight]: Deep Play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 202–260
- Gottowik, Volker
- 1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer
- 1998: Der Andere als Leser. Zur indigenen Rezeption ethnographischer Texte. In: Claudia Breger/Tobias Döring (Hg.): *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Rodopi: Amsterdam/Atlanta 1998: 65–85
- 2004: Clifford Geertz in der Kritik. Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay »aus der Perspektive der Einheimischen« zu verstehen. In: *Anthropos* 2004:99: 207–214
- 2005: *Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali*. Berlin: Reimer
- 2007: Zwischen dichter und dünner Beschreibung. Clifford Geertz' Beitrag zur *Writing Culture*-Debatte. In: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg.): *Theorien, Konzepte und Autoren der Kulturwissenschaften*. München: Fink 2007: 119–142
- 2010: Ein Ritual ohne Höhepunkt? Der Kreis um Walter Spies und die Deutung des Calonarang. In: Volker Gottowik (Hg.): *Die Ethnographen des letzten Paradieses. Victor von Plessen und Walter Spies in Indonesien*. Bielefeld: transcript 2010: 85–112
- 2011: James Clifford: Ethnographie als allegorische Beschreibung des Fremden. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag 2011: 178–186
- Hitchcock, Michael/Lucy Norris
- 1995: *Bali – The Imaginary Museum. The Photographs of Walter Spies and Beryl de Zoete*. Oxford et al.: Oxford University Press
- Jacobs, Julius
- 1883: *Eenigen Tijd onder de Baliers. Eene Reisbeschrijving*. Batavia: Kolff
- Jensen, Gordon D./Luh Ketut Suryani
- 1992: *The Balinese People. A Reinvestigation of Character*. Oxford/New York: Oxford University Press
- Kats, J.
- 1924: Barong op Bali. In: *Djawa* 1924:4: 140–141
- Kohl, Karl-Heinz
- 1981: Einleitung. In: Louis Baron de La Hontan: *Gespräche mit einem Wilden*. Frankfurt a.M./Paris: Qumran
- Lepenies, Wolf
- 1973: Eine vergessene Tradition der deutschen Anthropologie. Wissenschaft vom Menschen und Politik bei Georg Forster. In: *Saeculum* 1973:24: 50–78
- Lévi-Strauss, Claude
- 1965 [1962: Le Totémisme aujourd'hui]: *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lingis, Alphonso
- 1980: Rangda and the Nostalgia for Glory. In: *Philosophy and Literature* 1980:4(1): 66–79

McCormick, E. H.

1977: *Omai. Pacific Envoy*. Auckland/Oxford: Auckland University Press

Mead, Margaret

1978 [1972: Blackberry Winter]: *Brombeerblüten im Winter. Ein befreites Leben*. Reinbek: Rowohlt

Neuhaus, Hans

1937: Barong. In: *Djawa* 1937:17: 230–241

Plischke, Hans

1960: Insulaner aus der Südsee in Europa am Ende des 18. Jahrhunderts. In: *Ethnologica* 1960:2: 94–104

Poerbatjaraka, R.

1926: De Calon-Arang. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1926:82: 110–180

Stierlin, Helm

1985: Einleitung. In: Gregory Bateson [1972: Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology]: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985: 7–9

Vickers, Adrian

1994 [1989: Bali: A Paradise Created]: *Bali: Ein Paradies wird erfunden*. Köln/Les Bois: Bruckner & Thünker

Zoete, Beryl de/Walter Spies

1938: *Dance and Drama in Bali*. London: Faber and Faber

Quellenverzeichnis

1. Frauenopfer auf Bali: Anmerkungen zu einer bislang unbekannten historischen Quelle. Originalbeitrag; Preprint auf: <https://www.researchgate.net>
2. Vom Vergnügen einer Vergnügungsreise nach Bali: Populäre Reiseberichte aus den 1920er Jahren. Originalbeitrag; Preprint auf: <https://www.researchgate.net>
3. Die Nachtseite der Kultur: Rangda und ihre Stellung in der Ethnographie Balis. Originalbeitrag; überarbeitetes Vortragsmanuskript
4. Das Spiel mit den Bildern: Visualisierungen des Fremden auf Bali. Überarbeitete und erweiterte Fassung von: Playing with Images: The Visualization of the Other in Hindu-Balinese Religion. In: *International Journal of Interreligious and Intercultural Studies (IJIIS/ Denpasar)* 2019: 2(1): 78–91
5. Von der Identität der Gegensätze: Körpererfahrungen im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java. Originalbeitrag; Preprint auf <https://www.researchgate.net>
6. Konsens und Konflikt an einem sakralen Ort: Das Lingsar-Festival auf Lombok, Indonesien, als multireligiöses Ritual. Überarbeitete und um mehrere Kapitel erweiterte Fassung von: Cooperation and Contestation at a Shared Sacred Site: The Lingsar Festival on Lombok, Indonesia, in: *Annual Review of the Sociology of Religion, Volume 10: Interreligious Dialogue. From Religion to Geopolitics*, edited by Guiseppe Giordan and Andrew P. Lynch, 2019: 49–69
7. Opfergaben für die Göttin des Kratersees: Eine Pilgerfahrt an den Gunung Rinjani auf Lombok, Indonesien. Durchgesehene Fassung der gleichnamigen, 2013 erstmals erschienenen, doch nicht mehr abrufbaren Online-Publikation auf: <https://www.dorisea.net>

8. Zauber im Bambushain: Eine Trekking-Tour zu den letzten Bergvölkern Nordthailands. Durchgesehene Fassung der gleichnamigen, 2012 erstmals erschienenen, doch nicht mehr abrufbaren Online-Publikation auf: <https://www.dorisea.net>

9. *New Baliology*: Vier Beispiele für eine Ethnographie des 21. Jahrhunderts. Überarbeitete Fassung von »New Baliology: Von Motorrädern, Stahlsporen, Hexen und einer Chinesin«. In: *New Heimat* (Ausstellungskatalog, erschienen anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Frankfurter Kunstverein), hrsg. von Karl-Heinz Kohl und Nicolaus Schafhausen, New York: Lukas & Sternberg 2002: 20–37

Personenverzeichnis

A

Abboud, Patrick, 179
Adam und Eva, 58
Adonis, 184
Allah, 186
Anak Agung Gede Ngurah, 209–211
Anak Agung Ketut Agung Oka Kartha Wirya, 225
Aphrodite, 184
Arony, Zaini, 239, 241, 242
Azmy, Mohammed, 202

B

Bachmann-Medick, Doris, 138
Bähr, Marion, 39
Banks, Joseph, 288
Bataille, George, 167
Batara Gunung, 202, 223, 260
Batari Gangga, 224
Bateson, Gregory, 8, 11, 119, 121, 122, 124, 128, 130–132, 185, 294, 295, 297, 298, 300
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 163
Bausinger, Hermann, 91
Belford, Aubrey, 179
Belo, Jane, 119, 121, 122, 124, 127–129, 131–133, 294–296, 300
Belting, Hans, 9, 140
Berlinski, Micha, 278

Bernatzik, Hugo, 58
Bhagwan, 189
Bonnet, Rudolf, 87
Bonsels, Waldemar, 57, 84
Boon, James, 177
Bourdieu, Pierre, 162
Brahma, 149, 224
Brandstetter, Walter und Gerhard, 39
Brattskoven, Otto, 63
Brawijaya V, 169
Brie, Friedrich, 77, 78
Brod, Max, 60
Bruun, Laurids, 101
Budiawan, Odit, 163
Burke, Kenneth, 283

C

Cederroth, Sven, 217, 218
Chiengthong, Jamaree, 273
Clifford, James, 138, 296
Cokorda Raka Tisnu, 303
Cook, James, 185, 288
Cool, Wouter, 215
Covarrubias, Miguel, 59, 121, 122, 124–126, 129, 294
Covarrubias, Rose, 121
Crawfurd, John, 17
Creese, Helen, 38, 41
Curtius, 38

D

Datu Wali Milir, 208, 239
Dauthendey, Max, 57, 76
Davies-Moore, Dan, 58
Dewa Agung Putra, Raja von Klungkung, 21–24, 28, 30, 31, 33, 41, 42, 45, 49
Dewa Made Budha, 269
Dewa Mangis, Raja von Gianyar, 16, 28
Dewi Anjani, 202, 207, 208, 224, 241, 260, 269, 270
Dewi Kwan Im, 224
Dewulf, Jeroen, 85
Douglas, Mary, 148, 162
Dräger, Jasper, 47
Dubois, Pierre, 16, 17, 33, 38
Durga, 127, 292
Durkheim, Emile, 162, 166, 188, 299

E

Eck, R. van, 18
Engelhardt, Arndt, 39
Enzensberger, Hans Magnus, 90
Erlangga, 127, 294
Eva und Adam, 58

F

Fichte, Hubert, 85
Flaubert, Gustave, 106
Fontane, Theodor, 215
Forster, Georg, 288, 289
Foucault, Michel, 137, 148, 162
Frazer, James, 299
Freud, Sigmund, 78, 299
Friederich, Rudolf, 16–18, 35, 38, 126, 293
Fuhrmann, Klaus, 178

G

Gadamer, Hans-Georg, 137
Garuda, 224
Gauguin, Paul, 63, 120
Gede Renjana, 270
Geertz, Clifford, 7, 137, 153, 154, 162, 170, 291, 296, 300
Genin, Robert, 60–79, 82, 84, 92, 93, 97, 98, 102, 103, 105–111

Gennep, Arnold van, 153, 162
Georgy, W., 30, 33
Gerber, Stefan, 45
Gerdin, Ingela, 210
Gerstacker, Friedrich, 40, 41
Goethe, Johann Wolfgang, 133
Goris, Roelof, 121, 132
Gurth, Margarete, 74
Gusti Ged Ngurah Pamacutan, Raja von Badung, 16

H

Hagen, Johann Friedrich von, 44, 48
Halliburton, Richard, 56
Hanna, Willard A., 21, 25, 30, 41
Harnish, David, 202, 205, 210, 211, 222, 236, 238, 239, 241, 247, 250, 253
Hasto Pratomo, 177, 179
Haworth, Abigail, 179
Helms, Ludvig Verner, 16, 17, 21, 26, 38
Hermes, 87
Hesse, Hermann, 57
Hitler, Adolf, 94, 95, 133, 298
Hofer, Karl, 63
Hohler, Reinhard, 273
Holt, Claire, 121, 133, 294

I

I Ketut Lingga Bagiartha, 224, 235
I Ketut Toya, 202
I Pande Wayan Suparka, 292
Ibrahim (Abraham), 186
Ismael, 186

J

Jero Luh (siehe auch Putri Cina), 11

K

Kahler, Kai, 39
Kang Cing Wi, 151, 155
Karsch, Florian, 46
Kasiman, Raja von Badung, 41
Katz, Richard, 60, 61, 79–83, 85–93, 95, 97, 98, 101–103, 105, 107–111
Kedar, Benjamin, 249
Keitz, Christine, 90

Kertanegara, 173–175, 177
 Keyserling, Hermann, 57, 92
 Kinsbergen, Isodore van, 214
 Kipling, Rudyard, 84
 Kisch, Egon Erwin, 60, 93
 Klages, Ludwig, 191
 Kögel, Julius, 20
 Kraan, Alfons van der, 14, 16, 18, 38
 Kracauer, Sigfried, 92
 Krause, Gregor, 57–60, 101, 103, 107
 Kretschmer, R., 30, 33
 Krishna, 175, 176

L

Lange, Mads, 16, 17, 21–23, 25, 26
 Lauw, August, 47
 Leemann, Albert, 222
 Leepreecha, Prasit, 274
 Lekkerkerker, J., 14
 Loebis, Zamira, 179

M

Mahendradatta, 127
 Malik, Abdul, 207–209, 223, 224, 228, 233, 239, 240
 Malinowski, Bronislaw, 55, 137
 Marek, Sophia, 12, 39
 Martin, Petra, 39
 Masius, Hermann, 14, 38–40
 Mauss, Marcel, 162
 McPhee, Colin, 121, 133
 Mead, Margaret, 8, 11, 119, 121, 122, 124, 128, 130–134, 185, 294–297, 300
 Merleau-Ponty, Maurice, 162
 Mitchell, Thomas, 141
 Mojem, Helmuth, 43, 44
 Mühlmann, Wilhelm, 148
 Mussolini, Benito, 133, 298

N

Neidhöfer, Thilo, 185
 Neuhaus, Hans, 121, 124
 Ngurah Agung, Raja von Tabanan, 15
 Nietzsche, Friedrich, 137
 Nolde, Emil, 57, 63
 Nyai Ontrowulan, *siehe* Ontrowulan

O

Omai, 288, 289, 292
 Ontrowulan, 169, 176, 181
 Oosterwijk, Jan, 16, 17, 38
 Ostwald, Thomas, 40

P

Panembahan Senopati, *siehe* Senopati
 Pangeran Samudro, *siehe* Samudro
 Papendrecht, Jan Hoyneck van, 216
 Pawlik, Peter-Michael, 47–49
 Pechstein, Max, 63, 76
 Pedanda Gede Putu Manggis, 262, 263
 Pedanda Ranu Tawang, 235, 263
 Pedanda Waresidemen, 209, 210
 Pemangku Gusti Gede Badra, 263
 Pemangku Putra, 209, 210, 225, 241
 Platte, Editha, 55
 Ponong, 27
 Powell, Hickman, 106
 Putri Cina (*siehe* auch Jero Luh), 142, 153, 155, 302

R

Rabien, August-Wilhelm, 82
 Raden Mas Kertapati, 207, 208
 Radha, 175, 176
 Rahmawati, Salfia, 163
 Rama und Sita, 19
 Rangda, 8, 11, 119, 121, 122, 124–129, 131, 133, 134, 292–298, 300
 Ratu Gedé Mecaling, 301, 302
 Ratu Kidul, 168, 169, 176, 187
 Reif, Wolfgang, 78
 Remarque, Erich Maria, 82
 Rodionov, Alexej, 63
 Romberg, Bastian, 39
 Romberg, Heinrich Wilhelm Ludwig, 44, 45, 47–49
 Roro Mendut, 164
 Ross, Colin, 58, 60, 61, 93–111
 Ross, Lisa, 95

S

Sachs-Hombach, Klaus, 140
 Said, Edward, 75, 98, 106

Samudro, 163, 169, 170, 176, 181, 183
 Sang Hyang Widhi Wasa, 149
 Santika Arja Bambang, 266, 270
 Schilling, Carl, 45, 47
 Schimmel, Annemarie, 166
 Schirach, Henriette und Baldur von, 95
 Schuh, Gotthard, 58, 120
 Schulte Nordholt, Henk, 24
 Senopati, 168, 169, 176
 Shakti, 174–176
 Shiva, 126, 127, 149, 174–176, 224, 292, 293
 Singakeh, 26–28, 34
 Sita und Rama, 19
 Spies, Walter, 57, 119–125, 127, 129, 132–134, 152, 294–297, 300
 Sri Jaya Pangus, 151, 155, 302, 303
 Sterne, Laurence, 84, 92
 Stifter, Adalbert, 84
 Stuart-Fox, David J., 14
 Stutterheim, Willem, 87, 121
 Suharto, 9, 143, 152, 178, 217, 251
 Sukarno, 217
 Sultan Agung, 168
 Sunan Kalijaga, 171
 Swieten, J. van, 24

T

Taufiq, Suparman, 207, 209, 224, 225, 227, 239, 240, 246, 252
 Tönnies, Ferdinand, 91
 Trusen, Peter Johann, 42
 Turner, Victor, 151, 162, 166, 200
 Twain, Mark, 80
 Tylor, Edward B., 177

U

Udayana, 127
 Uma, 126, 292

V

Vettin, Rainer, 82
 Vickers, Adrian, 41
 Vishnu, 149, 209, 224

W

Wadia, Ardaser Sorabjee, 58
 Westheim, Paul, 75
 Widenmann, Eduard, 43
 Wiener, Margaret J., 41
 Wilhelm, Solvejg, 12
 With, Karl, 74, 123

Z

Zoete, Beryl de, 121, 122, 124, 152, 295, 296
 Zollinger, Henrich, 16, 17, 35, 38
 Zweig, Stefan, 57, 76, 77, 81, 110