

Annette Hornbacher

ABSCHIED VOM WELTETHOS?

Terror und „War on Terror“ im Licht kosmologischer und ethischer Selbstbesinnung auf Bali

Die ökonomische Vernetzung unterschiedlichster Kulturen wird häufig als „Prozess der weltweiten Imitation des westlichen kapitalistischen Modells“ beschrieben und als die Übernahme westlicher Denk- und Lebensformen interpretiert, die „im Prinzip von der großen Mehrheit der Weltbevölkerung angestrebt, also gewollt“ seien (von Weizsäcker 2003: 811).

Zweifel an dieser eurozentrischen Deutung der ‚Globalisierung‘ entstehen jedoch, wenn man die parallel dazu eingetretene Verschärfung religiöser und ethnischer Konflikte betrachtet. Angesichts dieser ambivalenten Situation hat in den letzten Jahren verstärkt eine Suche nach interkulturell gültigen ethischen Prinzipien eingesetzt, die das friedliche Zusammenleben verschiedener Kulturen in einer globalen Zivilgesellschaft garantieren sollen.

Doch welche Theorie vom Menschen könnte eine interkulturelle Ethik begründen? Welcher Art ist die Beziehung zwischen kulturspezifischen Weltentwürfen und universellen ethischen Normen? Oder existiert gar ein universelles „Weltethos“ jenseits aller Auslegungsdifferenzen?

Ich möchte diesen komplexen Problemzusammenhang im Folgenden exemplarisch anhand des Aufeinandertreffens von islamistischem Terror, westlichem Anti-Terror-Krieg und beider Interpretation auf der Basis der balinesischen Kosmologie erläutern. Dabei geht es mir um keine Erklärung des Konflikts an sich, als vielmehr um den Hinweis, dass auch globale Konflikte wie dieser unterschiedliche Deutungen und Bewältigungsstrategien aus der Perspektive verschiedener religiöser und ethischer Traditionen provozieren. Fluchtpunkt bei deren Gegenüberstellung ist nicht das Plädoyer für einen beziehungslosen Relativismus, sondern die Frage, auf welchen begrifflichen Implikationen und Wissenstraditionen die jeweiligen Konzepte von Ethik und Verantwortung beruhen und welche Ergänzungsmöglichkeiten sich – auch in der Praxis der Konfliktbewältigung – gerade durch diese Unterschiede ergeben.

Die folgenden Überlegungen verbinden dazu verschiedene Aspekte: Zunächst sollen die kulturellen und begrifflichen Voraussetzungen umrissen werden, auf denen – explizit oder implizit – die universalistischen Ethik-Modelle der westlichen Moderne beruhen. In einem zweiten Schritt sollen die Unterschiede zwischen christlichem, islamischem und balinesischem Verständnis von ‚Gut und Böse‘ untersucht werden, die nach dem islamistischen Terroran-

schlag vom 11.9.2001 auf New York und im Blick auf die moralische Legitimation des westlichen „War on Terror“ auf Bali Gegenstand öffentlicher Diskussionen wurden. Abschließend soll skizziert werden, wie die balinesische Auseinandersetzung mit dem zweiten Terroranschlag vom 12.10.2002 auf Bali selbst eine kritische Besinnung auf das eigene Konzept kosmischer Verantwortung in Abgrenzung von religiösem Fundamentalismus und moderner säkularer Ethik initiierte.

Modelle universalistischer Ethik

Die Frage nach einer allgemein gültigen Ethik und ihrem Verhältnis zu lokalen Ethe erfordert zunächst eine Klärung des eigenen Vorverständnisses: Jede Gesellschaft kennt bestimmte Werte und Normen, die – wenn nicht als *Ethik* und das heißt: als explizit formulierte Theorie des rechten Handelns – so doch als implizites *Ethos*, als kollektiv bevorzugte oder gebotene Lebensweise, tradiert werden. Als Wissenschaft von unterschiedlichen Lebensformen ist Ethnologie daher zunächst und vor allem ein Wissen um die verschiedenen *Ethe*.

Demgegenüber sind theoretische Entwürfe einer Ethik mit universellem Geltungsanspruch kennzeichnend für die Geschichte der abendländischen Philosophie und insbesondere für die moderne Aufklärung. Deren Ziel ist es nicht, die traditionellen Werte oder Normen der eigenen Kultur zu beschreiben oder gewaltsam durchzusetzen, sondern jene Kriterien und Prinzipien aufzudecken, die für menschliches Handeln insgesamt und damit unabhängig von individuellen, geschichtlichen und kulturellen Differenzen bindend sind. Der daran geknüpfte normative Anspruch ist nur dann rational zu begründen, wenn Ethik auf ein universelles Prinzip zurückgeführt und logisch daraus abgeleitet werden kann. Die Aufklärungsphilosophie findet dieses Prinzip in der menschlichen Vernunft, die nicht als Privileg oder gar ‚Konstrukt‘ der abendländischen Kultur gedacht wird, sondern als Wesen des Menschen schlechthin. Vernunft ist demnach eine jenseits von geschichtlichen, kulturellen oder individuellen Besonderheiten liegende Größe, die sich u. a. in der spezifisch menschlichen Fähigkeit äußert, instinktives Verhalten willentlich durch rational einsehbare Zwecke zu ersetzen. In der Praxis äußert sich Vernunft daher in der Fähigkeit zur freien Entscheidung und wird in der praktischen Philosophie Immanuel Kants als individuelle Autonomie oder freier Wille bestimmt (Kant 1785: BA 97f.).

Diese Identifikation von Vernunft und Freiheit findet jedoch nicht nur in der Aufklärungsphilosophie statt, auf ihr beruhen die Rechtsauffassung und das Demokratieverständnis aller modernen westlichen Gesellschaften, und mit ihr erhebt sich erstmals die Forderung nach einer universell gültigen Ethik für alle Menschen, deren unmittelbarer politischer Ausdruck heute die Forderung nach der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten ist. Auch deren Prinzip ist jene schlechthin unableitbare „Würde“, die bereits Kant dem Menschen auf Grund seiner prinzipiell vorausgesetzten Willensfreiheit zugesteht, da eben

sie den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet (Kant 1785: BA 77).

Und wie die modernen Menschenrechte speziell die Würde des Menschen und nicht die anderer Lebewesen sichern sollen, so sieht auch Kant den Menschen als Prinzip und eigentlichen Adressaten aller Ethik. Menschliche Freiheit findet ihre rationale Grenze nicht gegenüber Naturwesen, die höchstens einen „Wert“ *für* den Menschen, aber keine eigene „Würde“ besitzen können, sondern nur gegenüber anderen Vernunftwesen, die selbst Autonomie beanspruchen können.

Unter dieser Voraussetzung stellt sich Ethik in der abendländischen Moderne generell als Humanismus dar und dies bedeutet zugleich: sie impliziert eine Grundentscheidung über die Wirklichkeit im Ganzen, zu der unter anderem die Überzeugung gehört, dass Tiere oder gar Pflanzen grundsätzlich nur Objekte sind, denen weder Freiheit noch „Würde“ zukommt. Sie unterstehen einzig Naturgesetzen und können – aus heutiger Sicht – vielleicht Anspruch auf „artgerechte“ Haltung zuerkannt bekommen, nicht jedoch auf Individualität und Autonomie.¹

Trotz – oder vielmehr wegen – dieser kategorialen Trennung von den natürlichen Bedingungen menschlicher Existenz ist Kants Konzept menschlicher Willensfreiheit nicht mit Willkür zu verwechseln. Gerade durch ihre Gleichsetzung mit allgemeiner Vernunft wird Freiheit für Kant zur Instanz einer Selbstreflexion, die es dem Menschen erlaubt, nicht nur eigene Interessen zu verfolgen, sondern darüber hinaus auch sich und anderen Rechenschaft über die Gründe und Kriterien seines Handelns abzulegen. Kants Begriff der Freiheit enthält daher, in Abgrenzung vom bloß instinktiven – und darin fremd bestimmten – Begehren, die spezifisch menschliche Fähigkeit, subjektive Interessen im Blick auf andere, ebenfalls autonome Wesen oder allgemeinere Zwecke zu transzendieren. Die dabei zur Geltung gelangende vernünftige Willensautonomie ist der schlechthin vorauszusetzende begriffliche „Schlußstein“ (Kant 1788: A 4) von Kants Ethik, da ohne sie keine Transzendierung subjektiver Instinkte und Bedürfnisse möglich wäre und mithin keine allgemeineren Normen gefunden oder befolgt werden könnten.

Das universelle Prinzip dieser Vernunftethik besteht nun nicht in einzelnen moralischen Normen oder Wertvorstellungen, sondern einzig in einer formalen Maxime, die die Einsicht festhält, dass individuelle Freiheit nur in dem Maß ethisch legitimierbar ist, wie sie in reflexivem Bezug zur Freiheit anderer Vernunftwesen steht: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit

1 Die zentrale Bedeutung dieses kategorialen Gegensatzes von Mensch und Natur prägt das neuzeitliche Weltbild von Grund auf. Versuche, diesen Gegensatz zu überwinden, wie sie etwa Nietzsche oder Freud vorgeführt haben, werden daher als bedrohliche Identitätskrisen erlebt und nehmen in den aktuellen Theorien der Sozio- und Neurobiologie oft den Charakter einer Naturalisierung des Menschen bzw. einer grundsätzlichen Leugnung von Freiheit an (Wuketits 2002; Singer 2003).

zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant 1788: A 54). Diese universelle ethische Maxime bestimmt keinerlei Handlungsziele, sie garantiert nur die Wechselbeziehung zwischen gleichberechtigten Subjekten, die bei allen möglichen individuellen und kulturellen Unterschieden wenigstens eines gemein haben: ihre Vernünftigkeit und damit die Fähigkeit, eigene Interessen mit jenen anderer Vernunftwesen zu vermitteln.

Das in Kants Ethik erreichte Maximum an Universalität wirft freilich ein erhebliches Problem auf: seine abstrakte Formalität, die zu zahlreichen inhaltlichen Konkretisierungsversuchen geführt hat. Ich möchte hier nur Jürgen Habermas' Diskursethik erwähnen, die Kants formalethische Maxime am Leitfaden einer unbegrenzten vernünftig argumentierenden Kommunikationsgemeinschaft zum gesellschaftlichen Prozess umdeutet.² Vernunft wird hier nicht als transzendente Eigenschaft des einzelnen Subjekts vorausgesetzt, sie soll im Rahmen eines rationalen Argumentationsverfahrens, des herrschaftsfreien Diskurses, zwischen verschiedenen Parteien von Fall zu Fall ausgehandelt und so geschichtlich realisiert werden.

In Form dieser Diskursethik hat die Ethik Kants auf die selbstkritische Ethnologie der sechziger Jahre entscheidenden Einfluss ausgeübt und deren epistemologisches Selbstverständnis neu bestimmt. Ethnologen wie Dell Hymes oder Bob Scholte haben gerade die diskursethische Variante der Aufklärungsethik aufgegriffen, um sie zur Grundlage jedes ethisch legitimen interkulturellen Verstehensprozesses zu machen. Hier soll nicht mehr „das“ Fremde passives Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis sein, vielmehr soll „der“ Fremde als gleichberechtigtes Subjekt am diskursiven Aushandeln dieser Erkenntnis beteiligt werden (Hymes 2002; Scholte 2002).

Dennoch wirft die Konkretisierung universeller Vernunft im Diskurs interkulturelle Probleme auf. Fragwürdig ist nicht nur die praktische Realisierbarkeit eines herrschaftsfreien Diskurses, schwierig ist bereits die Tatsache, dass es von Kultur zu Kultur höchst umstritten ist, wer überhaupt an einem solchen Diskurs teilnehmen soll, da die Bestimmung dessen, was ein mit Vernunft und Würde ausgestattetes verantwortliches Wesen ist, erheblich variiert und mit ihr sowohl die Zusammensetzung der idealen Kommunikationsgemeinschaft wie auch und vor allem deren Kommunikationsform selbst.

Dieses Problem diskutiert z. B. der afrikanische Philosoph und Theologe Bénézet Bujo, der geltend macht, dass aus afrikanischer Sicht nicht nur der radikal individualistische moderne Freiheitsbegriff modifiziert werden müsse, sondern auch die Definition dessen, wer autonomer Selbstzweck und damit Adressat ethischer Verantwortung ist. In vielen traditionellen Gesellschaften Afrikas sind dies nach Bujo nicht allein argumentationsfähige menschliche Vernunftsubjekte, sondern ebenso die Seelen der Ungeborenen und Ahnen sowie letztlich des ganzen Kosmos: „Der Mensch ist ein Teil des Kosmos und

2 Vgl. zu Habermas auch den Beitrag von Wolfgang Habermeyer.

kann nicht er selbst werden und bleiben, wenn er sein Leben nicht in diesem Zusammenhang zu gestalten versucht.“ (Bujo 2000: 84f.). Würde, Freiheit und selbst die Identität des Menschen können aus dieser Sicht nicht allein auf der Basis eines abstrakten Vernunftbegriffs bestimmt werden und kommen zudem nicht nur menschlichen Zeitgenossen zu, sondern ebenso jenen Formen eines geistig-spirituellen Lebens, das unsichtbar, aber nicht bewusstlos ist und für das dem westlichen Denken schlicht die Begriffe fehlen.

Eine weitere Schwierigkeit betrifft die Form des Dialogs selbst. Die diskursethische Restriktion auf die rationale Form der Argumentation ist nach Bujo einseitig kognitivistisch. Sie schließt weite Teile der menschlichen Gemeinschaft, vor allem aber nicht-menschliche Wesen prinzipiell aus ethischen Entscheidungsprozessen aus und kennt zudem zur Konfliktbewältigung nur die wechselseitige Verständigung, nicht aber Formen der Sühne oder Versöhnung. Ihr stellt Bujo „non-verbale Dialogformen“ afrikanischer Gesellschaften gegenüber, die über den kognitiven Aspekt der Verständigung hinaus Schuld gerade da durch Sühne- und Vergebungsrituale kompensieren können, wo das Verstehen versagt (Bujo 2000: 80). Die entscheidende Schwäche des diskurs-ethischen Modells liegt aus Bujos Sicht also in ihrem einseitig intellektualistischen Kommunikationsmodell und in ihrer eurozentrischen Definition von ethischen Schlüsselbegriffen wie Würde, Freiheit, Individualität und Gemeinschaft.

Wir werden auf einzelne dieser Aspekte im Zusammenhang balinesischer Selbstbesinnung zurückkommen, wenden uns vorerst jedoch westlichen Kritikern der Aufklärungsethik zu.

Kosmopolitisches Ethos – Weltethos: Kritik oder Fortsetzung der Aufklärungsethik?

Postmoderne Autoren wie Paul Rabinow (1986) und Stephen Tyler (1986, 1991) haben den universellen Vernunftbegriff der Aufklärung aus erkenntnis-kritischer Perspektive zurückgewiesen und diese Kritik hat direkte Konsequenzen für die Frage nach ethischen Universalien. So führt die postmoderne Ethnologie das westliche Ideal universeller Vernunft auf soziale Machtverhältnisse zurück, die die „social facts“ der westlichen Gesellschaft und Wissenschaft zum Ausdruck bringen, nicht aber ein universelles Prinzip, durch das das Wesen des Menschen oder gar interkulturelle Erkenntnis begründet werden könnte (Rabinow 1986).

Bezogen auf die Frage nach universellen ethischen Richtlinien gerät die postmoderne Ethnologie dadurch in erhebliche Begründungsnot: Da sie trotz ihrer radikalen Ablehnung jeder universellen Definition von Vernunft keine nihilistischen Konsequenzen ziehen will und am modernen Humanitätsideal festzuhalten versucht, muss sie nun ihrerseits – ersatzweise – ein universelles ‚Ethos‘ postulieren, das nicht mehr rational begründbar ist und darum nur noch als Glaubensgegenstand beschworen wird.

So entsteht ein sonderbarer Widerspruch zwischen der radikalen Kritik an allen theoretischen Erkenntnissen und dem nach wie vor verteidigten Ideal universeller Humanität, in dem Paul Rabinow jenes kosmopolitische „Ethos“ erblickt, das angeblich bereits „alle Weltbürger“ vereint. Dieses weltumspannende „Ethos“ soll sogar den Leitbegriff einer künftigen Ethnologie bilden, deren Objektivitätsansprüche zusammen mit der Idee einer universellen Vernunft endgültig als Ideologie entlarvt worden sind (Rabinow 1986: 258). Was Rabinow freilich verschweigt, ist der Umstand, dass mit der Forderung dieses kritisch-liberalen Ethos das theoretisch destruierte Aufklärungsideal universeller Vernunft als Glaubensgegenstand interkultureller Praxis wieder eingeführt wird.

In dieser Doppelkstrategie von theoretischem Relativismus und praktischem Universalismus entspricht Rabinows Wendung von der rationalen Begründung ethischer Universalien zur bloßen Behauptung eines vortheorietischen globalen Ethos einem postmodernen Trend, der heute im kommunikativen Versuch, eine „dünne“ universelle ethische Verständigung jenseits „dichter“, kulturspezifischer Moral zu behaupten (Walzer 1996), ebenso begegnet wie in Clifford Geertz' ethnologischer Theorie der Globalisierung (Geertz 2000: 258) oder im einflussreichen „Projekt Weltethos“ des Theologen Hans Küng, dem der Uno-Planungsstab derzeit weltpolitische Geltung zu verschaffen sucht.

Trotz seinem Anspruch, eine Lösung für globale und namentlich interkulturelle Konflikte anzubieten, bezeichnet daher auch das von Küng entworfene „Weltethos“ keine rational begründete Ethik, da diese als normative Theorie des rechten Handelns nur im Rahmen besonderer Wissenstraditionen definiert werden könnte und damit interkulturell widersprüchlich bliebe. Das „Weltethos“ zielt vielmehr, ganz ähnlich wie Rabinows kosmopolitisches Ethos, auf einen spontanen und nicht weiter begründbaren Minimalkonsens bezüglich humaner „Werte, unwiderruflicher Standards und ethischer Haltungen“, dem nach Küng im Grunde alle Weltreligionen und Kulturen zustimmen können (Küng 1999: 27f.).

Die entscheidende Pointe von Küngs Entwurfs besteht also – auch aus der Sicht der Unesco – gerade darin, dass er ein anscheinend vortheorietisches Ethos der Humanität formuliert, das – so die Hoffnung – unabhängig von kulturspezifischen Auslegungen des Menschen und der Wirklichkeit Geltung besitzt (Wiesner 1999: 147). Dieses „Weltethos“ wird als unmittelbare moralische Substanz vorgestellt, die sich nach Küng vor allem in der universellen „Grundeinstellung zu Gut und Böse“ spiegelt, die allen Weltreligionen gemein ist.³

Auf dieser Basis soll das „Weltethos“ als kleinster gemeinsamer Nenner sämtlicher Weltreligionen fungieren, es findet seine Bedeutung nach Küng also darin, die politisch nur schleppend umgesetzten Menschenrechtserklärungen

3 Vgl. Küngs Rede vor der Unesco in Paris am 15.11.1991: *Für eine „universale Weltethos-Erklärung“*, www.humanistische-aktion.de/weltetho.htm. 4.2.2004.

gen moralisch zu legitimieren und zu befördern.⁴ Die „Schwäche“ der Menschenrechtskonzeption liegt nach Küngs Überzeugung nämlich nicht in ihrem eurozentrischen Charakter, sondern einzig im „mangelnden politischen und moralischen Willen“ bei ihrer Durchsetzung, dem die Besinnung auf das gemeinsame „Weltethos“ aller Weltreligionen abhelfen soll (Küng 1999: 33).

Dennoch scheint angesichts der seit Jahren eher zunehmenden religiös motivierten Gewalt die Hoffnung auf ein tragfähiges und im Grunde überall identisches Ethos sämtlicher Weltreligionen zumindest verfrüht. Umgekehrt hat es eher den Anschein, dass sich die kritische und mitunter gewaltsame Distanzierung von westlichen Lebensformen, Moralvorstellungen und Weltdeutungen parallel zur ökonomischen Globalisierung wieder bevorzugt in der Form religiöser Abgrenzung artikuliert (Riesebrodt 2001).

Die Zuversicht, ein „Weltethos“ könne am Leitfaden der Weltreligionen gefunden und jenseits aller theoretischen Auslegungsdifferenzen definiert werden, um globale Harmonie zu stiften, erweist sich gerade in der Praxis als Problem. Grund dafür sind keineswegs nur religiöse Extremisten, sondern ebenso der Umstand, dass selbst allgemein anerkannte ethische Schlüsselbegriffe wie *Freiheit* oder *Humanität* zu ihrer Realisierung auf lokale Deutungen und damit zuletzt doch wieder auf theoretische Vorgaben angewiesen sind.

Weltentwurf und Ethos auf Bali

Aufschlussreich ist an dieser Stelle ein Perspektivwechsel, der die Beziehung von kulturspezifischem Weltentwurf und Ethos aus nicht-westlicher Sicht zu betrachten erlaubt. Exemplarisch soll dazu jene öffentliche Diskussion beschrieben werden, die sich auf Bali in der Auseinandersetzung mit dem islamistischen Terror und der westlichen Terrorbekämpfung formiert hat und deren konkreter Anlass die beiden Anschläge auf New York und Kuta in den Jahren 2001 und 2002 waren. Bezugspunkt dieser balinesischen Debatte ist also eben jener Konflikt zwischen religiösem Fundamentalismus und säkularem Liberalismus, der heute die Suche nach ethischen Universalien in der Aufklärungstradition motiviert und den Autoren wie Hardt und Negri als gewaltsame „Zurückweisung der Moderne als europäisch-amerikanischer Hegemonie“ deuten (Hardt/Negri 2003: 161).

Obwohl die balinesischen Kommentare dieses Konflikts, soweit sie mir zugänglich wurden, mit keiner Grundsatzkritik an ‚der‘ Globalisierung verbunden waren, können auch sie als kritische Reflexion der religiösen, kulturellen und moralischen Identität Balis im Spannungsfeld globaler Modernisierungsprozesse verstanden werden. Ausgelotet wurde dabei jedenfalls nichts Geringeres als die Tragfähigkeit traditioneller, religiös geprägter Welt- und Selbstdeutungen unter Bedingungen der Moderne.

4 Ebd.: www.humanistische-aktion.de/weltetho.htm, 4.2.2004

Mir liegt in diesem Zusammenhang weder an einer erschöpfenden Erklärung des islamistischen Terrors noch an der Konstruktion ‚der balinesischen Ethik‘ – die als geschlossene Theorie nicht existiert –, wohl aber an der Beschreibung jenes *Ethos*, jener praktischen Einstellung, das in der Auseinandersetzung mit dem Terror in verschiedenen südbalinesischen Dorfgemeinschaften während meiner Feldforschungsaufenthalte eigens thematisiert wurde.

Von Interesse ist zunächst, dass dieses Ethos auch aus Sicht der Akteure keine vorthoretische Gegebenheit darstellt, sondern eine besondere Weltdeutung impliziert, die in zentralen Punkten von jener der westlichen Moderne abweicht. Obwohl sich also das balinesische Ethos nicht als systematische Theorie formiert, lässt es sich ebenso wenig als rein unbewusste Habitualisierung religiöser Traditionen oder praktischer Normen begreifen. Eher handelt es sich um ein begriffliches Potential, das eine charakteristische reflexive Deutung von Konflikten ebenso ermöglicht wie besondere praktische Umgangsformen mit ihnen. Der Aspekt der Interpretation und Reflexion gehört diesem Ethos ebenso wesentlich an wie ein charakteristischer Handlungsspielraum. Dieser reflexive Aspekt zeigte sich – methodisch aufschlussreich – an meiner eigenen Stellung im Kontext einschlägiger Diskussionen: Ich wurde in den öffentlichen Diskurs gerade darum einbezogen, weil ich als Exponentin einer anderen Weltsicht und Vorstellung von Ethik galt und damit gewissermaßen als dialektisches Gegenüber balinesischer Selbstbesinnung.

Wichtig erscheint ferner der Umstand, dass die Auseinandersetzung mit diesen Fragen trotz ihres reflexiven Charakters nicht nur diskursiv geführt wurde. Ebenso große Bedeutung kam der performativen Vermittlung des Ethos im Rahmen von rituellen Theateraufführungen zu, die den islamistischen Terror kommentierten. Darüber hinaus fungierten aber auch neu entstandene Mythen, auf die ich abschließend zurückkommen möchte, als Medien dieser ethisch-religiösen Selbstreflexion.

Beachtung verdient also ganz grundsätzlich der reflexive und bewusste Umgang mit ethischen Fragen und dies zumal, da die balinesische Kultur von namhaften Ethnologen zum Inbegriff einer ästhetischen Lebensform stilisiert worden ist, der jegliches Bewusstsein für Ethik abgeht: „Alle gesellschaftlichen Handlungen sollen in erster Linie gefallen, [...] Wie etwas Schönes, [...] nicht so wie Tugend [...]“ (Geertz 1986: 186). Das balinesische Ethos wäre demnach reiner Ästhetizismus, was Clifford Geertz’ bekannter These entspricht, Balinesen betrachteten sich und ihre Mitmenschen als anonyme Träger festgelegter sozialer Rollen, nicht aber als moralisch verantwortliche Individuen.

Diese Behauptung ist nach meiner Erfahrung unhaltbar. In dem mir zugänglichen dörflichen Alltag war ganz im Gegenteil ein lebhaftes Interesse an ethischen Fragen zu beobachten, das sich durch alle Teile und Generationen der Bevölkerung zog, gleichzeitig aber in zentralen Aspekten von den Prinzipien der abendländischen Aufklärungsethik abwich.

Dabei wurden durchaus nicht nur die Mitglieder der eigenen Sozialgemeinschaft gemäß moralischen Kriterien beurteilt, sondern auch die Vertreter der

nationalen und internationalen Politik. Das balinesische Ethos wurde also nicht als bloß lokaler Brauch verstanden, sondern durchaus als gültiger Beurteilungsmaßstab transkultureller Konflikte und implizierte damit die Frage nach der Tragfähigkeit balinesischer Traditionen im globalen Kontext.

Besondere Brisanz entfalteten Diskussionen über ethische Fragen anlässlich des islamistischen Terroranschlags von New York am 11.9.2001, dem – nur ein Jahr später, am 12.10.2002 – ein weiterer Anschlag auf den balinesischen Touristenort Kuta folgte. Mit diesen Anschlägen hatte eine, Indonesien selbst bedrohende, Tendenz zum gewaltbereiten muslimischen Fundamentalismus globale Ausmaße erreicht, was auf Bali, der einzigen hinduistischen Insel Indonesiens, mit besonderer Aufmerksamkeit registriert wurde.

Die in diesem Zusammenhang geäußerten ethischen Urteile und ihre Verankerung in der Tradition der balinesischen Welt- und Selbstdeutung verdienen in zweierlei Hinsicht Beachtung: Zum einen reflektieren sie die prekäre Position der balinesischen Bevölkerung, die als hinduistische Minderheit im bevölkerungsreichsten muslimischen Land der Welt lebt, zum andern aber artikuliert sich in ihnen eine Selbstbesinnung auf eigene religiöse und kosmologische Traditionen, die zugleich als balinesische Antwort auf eine weitgehend eurozentrisch verfasste Moderne und ihre ethischen Prinzipien verstanden werden kann.

Die Dringlichkeit dieser Selbstbesinnung erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass Bali politisch vom muslimisch geprägten indonesischen Staat abhängt, während es ökonomisch auf den westlich dominierten Massentourismus angewiesen ist. Forschungen der vergangenen Jahre zeigen, dass die Religionspolitik der indonesischen Regierung trotz nomineller Religionsfreiheit eine radikale Umprägung von Balis vielschichtigen und vorwiegend rituell oder mündlich tradierten kosmologischen Überlieferungen erzwungen hat, deren Ziel die Ausbildung einer theoretisch formulierten und damit kontrollierbaren orthodoxen Religion (*agama*) nach dem Vorbild der großen Schriftreligionen und insbesondere des Islam ist (Bakker 1993; Picard 1999; Ramstedt 2004). Dem entspricht, dass sich die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit sowie der Begriff von Religion überhaupt in Indonesien von vornherein auf jene Weltreligionen beschränken, die eine allgemein definierbare Lehre und eine transzendente Gottesvorstellung vorweisen können. Obwohl die Vereinigung der indonesischen Hindus (*PHDI*) diesem Anpassungsdruck durch die Propagierung offizieller Richtlinien der religiösen Praxis weitgehend folgt und dem indonesischen Hinduismus dadurch politische Anerkennung sichert, wird die dominierende Rolle des Islam und der muslimischen Bevölkerung im indonesischen Staat und auf Bali selbst von vielen Balinesen zunehmend als Bedrohung der eigenen religiösen und kulturellen Autonomie empfunden.

Diese Beunruhigung hat – auch unabhängig vom ideologischen Anpassungszwang ans Konzept der *agama* – eine durchaus realpolitische und ökonomische Dimension, die sich z. B. zeigt, wenn balinesisches Land – und besonders als heilig erachtetes Land – von javanischen Politikern im angeblich

nationalen Interesse verkauft und gegen erbitterten balinesischen Widerstand zu kommerziellen Zwecken genutzt wird. Die traditionelle innerweltliche Spiritualität Balis, zu der unter anderem die Verehrung heiliger Orte, Quellen oder Bäume gehört, findet keinen politischen Rückhalt, weil das Konzept von Religion (*agama*) als orthodoxer Lehre nur schriftliche Offenbarungen anerkennt, innerweltliche Spiritualität hingegen als rückständiges Brauchtum (*adat*) disqualifiziert.⁵ Die staatliche Definition von Religion als einer schriftlich fixierbaren Lehre dringt also auf die systematische Entflechtung von lokalen Formen immanenter Spiritualität und erweist sich eben darin als Funktion staatlicher Wirtschaftsinteressen im Rahmen einer eurozentrisch ausgelegten Modernisierung, deren ideologische Grundlage die Vorstellung von Natur als materieller Ressource in einem säkularen Raum menschlicher Herrschaft und Ausbeutung ist.⁶

Balinesischer Präzedenzfall für das aus dieser zugleich ökonomischen und religiösen Enteignung erwachsende Konfliktpotential ist der in den neunziger Jahren heftig umstrittene, aber schließlich von Suharto selbst angeordnete Bau eines riesigen Hotelkomplexes auf heiligem Land um den Tempel Tanah Lot, der aus balinesischer Sicht eine spirituelle Verunreinigung zur Folge hatte und anhaltende Proteste der balinesischen Bevölkerung nach sich zog (Suasta/Connor 1999).

So liberal die indonesische Staatsdoktrin also scheint und so multireligiös die *Pancasila*, die fünf staatstragenden Prinzipien klingen, deren oberstes das Bekenntnis zu einem Gott in verschiedenen Religionen vorsieht: der dabei vorausgesetzte Begriff der Religion als *agama* privilegiert nicht nur systematisch die orthodoxen monotheistischen Buchreligionen, sondern dadurch auch das moderne säkulare Weltbild gegenüber traditionellen Formen innerweltlicher Spiritualität.

Die aus dieser Konzentration auf die monotheistischen Weltreligionen erwachsenden religiösen und ethnischen Konflikte trennen nicht nur die Anhänger tribaler Religiosität von den Repräsentanten staatlich anerkannter Religion, sie führen ebenso und besonders erbittert zu Konflikten zwischen den Vertretern verschiedener Formen von *agama* und namentlich zwischen Muslimen

5 Auf dieser Basis wird auch anderen ethnischen Minderheiten mit innerweltlichen spirituellen Überlieferungen der mythische Geschichtsraum ihrer religiösen Tradition und damit ihr praktischer Weltbezug – meist zusammen mit den letzten Regionen des Regenwaldes – zerstört (z. B. Stüben 1988; Graf 1988; Persoon 2004).

6 Die jüngst von Clifford Geertz vorgetragene These, dass Indonesien auf Grund seiner verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit das Paradigma einer freiheitlich-pluralistischen, multikulturellen Weltgesellschaft jenseits ethnozentrischer Festlegungen abgeben könne, muss sich seitens der marginalisierten ethnischen Gruppen und ihrer gewaltsam unterdrückten religiösen Überlieferungen Einseitigkeit, wenn nicht Zynismus vorhalten lassen (Geertz 2000).

und einer christlichen Minderheit, die in vielen Teilen Indonesiens und vor allem seit dem Zusammenbruch von Suhartos autoritärem Regime gewalttätige Auseinandersetzungen austragen.

Es ist vor dem Hintergrund dieser Spannungen kaum verwunderlich, dass der islamistische Terroranschlag auf New York in Bali zur spontanen, uneingeschränkten Solidarisierung und sogar Identifikation mit den Opfern sowie zur scharfen Verurteilung der islamistischen Täter führte. Das Attentat zog, zumal angesichts blutiger Konflikte zwischen Muslimen und Christen auf Balis Nachbarinseln Java und Lombok, eine polarisierende Annäherung an das Christentum und die damit assoziierten westlichen Besucher nach sich. Mehrfach wurde ich in dieser Zeit von mir fremden Balinesen auf der Straße angesprochen, die mich ihrer Sympathie für das Christentum und westliche Besucher versicherten. Nicht selten mündeten solche spontanen Solidaritätsbekundungen sogar in eine explizite Distanzierung – nicht nur vom gewalttätigen Islamismus, sondern vom Islam überhaupt, der doch ‚immer Probleme‘ bereite, wie mich eine junge Balinesin spontan wissen ließ. Auch sie hatte mich auf der Straße angesprochen, um mir zu beteuern, dass die Religionsauffassung Balis jener des Christentums weit näher stünde als dem Islam. Dieser war aus ihrer Sicht dogmatisch und, wie man auch an den vielen Anschlägen auf indonesische Kirchen deutlich sehen könne, latent gewaltbereit, während Christen dieselbe freie Einstellung zur Religion hätten wie Balinesen.

Äußerungen wie diese könnten durchaus den Eindruck erwecken, Balinesen teilten die liberalistische Religions- und Weltauffassung seiner westlichen Besucher. Wie ‚dünn‘ der hier aufscheinende interkulturelle Konsens über gemeinsame Normen und Werte aber eigentlich war, zeigte sich schon wenige Tage später. Anlass einer nun eher gegenläufigen Polarisierung war jene Rede, in der der Präsident der USA seine Interpretation der Situation vortrug und entsprechende praktische Konsequenzen forderte, indem er die ganze zivilisierte Welt zu einem moralisch gebotenen „Krieg gegen den Terror“ aufrief.

Bereits die These, der Anschlag richte sich nicht gegen die USA, sondern gegen die Werte der „Zivilisation“ schlechthin und müsse daher von allen zivilisierten Nationen energisch bekämpft werden, löste jedoch heftigen Widerspruch aus, da die umstandslose Gleichsetzung westlicher Werte mit ‚der‘ Zivilisation keineswegs dem Selbstverständnis meiner balinesischen Gesprächspartner entsprach. Sie betrachteten viele Eigentümlichkeiten der westlichen Zivilisation und namentlich das liberale Selbstverständnis, individuelle Interessen zum archimedischen Punkt menschlichen Handelns zu erheben, gewissermaßen als ‚unzivilisiert‘ und führten zum Beweis gerne die Existenz von Altersheimen an, die auf Bali nur aus den Medien bekannt sind. Kühl teilte man mir mit, eine Gesellschaft, die derlei Umgangsformen ethisch verteidige, bestehe gar nicht aus Menschen, sondern aus *Raksasa*, aus monströsen Dämonen.

Diese kompromisslose Distanzierung sowohl vom Zivilisationsideal der westlichen Moderne wie vom Prinzip ihrer Ethik überhaupt: von der individuellen Freiheit, aber ebenso von jeder dogmatischen Religionsauffassung ver-

dient aus zwei Gründen Beachtung. Bali setzte sich dadurch von den beiden einflussreichsten Instanzen seiner Existenz ab: von der islamischen Mehrheit Indonesiens und von den Wertvorstellungen jener westlichen Welt, deren Tourismus sich Balis wirtschaftlicher Wohlstand verdankt. Gerade in dieser Distanzierung von beiden Seiten des Konflikts kann dessen kritische Aneignung mit den Mitteln lokaler Weltdeutung als Reflexion auf den eigenen kulturellen Handlungsspielraum im Spannungsfeld globaler Machtverhältnisse interpretiert werden.

Der „War on Terror“ aus balinesischer Sicht: Zur Vieldeutigkeit ‚des‘ Bösen

Ein zentraler Aspekt in diesem Prozess der Selbstfindung waren balinesische Einwände gegenüber dem – von islamistischer wie westlicher Seite ins Spiel gebrachten – Begriff des Bösen.

Gründet das Projekt „Weltethos“ in der Annahme, dass die „Grundeinstellung zu Gut und Böse“ in allen Religionen identisch sei, so hat schon Friedrich Nietzsche bestritten, dass „das Böse“ eine universelle moralische Kategorie darstellt. Seiner Überzeugung nach handelt es sich dabei um einen spezifisch christlichen Begriff, der etwa der antiken griechischen Ethik fremd war.

Neuere religions- und kulturgeschichtliche Studien zum Verhältnis von Religion und Ethik stützen diese These, legen aber auch nahe, dass der Entwurf eines prinzipiellen moralischen Gegensatzes zwischen ‚dem‘ Guten und ‚dem‘ Bösen keine exklusive Erfindung des Christentums darstellt, sondern als strukturelle Eigentümlichkeit monotheistischer Religionen betrachtet werden kann: Nur unter Voraussetzung eines allmächtigen und zugleich gütigen Schöpfergottes und seiner vollkommenen Schöpfung wird die faktische Existenz von Leiden und Tod zum metaphysischen Grundwiderspruch schlechthin (Nardin 1996; Miller 1996; Panikkar 1997; Bottéro 2000). Dieses *Theodizeeproblem* monotheistischer Religionen erfordert entweder die Integration von Leiden und Tod in den Begriff Gottes, der damit selbst ambivalent wird, oder die Annahme eines satanischen Prinzips, das es erlaubt Destruktivität, Leiden und Tod als Wirkung einer widergöttlichen Macht des moralisch Bösen zu kategorisieren, die vom Menschen unter bestimmten Bedingungen Besitz ergreift (Noort 1997). Der biblische Sündenfall legt Zeugnis von dieser zweiten Möglichkeit ab und belegt zugleich, dass mit diesem metaphysischen Gegensatz konträrer Prinzipien und Agenten zugleich die grundsätzliche moralische Verpflichtung einhergeht, dem „Bösen“ zu widerstehen und es, im Namen des „Guten“ zu überwinden. Menschliches Dasein, v. a. aber die Sterblichkeit des Menschen, der Tod, wird hier insgesamt zum Zeichen selbst verschuldeter Sünde und enthält implizit die Aufforderung, „das Böse“ im Interesse einer endgültigen Erlösung zu überwinden.

Nicht Kriege an sich, wohl aber die Möglichkeit ihrer ethischen Rechtfertigung als heiliges Mittel zur Durchsetzung „des“ Guten kann daher als logische

politische Konsequenz eines Dilemmas monotheistischer Religionen verstanden werden: „In none of these traditions is war intrinsically evil.“, denn: „theodicy produces an ethical constraint on the conduct of war [...]“ (Miller 1996: 267).

Die religions- und kulturgeschichtliche Verwandtschaft zwischen der islamistischen Legitimation eines *jihad* gegen die Feinde der ‚wahren‘ Religion und dem dagegen gehaltenen westlichen Anti-Terror-Krieg im Namen der einzig ‚guten‘ freiheitlichen Weltordnung und gegen eine „Achse des Bösen“, stellt also keinen äußerlichen Zufall dar und belegt die strukturelle Verwandtschaft der inhaltlich unvereinbaren Moralvorstellungen (Hashmi 1996; Engeneer 1997).

Trotz ihrer gegensätzlichen Inhalte wurde diese Übereinstimmung theologisch-moralischer Grundstrukturen auch in meinem balinesischen Umfeld registriert, und dies umso mehr, als die von beiden Seiten zu Grunde gelegte abstrakte Definition ‚des‘ Guten und ‚des‘ Bösen in Bali auf erheblichen Widerstand stieß.

Auffällig war zunächst, dass meinen balinesischen Gesprächspartnern für die moralische Begründung eines „War on Terror“ jedes Verständnis fehlte, und zwar nicht, weil sie Krieg aus pazifistischen Erwägungen oder politischem Kalkül heraus prinzipiell ablehnten, sondern weil sie die moralische Legitimation des Anti-Terror Krieges: die notwendige Vernichtung ‚des‘ Bösen, für absurd und nicht einmal wünschenswert hielten – ganz zu schweigen von den dazu vorgeschlagenen Mitteln.

Diese Irritation hat nichts damit zu tun, dass moralische Begriffe auf Bali schlechthin unbekannt wären, sie ergibt sich vielmehr aus dem Umstand, dass ein abstrakter Gegensatz zwischen „Gut und Böse“, den sowohl muslimische wie christliche Tradition kennen, im Kontext der balinesischen Kosmologie keinen Sinn ergibt: Trotz aller Bemühungen um die Ausbildung einer monotheistischen Religion (*agama*) nach dem Vorbild des Islam ist dem religiösen Selbstverständnis Balis die Idee einer schlechthin widergöttlichen unmoralischen Instanz ‚des‘ Bösen bis heute ebenso fremd wie die eines gütigen Schöpfergottes.

Dies hat weit reichende Konsequenzen für den Umgang mit ethischen Fragen: So existiert zwar das moralische Attribut „böse“, *jehat*, durchaus, sein Inbegriff ist im balinesischen Sprachgebrauch jedoch keine abstrakte oder übermenschliche Macht ‚des‘ Bösen, die auf unheimliche Weise vom Menschen Besitz ergreift und dessen Bewusstsein bestimmt, „böse“ sind vielmehr stets konkrete Personen und namentlich Hexen (*leyak*), die auf Grund asozialer Impulse destruktiv auf ihre Umgebung wirken. Diese Hexen bedienen sich zwar magischer Kräfte, die einer unsichtbar-spirituellen Wirklichkeitsebene (*niskala*) angehören und lebensbedrohlich sein können, ihre bössartigen Motive – Neid oder Hass – sind jedoch weit verbreitet und entspringen menschlicher Beschränktheit. Bössartigkeit erscheint hier nicht als unheimlicher Ausdruck einer widergöttlichen metaphysischen Macht ‚des‘ Bösen, die die Persönlichkeit des Menschen von außen beeinflusst und pervertiert, sondern eher als Zei-

chen von allzumenschlichen und letztlich banalen Impulsen wie Gier oder Hass. Der Fokus ethischer Bewertung liegt hier nicht auf der subjektiven Gesinnung einer Person, sondern auf der von ihr ausgehenden faktischen Destruktivität.

Was dies konkret bedeutet, lässt sich anhand eines langjährigen Konflikts in einer mir vertrauten Familie erläutern: Der Patriarch der Familie, ein strenger angesehener Greis mit einigem Wohlstand, war mit seiner im Haus lebenden Schwiegertochter unzufrieden, da sie seiner Meinung nach weder standesgemäß noch fleißig war. Seine Antipathie äußerte sich u. a. darin, dass er ihr jede finanzielle Zuwendung versagte, die über das Lebensnotwendige hinausging. Als sie schwer erkrankte, weigerte er sich, ihr eine aufwändigere Behandlung zu finanzieren und befand, dafür sei ihre Familie zuständig, wohl wissend, dass ihre Brüder als Tagelöhner und Spieler über keinerlei Geld verfügten. Im Gegenzug machte die Schwiegertochter kein Hehl aus ihrem Hass auf den Schwiegervater, dem sie in Gesprächen mit Dritten ohne Umschweife den baldigen Tod wünschte. Trotz dieses wechselseitigen Hasses wurden die kulturspezifischen Formen des Umgangs von allen gewahrt, d. h. es kam nie zum offenen oder gar lauten Streit, obwohl sich beide täglich im Haushalt begegneten.

Eine Aussprache zur Beseitigung der, alle Beteiligten quälenden, Spannungen, die ich – aus meiner beschränkt eurozentrischen Sicht – vorgeschlagen hatte, war der jungen Frau völlig undenkbar, weil man „das Alter“ ehren müsse und weil der bei einer Aussprache zweifellos entstehende Streit zwischen den Generationen – zumal vor den Ohren der Nachbarn – dem widersprochen hätte. Dennoch hatten alle Bewohner des Dorfes einen klaren Begriff von der Situation, da der alte Herr öffentlich erkennbare Konsequenzen gezogen hatte. Er zog es vor, keinerlei Mahlzeiten mehr im Haus zu sich zu nehmen, und suchte zu diesem Zweck die zahlreichen fliegenden Händler auf, eine Maßnahme, die seine Schwiegertochter in hilflosen Groll versetzte, da sie wusste, was dies in den Augen der Nachbarschaft bedeutete: Ihr Schwiegervater bezichtigte sie der Hexerei, deren tödliche Wirkung nach balinesischer Auffassung vorzugsweise durch die Einnahme von verzaubertem Essen erfolgt.⁷

Aufschlussreich unter ethischen Gesichtspunkten war nun die Reaktion der Schwiegertochter: Obwohl sie keinerlei moralische Bedenken hatte, ihrem Schwiegervater in Gesprächen mit mir oder Nachbarinnen den Tod zu wünschen, war sie moralisch zutiefst empört, als ich sie fragte, ob sie sich vorstellen könne, diesem Wunsch tatsächlich durch magische Mittel Nachdruck zu

7 Mir wurde die Tragweite dieses nie ausgesprochenen schweren Vorwurfs erst bewusst, als ich im Gespräch mit einer mir fremden Dorfbewohnerin beiläufig erwähnte, selbst im Haus zu essen. Diese Bemerkung führte zu erheblichem Aufruhr und ungläubigem Staunen: Die Frau war fassungslos und rief sämtliche Verwandte und Nachbarn zusammen, um ihnen die unerhörte Neuigkeit mitzuteilen, dass ich und meine Kinder in dem besagten Hause Mahlzeiten zu uns nähmen, ohne je krank geworden zu sein.

verleihen. Aus ihrer Sicht war nicht ihr brennender Hass, sondern nur dessen Realisierung moralisch verwerflich. Die ‚böse‘ Gesinnung, die den Bezugspunkt christlicher Moral, aber auch der Kantischen Ethik bildet, spielte hingegen weder im moralischen Diskurs der jungen Frau noch in dem ihrer Umgebung eine nennenswerte Rolle, sondern stieß auf allseitiges Verständnis. Gegenstand ethischer Bewertung war also einzig die faktisch vollzogene Handlung, v. a. aber ihr Erfolg.⁸

Das moralisch Böse wird hier also weit weniger mit dem menschlichen Bewusstsein oder der individuellen moralischen Gesinnung assoziiert als mit der faktisch erfahrbaren Destruktivität im sozialen Umgang. Umgekehrt kann und muss aus balinesischer Sicht nicht jede Form von Leiden und Tod unter moralischem Gesichtspunkt, d. h. als Sühne betrachtet werden.

Einen balinesischen Gegenentwurf zur Moralisierung von Leiden und Tod im Rahmen des Theodizeeproblems bildet das Ritualdrama *Calonarang* mit seinem Konzept göttlicher Destruktivität: Auf dem Höhepunkt des Rituals erscheint die Hexe *Calonarang* in Gestalt des destruktiven Maskenwesens *Rangda*, das als Antipode einer menschenfreundlichen Maskenfigur, des *Barong*, gilt. Der Auftritt beider dämonischer Wesen und ihr stilisierter, aber stets unentschiedener Kampf bilden den Höhepunkt und Abschluss jeder Aufführung, die mitunter als ewiger ‚Kampf zwischen Gut und Böse‘ gedeutet wird. Diese eurozentrische, da moralische Lesart führt jedoch rasch in Widersprüche, weil *Rangda* zugleich als heilige Maske im Tempel verehrt wird. Was dabei angebetet wird, ist nach balinesischer Auffassung keineswegs ‚das‘ Böse, sondern die göttliche Energie in ihrem destruktiven Aspekt. Ein Bildhauer, der selbst eine heilige *Rangda*-Maske angefertigt hatte, erläuterte mir diesen Unterschied im Gespräch folgendermaßen: „*Rangda* ist nicht böse, auch wenn manche es sagen, sie ist eine Gottheit. Ohne *Rangda* könnten wir nicht sterben und nicht leben – die Erde würde unter der Last der Lebewesen zusammenbrechen.“

Folgt man dieser kosmologischen Deutung, der die performative Balance zwischen *Rangda* und *Barong* im Ritualablauf entspricht, so wird verständlich, warum es aus balinesischer Sicht nicht einmal wünschenswert sein kann, den rituellen Kampf moralisch durch einen Sieg des „Guten“ zu entscheiden. Sein

8 In dieser Hinsicht ähnelt das balinesische Verständnis von Moral dem auf Java verbreiteten „rukun“-Prinzip, das die Erhaltung sozialer Harmonie prinzipiell über – noch so berechnete – Forderungen des Einzelnen stellt (Magnis-Suseno 1981; Mulder 1998: 150). Und wie auf Bali, so wird auch im javanischen Diskurs kein prinzipieller oder abstrakter Gegensatz von Gut und Böse aufgestellt. Während das javanische „rukun“-Ideal jedoch primär auf individuelle Selbstbeherrschung und soziale Harmonie zielt, die mit den elaborierten Verhaltenscodes der traditionellen javanischen Gesellschaft korrespondiert, dominiert auf Bali eher der Hinweis auf die letztlich kosmische Verankerung des sozialen Miteinanders. Soziale Harmonie äußert sich hier nicht nur im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, sondern in beider spirituellem Bezug zur Natur.

Ziel ist kein widerspruchsfreier Erlösungszustand, der mit ewigem Leben und der Beseitigung aller Leiden einhergeht, sondern die performative Erkenntnis, dass menschliches Dasein nur im kosmischen Gleichgewicht von destruktiven und konstruktiven Kräften, d. h. als stets temporäre Balance existiert.

Zum Gegenstand ethischer Bewertung werden Destruktivität und Tod im Rahmen dieser Kosmologie erst durch ihre Instrumentalisierung seitens eines Menschen, der – etwa durch Hexerei – Tod im Übermaß oder zur Unzeit verbreitet. Umgekehrt impliziert dies jedoch auch, dass die das kosmische Gleichgewicht störende Hexe stets Gefahr läuft, selbst Opfer der von ihr entfesselten Situation zu werden. Angesichts dieser gefährlichen Dialektik ist Hexerei – und mit ihr ‚das‘ Böse – nach Überzeugung aller, die bereit waren, mit mir über dieses heikle Thema zu sprechen, nicht nur ein moralisches Problem, sondern vor allem Indiz mangelnder Einsicht in die wahren kosmischen Kräfteverhältnisse, die letztlich niemals vom Menschen beherrschbar sind.

Die strikt handlungsbezogene Auffassung vom Bösen in dem skizzierten Familienkonflikt wird im Kontext des Ritualdramas und seiner Kosmologie verständlicher: Während der moralische Entscheidungskampf *gegen* ‚das‘ Böse von dessen abstraktem Gegensatz zu einem schlechthin Guten ausgeht und Gewalt durch die richtige moralische Gesinnung rechtfertigen kann, impliziert der rituelle Kampf komplementärer Prinzipien ein Weltverständnis, das sich an keinem zeitlosen widerspruchsfreien Sein ausrichtet, sondern am stets temporären Ausgleich komplementärer kosmischer Kräfte. Nicht das Ideal eines Erlösungszustandes jenseits widersprüchlicher und destruktiver Impulse bestimmt hier das ethische Urteil, sondern die Fähigkeit, die komplementären Aspekte des Daseins von Fall zu Fall in einer lebensförderlichen Balance zu versöhnen.

In diesem Ethos begegnet uns also nicht nur eine prinzipiell andere Vorstellung von „Gut und Böse“, sondern auch ein anderer Entwurf von der Wirklichkeit im Ganzen, die als flexible und zugleich bedrohte Balance gegensätzlicher aber gleichberechtigter Kräfte und Prinzipien erscheint.

Kosmische Balance, individuelle Verantwortung und die balinesische Kritik am „War on Terror“

Diese Kosmologie prägt nicht nur das Ritualdrama, sie artikuliert sich auch in der philosophisch-kosmologischen Formel *rwa bhineda*, derzufolge die ganze Welt und jede Situation in ihr als dynamisches Zusammenspiel komplementärer Gegensätze zu begreifen ist (Weck 1937). Dies hat weit reichende Konsequenzen für die moralische Beurteilung menschlichen Handelns und ist zugleich geeignet, die balinesische Kritik am westlichen „War on Terror“ zu verdeutlichen:

Widersinnig erscheint aus der Perspektive dieser Kosmologie bereits die abstrakte Konstruktion einer „Achse des Bösen“, der ganze Nationen nicht auf

Grund ihres Handelns, sondern einzig auf Grund ihrer antiwestlichen ‚Gesinnung‘ zugerechnet werden.⁹

Stand bereits diese gesinnungsethische Begründung ‚des‘ Bösen in Widerspruch zum balinesischen Sprachgebrauch, so reagierten viele meiner Gesprächspartner verständnislos, wenn nicht belustigt auf die Vorstellung, ‚das‘ Böse ließe sich geopolitisch eingrenzen, was aus ihrer Sicht die absurde Annahme implizierte, Bewohner des Westens seien eo ipso ‚gut‘, als ob es dort nicht ebenfalls Neid, Hass und Gier gäbe. Nachgerade absurd schätzte man jedoch die Idee ein, das dergestalt umrissene Böse sei durch militärische Maßnahmen zu überwinden, was aus balinesischer Sicht dem grotesken Versuch gleichkam, ein Übermaß an sozialer Destruktivität durch noch mehr Gewalt zu vermindern. All diese Vorstellungen beruhten, wie man mir immer wieder eindringlich versicherte, auf einer falschen Theorie über die Wirklichkeit und würden das ohnehin bedrohte Gleichgewicht der Welt zum Schaden aller nur weiter stören. Ernsthaft besorgt legte man mir nahe, doch lieber auf Bali zu bleiben, als in eine Welt zurückzukehren, der offenbar jeder Realitätssinn abhanden gekommen war.

Bemerkenswert ist also, dass die balinesische Kritik an der ethischen Legitimation des „War on Terror“ und des „Jihad“ nicht auf fehlenden ethischen Begriffen von „Gut und Böse“ beruht, sondern auf deren andersartiger Auslegung im Kontext eines anderen Entwurfs von Wirklichkeit.

Durch die am situativen Effekt bemessene und zugleich kosmologisch verankerte Beurteilung menschlichen Handelns wird die ethische Bewertung auf Bali zu einem komplexen Vorgang, der sich nicht nur an allgemeinen Prinzipien orientieren und nicht nur die zwischenmenschliche Ebene sozialer Interaktion beachten kann, sondern ebenso deren situatives Verhältnis zu den nicht-menschlichen Aspekten des Kosmos einbeziehen muss.

Diese kosmische und situative Kontextualisierung ethischer Fragen ist für die balinesische Auffassung von individueller Verantwortung von entscheidender Bedeutung: Obwohl die Definition des moralisch Bösen weit weniger die subjektive Gesinnung fokussiert, reicht das balinesische Konzept von individueller Verantwortung wesentlich weiter als in der westlichen anthropozentrischen Ethik. Diese erstreckt sich nicht nur auf die Ebene menschlicher Interaktion, sondern ebenso auf das Verhältnis von Mensch und Kosmos und

9 Bushs Beschreibung der Mitglieder dieser „Axis of Evil“ lautete am 29.1.2002 wörtlich: „Some of these regimes have been pretty quiet since September 11, but we know their true nature.“ Und eben daraus folgte nach Bushs moralischer Logik die Notwendigkeit eines Krieges: „I will not wait on events while dangers gather. I will not stand by as peril draws closer and closer. The United States of America will not permit the world’s most dangerous regimes to threaten us with the world’s most destructive weapons. Our war on terror is well begun, but it is only begun.“ archives.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speech.txt/ (Letzter Zugriff 27.11.2005)

damit auf jene Natursphäre, die aus dem Horizont westlicher Ethik völlig herausfällt.

Die praktischen Konsequenzen dieses Verantwortungsmodells lassen sich wiederum im Umgang mit Hexerei verdeutlichen: Zwar ist die ethische Motivation der Hexe, ihr böser Wille, der Ausgangspunkt ihres Handelns, sie ist darin aber ein eher äußerlicher Aspekt. Nicht die Motivation, sondern erst deren faktischer Erfolg zeigen, welche spirituellen und materiellen Kräfte (*sakti*) eine Person mobilisieren kann, aber auch welche Energie (*sakti*) die Opfer ihr selbst entgegensetzen. Wird daher eine Krankheit durch einen traditionellen Heiler (*balian*) als Folge von Hexerei diagnostiziert, so hat diese Diagnose keinen monokausalen Charakter. Sie fokussiert weniger die moralische Schuld einer bestimmten als Hexe verdächtigen Person, als vielmehr eine Situation, in der ein gestörtes Kräftegleichgewicht vorliegt, das von verschiedenen Seiten betrachtet und behandelt werden kann. Aus dieser multikausalen und letztlich kosmischen Betrachtungsweise folgt, dass bei Konflikten nie allein der Täter, sondern stets auch das Opfer Verantwortung für die Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichts und damit für die Transformation der Situation trägt. Ziel ist es zudem nicht, die *sakti* der Hexe zu zerstören, da diese an sich nur Ausdruck moralisch neutraler kosmischer Energie ist, sondern vielmehr sie in ein gedeihliches Verhältnis zur Energie des Opfers zu bringen.

Im Unterschied etwa zu Evans-Pritchards Beschreibung der Hexerei bei den Azande mündet die Diagnose von Hexerei daher auf Bali in keiner öffentlichen Anklage und Sühne seitens der beschuldigten Hexe (Evans-Pritchard 1988: 106ff.). Balinesische Opfer von Hexerei sind vielmehr bemüht, diesen Verdacht in der Öffentlichkeit nach Möglichkeit zu zerstreuen, um gleichzeitig mit der Hilfe eines *balian* selbst eigene *sakti* zu mobilisieren und so die destruktiven Energien der Hexe wirkungslos verpuffen zu lassen. Jeder öffentliche Diskurs über Hexerei oder Hexen wird peinlich vermieden, da bereits die Behauptung, Opfer von Hexerei zu sein, einem Bekenntnis eigener Schwäche gleichkäme und weitere Bedrohungen durch schwarzmagische Attacken provozieren würde.¹⁰

Dies impliziert umgekehrt, dass auf Bali nicht allein die Hexe Verantwortung für die gestörte situative Balance trägt, sondern ebenso das Opfer, das seine Opferrolle und damit die Situation aktiv transformieren kann und so für

10 Diese signifikanten Unterschiede zu der von Evans-Pritchard beschriebenen Hexerei der Azande bestehen trotz frappierender Übereinstimmungen bezüglich der Erklärungsfunktion von Hexerei, die auch auf Bali nicht im Gegensatz zu modernem wissenschaftlichem Denken oder westlicher Schulmedizin steht, sondern genau jenen Aspekt der Realität fokussiert, der aus dem naturwissenschaftlichen Erklärungsraster herausfällt: das einzelne Phänomen in seiner Individualität und Situationsbezogenheit.

die Wiederherstellung sozialer und kosmischer Balance Verantwortung übernimmt.¹¹

Aufschlussreich für unseren Zusammenhang ist es nun, dass auch im bali-nesischen Diskurs über Terror und Anti-Terror-Krieg eben dieser Maßstab kosmischer Balance und Verantwortung angelegt und gegen die Idee eines „War on Terror“ geltend gemacht wurde: Insbesondere vom Präsidenten der USA hatte man erwartet, dass er seine Macht (*sakti*) unter Beweis stellen werde, indem er die beschädigte kosmische Balance durch konstruktive Maßnahmen wiederherstellte. Dass Bushs moralisches Engagement jedoch einerseits in einer abstrakten Gegenüberstellung von „Gut und Böse“ und in der Legitimation eines Krieges gegen weitere Unbeteiligte gipfelte, während er andererseits selbst bei *ground zero* öffentlich weinte, brachte seine – ohnehin schon offenkundige – Schwäche an *sakti* vollends zum Vorschein und erschien als völlig unangemessene Reaktion. Was die westliche Welt als Zeichen echter persönlicher Betroffenheit nehmen mochte, war der *Bali Post* eine Schlagzeile wert („Bush menangis!“ – „Bush weint!“), die den Präsidenten unter Dorfbe-wohnern spontanem und haltlosem Gelächter preisgab: Aus ihrer Sicht bewies dies nur, dass einer der mächtigsten Politiker der Welt unfähig zur Kontrolle eigener negativer Gefühle war und darum außer Stande, die ihm auferlegte Verantwortung für eine wahrhaft globale, d. h. aus dieser Sicht: kosmische Ba-lance wahrzunehmen.

Die *bom Bali* und die interkulturelle Tragfähigkeit kosmischer Verantwortung

Das hier umrissene Ethos von kosmologischer Verantwortung dient keiner Idealisierung ‚der‘ stets friedfertigen Balinesen, sondern dem Versuch, die ba-linesische Kritik an der moralischen Legitimation von Terror und Anti-Terror-Krieg als Ausdruck einer kreativen Besinnung auf eigene Wissenstraditionen und Konfliktstrategien zu begreifen. Trotz berechtigter Einwände gegenüber

11. Gelegentlich wird im Verlauf einer solch heilsamen Transformation sogar die ur-sprüngliche Diagnose der Hexerei zurückgenommen. So war eine Frau in meiner direkten Umgebung während einer Krankheit völlig überzeugt, Opfer einer Hexe geworden zu sein und somit an einer außergewöhnlichen Krankheit (*luar biasa*) zu leiden, die nur mit Hilfe eines *balian* zu bewältigen war. Ein Jahr später und nach ihrer glücklichen Genesung sprach sie hingegen von der Krankheit nur noch in den gleichsam exoterischen Begriffen moderner Schulmedizin. Mit dem trau-matisierenden Ausgeliefertsein an die Krankheit war auch das psychische Trauma der Hexerei geheilt und die zuvor als Hexe verdächtige Nachbarin konnte wieder als normaler Mensch behandelt werden. Dem entspricht, dass der Verdacht der Hexerei nicht zwangsläufig von allen Mitgliedern einer Dorfgemeinschaft geteilt wird und weniger als substantielle Definition einer Person, denn als Name für ei-ne gestörte Situation zu verstehen ist.

dem westlichen Klischee vom notorisch friedfertigen Balinesen besitzt das Konzept einer komplementären kosmischen Balance bis heute Bedeutung für die balinesische Weltorientierung und Praxis. Erforderlich scheint daher eher eine Präzisierung des Balancekonzepts selbst, das auf Bali keinen Zustand indifferenten Einheit bezeichnet, sondern im Gegenteil das höchst spannungsreiche und nur situativ gelingende Zusammenwirken von Gegensätzen. Gerade das Ritualdrama *Calonarang* zeigt, dass kosmische Harmonie aus balinesischer Sicht weder bloße Ideologie noch gesicherter Besitz ist, sondern eine ständige performative Aufgabe, die stets von neuem und immer nur temporär zu leisten ist.

Dennoch stellt sich die Frage, ob dieses Ethos kosmischer Balance und Verantwortung auch angesichts globaler Konflikte tragfähig ist, oder ob es in diesem Kontext zur nurmehr ideologischen Formel erstarrt.

Eine Antwort darauf zeichnet sich im Zusammenhang eines Ereignisses ab, das völlig unerwartet ein Jahr nach dem Anschlag von New York auf Bali selbst stattfand und die Insel vom unbeteiligten Kommentator zum Opfer des islamistischen Terrors machte: Am 12.10.2002 fand – diesmal von javanischen Islamisten durchgeführt – ein gewaltiger Bombenanschlag auf die Vergnügungsmeile des Touristenortes Kuta statt, der 202 Menschenleben forderte und zahlreiche Verletzte hinterließ.

Da dieser Anschlag nicht nur westliche Touristen, sondern auch Balinesen traf und gravierende Auswirkungen auf die balinesische Binnenwirtschaft hatte, wurde er zu einer Bewährungsprobe für die Tragfähigkeit des traditionellen balinesischen Ethos: Der balinesische Tourismus kam über Monate hinweg fast völlig zum Erliegen und war noch nach über einem Jahr rückläufig. Hotels und Restaurants wurden geschlossen und ein ganzes Heer von Dienstleistern in der Tourismusindustrie war schlagartig arbeitslos und wusste nicht, wie es seine Familien versorgen sollte. Zudem wurde der von javanischen Islamisten der international vernetzten Gruppe Jemaah Islamiyah verübte Anschlag auf Bali keineswegs nur als Attacke gegenüber westlichen Besuchern verstanden, sondern ebenso als Angriff auf die eigene Position als religiös-kultureller Minderheit im indonesischen Staat. Nicht zufällig, so schien es, hatte der Führer dieser radikalen Bewegung, Abu Bakar Ba'asyir, im indonesischen Fernsehen kurz vor und nach dem Anschlag allen Religionen außer dem Islam die Existenzberechtigung abgesprochen und von Indonesien aus die weltweite Islamisierung angekündigt.

Auffällig war jedoch, dass auf Bali auch unter dem Schock des Anschlags, seiner Toten und Schwerverletzten, die die Infrastruktur und Ökonomie der kleinen Insel zum Kollabieren brachten, der Wunsch nach Vergeltung im öffentlichen Leben keine nennenswerte Rolle spielte. Wellen der Gegengewalt oder Rachedrohungen, die die langjährigen Konflikte zwischen indonesischen Islamisten und Christen prägen, blieben auf Bali aus, stattdessen rief eine Gruppe von Bewohnern Kutas in einem öffentlichen Papier dazu auf, nicht bei Schuldzuweisungen stehen zu bleiben, sondern die kosmische Harmonie im Einklang mit den Prinzipien des Hinduismus wieder herzustellen. Dieser

deeskalierende Umgang mit einer gegen die eigene Religion, Wirtschaft und Kultur gerichteten Gewalt ist umso bemerkenswerter, wenn man sich die eingangs erwähnte religionspolitische Marginalisierung Balis im indonesischen Staat vergegenwärtigt. Verschärft wird diese Situation noch dadurch, dass die prosperierende Tourismusindustrie Balis zahlreiche muslimische Indonesier anzieht, die vom globalen ‚Marktwert‘ der hindubalinesischen Kultur profitieren und mit Einheimischen um Arbeitsplätze konkurrieren, sich aber gleichzeitig – mit dem Hinweis auf ihre eigene Religion – den vielen rituell strukturierten sozialen Verpflichtungen des balinesischen Alltags entziehen und damit die soziale Basis dieses elaborierten religiös-kulturellen Gleichgewichts ignorieren bzw. torpedieren. Die Migration javanischer Muslime nach Bali wird darum auf Bali nicht nur als ökonomische Konkurrenz erfahren, sondern zunehmend auch als Bedrohung und Unterwanderung der eigenen religiösen Identität und der in rituellen Verpflichtungen gründenden sozialen Kohärenz und Reziprozität. Konflikte mit und sogar Übergriffe auf javanische Migranten sind auf Bali durchaus bekannt. Umso bemerkenswerter erscheint es, dass das Attentat von Kuta, durch das javanische Islamisten nicht nur die westliche Lebensform, sondern auch die balinesische Binnenökonomie unmittelbar und nachhaltig gefährdeten, keine Woge der Gegengewalt entfesselte.

Statt gewaltsamer Ausschreitungen gegen die auf Bali lebenden Javaner dominierte in der Öffentlichkeit das Bemühen um die Wiederherstellung der verlorenen Balance. Friedenskundgebungen und öffentliche Gebete wurden abgehalten und der balinesische Gouverneur ordnete ein in diesem Umfang nie dagewesenes, auf ganz Bali durchgeführtes Reinigungsritual an. All diese rituellen Aktivitäten können als Ausdruck eines spezifisch balinesischen Ethos und Konfliktmanagements betrachtet werden, das seitens der indonesischen Regierung keine Entsprechung fand. Diese distanzierte sich zwar deutlich vom Terror, deklarierte den Anschlag aber nicht zur nationalen Tragödie und verzichtete dezidiert auf rituelle Handlungen, die eine nationale und religiöse Solidarität der indonesischen Gesellschaft hätten betonen oder gar stiften können.¹²

Halten wir also fest: Weder das wachsende Gefühl religiöser und kultureller Marginalisierung noch die innenpolitische Instabilität, die seit Suhartos Rücktritt im Jahr 1998 ganz Indonesien erfasst und an zahlreichen Orten Indonesiens Ausbrüche ethnischer und religiöser Gewalt ausgelöst hatte, und noch nicht einmal die ökonomische Krise, in die Bali durch den Anschlag von Kuta gestürzt worden war, reichten aus, um das Ethos kosmischer Balance und Verantwortung ernstlich zu gefährden und der „bom Bali“ vor Ort eine gewaltsame Gegenreaktion folgen zu lassen.

Dieser Umstand verdient Beachtung und provoziert eine Erklärung: Wenig überzeugend erscheint jedoch die These, Balinesen hätten sich nur wegen der javanisch dominierten muslimischen Übermacht im indonesischen Staat zu-

12 Vgl. dazu ein in Indonesien viel beachtetes Interview mit Franz Magnis Suseno in der *Jakarta Post* vom 18.11.2002.

rückgehalten, da dieses Argument auch für die christlichen Minderheiten Indonesiens geltend zu machen wäre, die sich parallel dazu – z. B. auf den Molukken – in einem blutigen Kampf gegen indonesische Muslime befanden. Skepsis scheint auch gegenüber der These angebracht, Balinesen hätten Nachteile für den Tourismus befürchtet, denn eben diese waren durch die Bombe in massivem Umfang eingetreten.

Umgekehrt ist aber auch Vorsicht gegenüber dem auf Bali propagierten Selbstbild geboten: Hier erfolgte zumal in öffentlichen Darstellungen der balinesischen Lokalregierung eine Selbststilisierung ‚der‘ Balinesen als notorisch friedfertigen Volk, die hinsichtlich verschiedener Aspekte differenziert werden muss. Zum einen diente diese Selbststilisierung aus durchsichtigen ökonomischen Gründen der plakativen Bestätigung des Touristenklischees vom ‚letzten Paradies‘, zum andern jedoch brachte sie durch ihre Abgrenzung von der, auf diese Weise als potentiell gewalttätig dargestellten, Religion der javanischen Nachbarn auch eine implizite innenpolitische Kritik zum Ausdruck.

Unerachtet dieser strategischen Aspekte wurde das ebenfalls vom Gouverneur angeordnete Reinigungsritual für die ganze Insel seitens weiter Teile der balinesischen Bevölkerung – und damit auf der Ebene der Akteure – keineswegs als profanes Propagandamittel oder auch nur als symbolische Ersatzhandlung für eine de facto fehlende politische Macht verstanden, sondern als rationale, der Realität einzig angemessene und höchst effektive Alternative zum westlichen „War on Terror“: Als kurz nach Abschluss des Rituals fast alle Täter und Drahtzieher des Anschlags innerhalb weniger Tage und Wochen gefasst werden konnten, wurde dies einhellig als Beweis für die evidente Überlegenheit der balinesischen Weltdeutung und Handlungsweise gegenüber dem westlichen Anti-Terror Krieg gewertet, der – so die herablassende Bemerkung meines Vermieters – auch nach einem Jahr nicht zur Schwächung des weltweiten Terrorismus oder gar zur Erfassung Osama Bin Ladens geführt hätte.

Die Effizienz des Rituals bestand aus emischer Sicht genau darin, dass es die gesamte Wirklichkeit einbezog, weil es sich nicht allein auf die Täter und deren moralische Schuld konzentrierte, sondern primär auf die Wiederherstellung kosmischer Balance. Erst dadurch, so die Erklärung, wurden die für die Destabilisierung Verantwortlichen, also die Attentäter, so weit geschwächt, dass ihre Verhaftung – auf wunderbare Weise – problemlos und rasch erfolgen konnte.

Das Ritual wurde demnach als Ausdruck rationaler Praxis im Rahmen der spezifisch balinesischen Weltdeutung verstanden, die ihrerseits eine Umdeutung des Terrors in Begriffen balinesischer Kosmologie implizierte. Aus deren Sicht indizierte das Attentat nicht nur eine moralische Verfehlung einzelner religiöser Fanatiker, vielmehr deutete der Umfang seines Gelingens darüber hinaus auf einen umfassenden spirituellen Balanceverlust Balis selbst. Diesen galt es vor allem zu beseitigen, um so weiterer Gewalt die Basis zu entziehen. Und wie im Fall der Hexerei kam auch hier den Opfern eine Hauptverantwortung für die – zunächst rituelle – Wiederherstellung des Gleichgewichts zu.

Die Rationalität dieser balinesischen Interpretation wurde auf Bali nicht nur durch den Fahndungserfolg der indonesischen Polizei begründet, sondern auch anhand einiger wundersamer Zeichen auf dem Bombenareal selbst. Mitten auf dem von Explosion und Brand völlig zerstörten Areal, das nach dem Abräumen des Schutts dem Erdboden gleich war, ragte ein kleiner Götterschrein empor, der völlig unversehrt geblieben war und neben dem ein Bäumchen grünte, das die Explosion und den Brand wie durch ein Wunder ebenfalls unversehrt überstanden hatte. Dieser Ort wurde auf ganz Bali als Zeichen der Versöhnung und des neu keimenden Lebens verehrt und mit Opfergaben versehen. Er war nicht nur Gegenstand von Fernsehberichten, sondern auch Ziel von Pilgern, die bald sogar von anderen indonesischen Inseln kamen.¹³

Balance und Puputan: Zwischenüberlegung zum Verhältnis von kosmischer Harmonie und ritueller Gewalt

Dennoch rechtfertigt diese rituelle Antwort auf den Terror keineswegs die notorisch propagierte Friedfertigkeit ‚der‘ Balinesen, die sich etwa im Slogan „orang Bali cinta damai“ – „Balinesen sind friedliebend“ verfestigte, um von balinesische Anthropologen gar als das „kulturelle Kapital der Friedfertigkeit“ kommodifiziert zu werden (I Wayan Geria, *Bali Post* 1.6. 2004).¹⁴ Dass auf Bali solchen plakativen Selbststilisierungen zum Trotz Gewalt durchaus Teil rituellen Handelns und kosmischer Balance selbst sein kann, lässt nicht nur der rituelle Kampf zwischen Rangda und Barong erahnen, auch die Kommunistenverfolgung von 1965/66 wies auf Bali gerade in ihrer außerordentlichen Gewalttätigkeit rituelle Obertöne auf (Robinson 1995).

Das balinesische Konzept kosmischer Balance sollte also nicht voreilig mit der friedlichen Durchführung pittoresker Rituale gleichgesetzt werden, es sieht durchaus gewaltsame Eskalationsstufen vor, die in ausweglos scheinenden Situationen zur Anwendung kommen: Margaret Wiener hat in ihrer Studie zur imperialistischen Unterwerfung der letzten balinesischen Königshäuser dafür plädiert, die kriegerrische Selbstvernichtung der königlichen Familien in so genannten *Puputans* nicht als kollektiven Selbstmord im Sinne einer psychischen

13 Mich hatte vor dem Schrein ein Mann angesprochen, der eigens aus Sulawesi gekommen war, um den Ort zu bestaunen. Sichtlich aufgewühlt bedrängte er mich mit der rhetorisch gemeinten Frage, wie ich – als Europäerin – dies erklären könne. Offenkundig zielte diese, fast aggressiv vorgetragene und mehrfach wiederholte Frage darauf, mir klar zu machen, dass ich für derartige Phänomene – anders als die balinesische Kosmologie – keinerlei Erklärung vorbringen konnte. Diese ungewöhnlich emotionale Reaktion zeigt, dass ein wesentlicher Aspekt der lokalen Konfliktbewältigung die bewusste Auseinandersetzung mit der konkurrierenden westlichen Deutung der Wirklichkeit war.

14 Vgl. Hierzu auch den kritischen Vortrag von Urs Ramseyer: *Beten gegen Bomben*, Frankfurt Juli 2004.

Kurzschlusshandlung zu deuten, sondern als planmäßige – und im Rahmen der balinesischen Weltdeutung auch rationale – rituelle Antwort auf das Zusammentreffen des balinesischen Konzepts von spiritueller Macht (*sakti*) mit dem völlig andersartigen Machtbegriff und seiner Technologie seitens der holländischen Invasoren. Auch hier lag aus balinesischer Sicht ein eklatanter Verlust an kosmischem Gleichgewicht vor, der nur durch das rituelle Opfer jener Gottkönige ausgeglichen werden konnte, deren *sakti* für die Aufrechterhaltung kosmischer Ordnung verantwortlich war. Deren Selbsttötung mitsamt allen Familienangehörigen und dem Hofstaat vom Säugling bis zum Greisen war aus emischer Sicht kein Zeichen hilfloser Verzweiflung, sondern die Demonstration spiritueller Überlegenheit in einem rituellen Selbstopfer. Wiener deutet das *Puputan* daher als äußerstes rituelles Mittel, um *sakti* zu mobilisieren und jene kosmische Balance, deren Inbegriff und Garanten die göttlichen Könige waren, sowie die Gültigkeit der eigenen Weltorientierung auch im gewaltsamen Zusammenstoß mit einer technisch und militärisch überlegenen Macht zu bestätigen (Wiener 1995: 327).

Diese These zum spektakulären *Puputan* von 1908 ist auch im Blick auf die Gegenwart aktuell: Obwohl das Attentat von Kuta den expliziten Wunsch nach einer friedlichen Form ritueller Balancestiftung zur Folge hatte, lässt dies nur bedingt Schlüsse für den Fall weiterer islamistischer Attentate zu. Auf der Basis balinesischer Kosmologie ist zwar kein moralischer Vernichtungskrieg gegen ‚das‘ Böse vorstellbar, wohl aber eine gewaltsame Eskalation im Sinne eines rituellen Opfers oder *Puputan*, die – in Analogie zu ihrem geschichtlichen Vorbild – vorzugsweise dort stattfinden könnte, wo verschiedene Deutungen der Wirklichkeit und unverhältnismäßige Formen ihrer Durchsetzung unversöhnlich aufeinander treffen. Anzeichen für eine solche Eskalation sind auch heute durchaus vorhanden: So wurden im Oktober 2005 unmittelbar nach einem zweiten, wenngleich minder schweren Selbstmordattentat javanischer und malaysischer Islamisten auf Bali erstmals Demonstrationen abgehalten, bei denen eine sofortige Hinrichtung der bereits zum Tod verurteilten Täter vom 12.10.2002 gefordert wurde. Bezeichnenderweise trugen die Demonstranten bei dieser Gelegenheit mehrheitlich die Reinheit und Opferbereitschaft symbolisierende balinesische Ritualkleidung, das *adat*, und drohten nun erstmals explizit mit gewaltsamen Reaktionen im Sinne eines *Puputan*.¹⁵

Ich möchte dieser – vorerst v. a. verbalen Eskalation – an dieser Stelle nicht weiter nachgehen und es beim Hinweis auf die Möglichkeit eines *Puputan* als ebenfalls rituellem, aber dennoch gewaltsamen Mittel zur Stiftung kosmischer Balance belassen, um das allzu idyllische marktgängige Bild vom friedlichen Balinesen, aber auch eine zu harmlose Vorstellung von kosmischer Harmonie zu korrigieren.

15 Vgl. I Wayan Juniarta, *Jakarta Post*: „‘Stop crying and brace yourself for *Puputan* (fight until the end) against terrorists,’ protest leader I Wayan Semara Cipta said.“

Zur mythischen Selbstkritik auf Bali

Bereits nach dem ersten Attentat von Kuta zeigte sich, dass die balinesische Auseinandersetzung mit dem Terror nicht bei zufriedenen Selbststilisierungen endete. Im Anschluss an öffentliche Proklamationen balinesischer Friedlichkeit und in gewisser Weise auch im Gegenzug dazu formierte sich mancherorts ein selbstkritischer Diskurs, in dem Balis Mitverantwortung am Attentat verhandelt wurde. Einen Aspekt dieses Diskurses, mit dem ich selbst konfrontiert wurde, möchte ich abschließend skizzieren, da er – inhaltlich wie formal – eine bemerkenswerte Selbstreflexion über Balis Rolle im Kontext einer einseitig eurozentrischen Globalisierung enthält. Ausgangspunkt war stets die Frage, welche Bedeutung das Attentat für Bali habe, und genauer: wodurch Bali selbst zur Störung des kosmischen Gleichgewichts beigetragen habe, sodass ein Anschlag in dieser Größenordnung überhaupt erfolgreich sein konnte. Diese Überlegung, mit der ich mehrfach konfrontiert worden war, zielte nicht auf die moralische Schuld einzelner Balinesen, sondern auf ein prinzipielles Versäumnis der balinesischen Gesellschaft im Ganzen.

Aufschlussreich ist jedoch, dass diese Überlegung mir gegenüber nur von einzelnen, meist spirituellen Autoritäten, wie z. B. einem Tempelpriester, in diskursiver Form vorgetragen wurde, während parallel dazu in weiten Kreisen der balinesischen Gesellschaft eine – inhaltlich durchaus vergleichbare – Selbstreflexion in der Form neu entstehender Mythen stattfand. Diese Mythen kreisten um zwei Begebenheiten, die nach dem Anschlag mit ihm assoziiert und als seine Vorgeschichte interpretiert worden waren. Beide Mythen thematisierten weder das Attentat noch die Täter, wohl aber jene spirituellen und kosmischen Hintergründe, die ihm nach allgemeiner Auffassung zu Grunde lagen.

Dabei leisteten sie – auch formal – eine Synthese von Tradition und Moderne, da sie zwar weitgehend mündlich, zugleich aber auch durch moderne Massenmedien wie lokales Fernsehen und Zeitung kommuniziert wurden und darum bereits kurz nach dem Attentat weite Verbreitung gefunden hatten.

Die erste dieser Begebenheiten hatte sich wenige Monate vor dem Anschlag bei einem wichtigen Seetempel an der Südküste zugetragen, der u. a. mit dem Zentralheiligtum *Besakih* und mit eben jenem Königshaus von Klungkung assoziiert wird, dessen politische Macht im legendären *Puputan* von 1908 unter dem Kanonenbeschuss der holländischen Armee und mit Hilfe eigener Krisse¹⁶, ausradiert oder – wie das Wort *Puputan* besagt – zum *völligen Ende* gebracht worden war, wodurch nach balinesischer Auffassung die Welt anhaltend aus dem Lot geraten ist:

16 Der Kris, das traditionelle Kurzsword, spielt als magisch hochgradig aufgeladene Waffe bis heute eine zentrale Rolle auf Java und Bali. Unerlässlich im Zusammenhang vieler Rituale wird er bis heute als spirituell bedeutsames Familienerbstück weiter gegeben.

An diesem Seetempel kam im Juni 2002 eine riesige Schildkröte aus dem Meer, die in der mündlichen Überlieferung, in der ich mit ihr konfrontiert wurde, kaum ein halbes Jahr später bereits die Größe eines Autos angenommen hatte. Sie lief direkt auf den Tempel zu und war damit nach allgemeiner Überzeugung nicht als normales Tier oder Objekt der materiellen Welt (*sekala*) zu betrachten, sondern als göttliches Wesen, als Agent der unsichtbaren spirituellen Welt (*niskala*). Unerachtet der außergewöhnlichen Umstände ihres Erscheinens hatten vier junge Balinesen, die das Ganze beobachteten, nur einen Gedanken: das seltene Tier zu schlachten, um es teuer auf dem Markt der Distrikthauptstadt Gianyar zu verkaufen. Die Schildkröte versuchte zwar ins Meer zurückzuflihen, doch es gelang den Männern, ihr mit Macheten an allen vier Beinen so schwere Verletzungen zuzufügen, dass sie schließlich starb.

Von dieser Stelle an fächern sich verschiedene Erzählversionen auf, die mir von unterschiedlichen Gesprächspartnern an verschiedenen Orten Südbalis zugetragen wurden: Eine berichtet, dass niemand auf dem nah gelegenen Markt etwas von dem – an sich begehrten – Fleisch der Schildkröte kaufen wollte, weil es nach Mensch geschmeckt habe, eine andere begründet denselben Sachverhalt dadurch, dass neben dem Tierkadaver eine wunderschöne Frau, die Göttin des Meeres, gestanden habe. Einig sind sich beide Versionen darin, dass sämtliche Besucher des Marktes entsetzt zurückwichen oder sogar flohen, ohne von dem Fleisch zu kaufen. Dasselbe wiederholte sich auch auf dem Markt der Hauptstadt Denpasar, wo die Männer den Rat eines Priesters einholten, nachdem zwei von ihnen ernstlich erkrankt waren und – gemäß einer Erzählversion – die Wundmale der Schildkröte an Armen und Beinen entwickelt hatten. Der Priester interpretierte darauf hin die Schildkröte als eine Meeresgottheit, die ihren Tempel habe aufsuchen wollen, und riet den Männern, dieser Gottheit eine rasche Rückkehr in ihre eigentliche Sphäre, die spirituelle und unsichtbare Dimension der Wirklichkeit (*niskala*), zu ermöglichen. Dazu sollten sie unverzüglich mit dem Kadaver zurück zum Tempel fahren und eine festliche Verbrennung wie für einen Brahmanen ausrichten. Doch obwohl diese Anweisungen befolgt wurden, verfielen nun auch die beiden anderen Männer einer schweren Krankheit oder, nach anderen Versionen, dem Wahnsinn. Keiner von ihnen konnte geheilt werden, so jedenfalls der Stand um die Jahreswende 2002/2003.

Die Verbrennungszereemonie hingegen wurde zu einem überregional bedeutsamen Ritual, an dem viele Balinesen teilnahmen, in Trance fielen und – vom Geist der Schildkrötengottheit ergriffen – Schwimmbewegungen ausführten. Im Anschluss daran wurde mit Spendengeldern aus ganz Bali ein zusätzlicher Schrein für die Schildkrötengottheit im Seetempel errichtet.

Diese Geschichte bestätigt sehr plastisch die existenzielle Bedeutung menschlicher Verantwortung für jenes kosmische Gleichgewicht von spirituellen und materiellen Wirklichkeitsaspekten, das nach balinesischer Auffassung nicht einfach als ‚Natur‘, d. h. als berechenbarer Objektbereich zu verstehen ist, sondern als ein nach allen Seiten flexibles Zusammenspiel spiritueller und materieller Kräfte, die in unterschiedlichen Individualisierungen begegnen. In diesem kosmischen Raum individueller Erscheinungen begegnen dem Menschen nicht nur Objekte, sondern auch nichtmenschliche Geistwesen mit eigenen Intentionen und gewissermaßen mit „Würde“, die Respekt und Achtung fordern. Um ihnen gerecht werden zu können ist jedoch ein Unterscheidungsvermögen zwischen bloß materieller Natur und spiritueller Präsenz erforderlich, das jeder Einzelne auf der Basis der situativen Konstellation selbst aufbringen muss und von dem das jeweils situativ angemessene Verhalten abhängt.

Das richtige Ethos kosmischer Verantwortung ist auf Grund dieser situativen Konkretisierung also keine Frage des guten Willens oder des Bekenntnisses zu allgemein formulierbaren moralischen Prinzipien, sondern Prüfstein individueller Urteilsfähigkeit. Eine Fehlinterpretation führt zu existenziellen Störungen der kosmischen Balance, die das Individuum auch da zu verantworten hat, wo es keine bösen Absichten verfolgt, sondern einfach nur achtlos ist.

Die skizzierte Mythe reflektiert eine solche Verfehlung der gebotenen kosmischen Verantwortung am Beispiel junger Balinesen, die zu einer Differenzierung zwischen bloß materiellen Naturobjekten und spirituell bedeutsamen Naturerscheinungen nicht mehr in der Lage sind. Ihr ethisches Versäumnis besteht also in keiner Verletzung allgemeiner moralischer Standards, sondern darin, dass sie die Welt nur noch mit einem modernen und gleichsam eurozentrischen Blick betrachten, d. h. als rein materiellen Objektbereich, der menschlicher Willkür und Ausbeutung uneingeschränkt untergeordnet werden kann.

Dennoch lässt sich der Mythe keine einfache ökologische Moral entnehmen. Sie berichtet nichts über die Notwendigkeit von Artenvielfalt, Naturschutz oder balinesische Seeschildkrötenbestände, die durch massenhafte Ausrottung tatsächlich existenziell bedroht sind, sondern thematisiert einzig den Verlust an Bewusstsein für die Besonderheit des individuellen Tieres in einer individuellen Situation. Nicht fehlender Naturschutz wird hier kritisiert, sondern die Herrschaft eines Weltbildes, das nur eine rein materialistische Sicht der Natur zulässt und dadurch das Grundprinzip balinesischer Kosmologie leugnet: das flexible und in jeder Situation neu zu bestimmende Zusammenwirken unsichtbarer (*niskala*) und materieller (*sekala*) Aspekte anhand der je einzigartigen Erscheinung.

Diese Mythe wurde mir – ohne nähere Erläuterungen – von verschiedenen Personen als eine jener Voraussetzungen des Bombenanschlags genannt, für die Bali selbst Verantwortung trug. Diese Assoziation ist jedoch nicht ohne weiteres verständlich: Deutlich ist zwar die Kritik am uneingeschränkt materialistischen modernen Naturkonzept, doch deren Verhältnis zum Attentat von Kuta bleibt dunkel. Als Verbindungsglied erweist sich hier eine zweite Geschichte, die mir ebenfalls ohne weitere Exegese, aber in assoziativem Zusammenhang mit dem Bombenanschlag und der ersten Mythe berichtet wurde. Auch diese Mythe kursierte mündlich und war zugleich Gegenstand eines Fernsehberichtes geworden, den eine balinesische Gesprächspartnerin gesehen und mir – mit Bezug auf die erste Mythe – weiter erzählt hatte: Die Geschichte handelt wiederum von einer Begebenheit an der Südküste und ebenfalls von einer Seegöttin. Während die erste Mythe jedoch die illegitime Tötung der Gottheit und ihre Folgen für die Täter schildert, handelt die zweite vom Zorn der Seegöttin und stellt einen direkten Bezug zu den Opfern von Kuta her:

Dem Priester eines der traditionsreichsten und wichtigsten balinesischen Seetempel, Pura Luhur Uluwatu, war kurz nach dem Mord an der Schildkröte beim Gebet im Tempel eine erzürnte Meerese Göttin erschienen, die 200 Gefolgsleute forderte. Der Priester verstand diese Bitte sofort als Aufforderung zum Menschenopfer und wies

sie entsetzt mit dem Hinweis zurück, in der Tempelgemeinschaft vor Ort gäbe es niemanden, der sündhaft sei, da alle regelmäßig die Rituale zu Ehren der Götter abhielten und beteten. Die Göttin erneuerte aber ihre Forderung und verschwand.

Dass die erzürnte Göttin kurz nach dem Mord an der Schildkröte aufgetaucht war, sowie der Umstand, dass das Attentat von Kuta ebenfalls an der Südküste stattgefunden und zudem rund 200 Todesopfer gefordert hatte, wurde nachträglich direkt mit beiden Mythen in Verbindung gebracht und als Konsequenz göttlichen Zorns aufgefasst.

Dabei ist es bedeutsam, dass die Forderung der Göttin nach Gefolgsleuten sich offenbar nicht auf fromme Mitglieder der Gemeinde vor Ort erstreckte, sondern gerade auf jene, die ihr weder Rituale noch Respekt entgegenbrachten und sie damit ignorierten.

Beide Geschichten können als mythischer Kommentar zum islamistischen Bombenanschlag, aber mehr noch zur balinesischen Mitverantwortung daran verstanden werden. Ihre Pointe besteht darin, dass sie den Interpretationsfokus von der moralischen Schuld der javanischen Täter verschieben, und – ohne diese zu entlasten – jenen Verlust kosmischer Wahrnehmung und Balance in den Vordergrund rücken, an dem balinesische und westliche Opfer selbst aktiv beteiligt sind und der aus balinesischer Sicht die eigentliche Grundlage gewalt-samer Konflikte darstellt. Durch die Assoziationskette: Schildkrötenmord – göttlicher Zorn über versäumte religiöse Pflichten – Tod von 200 Menschen wird zudem die Durchsetzung des säkularen westlichen Weltbildes und die damit strukturell verknüpfte Herrschaftsbeziehung zwischen Mensch und Natur mit dem Ausbruch zerstörerischer religiöser Gewalt verknüpft.

Dabei spielt Kuta – als Gegenpol zu den genannten mythischen Schauplätzen der balinesischen Südküste – eine bezeichnende Rolle. Nicht zufällig werden in den Mythen zwei traditionsreiche spirituelle Zentren mit dem Anschlag von Kuta und damit mit jenem Ort assoziiert, an dem westliche Einflüsse mit ihrem säkularen Weltbild und Lebensstil deutlicher zum Vorschein kommen als irgendwo sonst auf Bali. Nicht nur muslimische Extremisten, auch die Bewohner Balis selbst haben ein durchaus ambivalentes Verhältnis zu Kuta, dessen Tourismus einerseits die ökonomische Basis für den relativen Wohlstand der Insel ausmacht, während er andererseits eine Lebensform einführt, die keineswegs als vorbildlich oder wünschenswert gilt. Hier finden sich vom Luxus-resort über die Shopping- und Vergnügensmeile bis hin zu Prostitution, Alkoholexzessen und Drogen sämtliche Ingredienzien des liberalen westlichen Menschen- und Weltbildes, um mitunter skurrile Verbindungen mit Balis religiösen Traditionen einzugehen.¹⁷

17 Unvergesslich ist mir etwa jener betrügerische Geldwechsler, den ich und mein Mann bei einer nachträglichen Beschwerde dabei überraschten, wie er seinen gelückten Coup mit einem Dankopfer an die Gottheit des Wohlstands, Dewi Rambut Sedana, feierte.

In prägnantem Kontrast zur islamistischen Verurteilung ‚des‘ Westens als Inbegriff des moralisch ‚Bösen‘ fokussieren die Mythen jedoch nicht die westlichen Besucher und deren Lebensform, sondern einzig die Verfehlung der Balinesen, ihre Unfähigkeit – oder auch Unwilligkeit – die eigene kosmologische Tradition zu bewahren und die spirituelle Dimension bestimmter Naturphänomene zu achten, um so das balinesische Wirklichkeitsverständnis gegen kommerzielle Interessen zu verteidigen.

Obwohl sich die Mythen kritisch von der uneingeschränkten Übernahme des westlichen Weltbildes distanzieren, errichten sie also keinen prinzipiellen moralischen Gegensatz zwischen säkularer Moderne und religiöser Tradition, sondern betonen die Notwendigkeit des situativen Abwägens. Kein starrer religiöser Fundamentalismus kommt hierzum Ausdruck, sondern – ganz im Gegenteil – das Plädoyer für ein verstärkt reflexives und situationsbezogenes Urteilsvermögen des Einzelnen.

Durch ihren reflexiven Aspekt eröffnet diese mythisch vorgetragene Selbstbesinnung eine Dimension religiöser Gegenwarts kritik, die angesichts des aktuellen Zusammenpralls von religiösem Fundamentalismus und säkula rem Liberalismus leicht übersehen wird: In beiden Mythen fungiert das kulturelle Gedächtnis spiritueller Überlieferung nicht als regressive Abwehr der Moderne, sondern als intellektuelles Potential ihrer lebensweltlichen Aneignung, das zugleich den absoluten Geltungsanspruch westlicher Weltdeutung und Ethik kritisch in Frage stellt.

Weltethos?

Kehren wir an dieser Stelle zu unserem Ausgangspunkt und damit zu der These zurück, der Prozess der Globalisierung erfordere zur Bewältigung interkultureller Konflikte die Durchsetzung universeller ethischer Prinzipien nach Maßgabe der Aufklärung oder eines vorthoretischen „Weltethos“. Betrachtet man diese ethische Grundeinstellung aus der Perspektive balinesischer Weltdeutung und ihres Ethos kosmischer Verantwortung, so ergeben sich prinzipielle Schwierigkeiten.

Deutlich ist zunächst, dass jedes praktische Ethos in enger Verbindung mit einer jeweils kulturspezifischen Weltdeutung steht. Diese wechselseitige Abhängigkeit von Weltentwurf, Selbstbild und praktischer Haltung steht jedoch im Widerspruch zur Grundvoraussetzung des „Weltethos“-Theorems, das universell gültige ethische Werte und Humanitätsstandards jenseits aller kulturellen Auslegungsdifferenzen zu formulieren beansprucht.

Dieser Entwurf eines vorthoretischen Ethos übergeht indessen, dass bereits sein eigenes Grundaxiom: die kategoriale Trennung von praktischem Ethos und theoretischem Weltentwurf, menschlichem Dasein und Natur, Ausdruck des modernen westlichen Welt- und Menschenbildes ist.

Aus der balinesischen Perspektive kosmischer Verantwortung erscheint ein auf dieser theoretischen Basis entworfenes Ethos universeller Humanität dar-

um nicht als allgemeinster Nenner globaler Moral, sondern eher als eingeschränkter Sonderfall einer weit umfassenderen individuellen Verantwortung, die nicht nur die Sorge um den Mitmenschen, sondern ebenso – und untrennbar damit verbunden – jene um die kosmische Balance im Ganzen einschließt. Eben diese kosmische Dimension des balinesischen Ethos und der ihm entsprechenden Auffassung von menschlichem Dasein kommt jedoch weder im Rahmen der Aufklärungsethik noch im Kontext des gleichfalls anthropozentrischen „Weltethos“ zur Sprache.

Die Schwierigkeit, die sich hier interkulturell auftut, besteht nicht darin, dass die Würde, Unversehrtheit oder Freiheit des Menschen aus balinesischer Sicht keine Bedeutung hätte oder bestritten würde, sondern vielmehr darin, dass sie nicht an sich, sondern nur im Rahmen und nach Maßgabe ihres jeweils kosmischen und zugleich situativen Weltverhältnisses als realisierbar und begreifbar gilt. Menschliches Dasein und Handeln wird hier, kurz gesagt, nicht vom Weltbezug im Ganzen abstrahiert. Diese Differenz offenbart kein relativistisches Nebeneinander unterschiedlicher Wertsysteme, sondern eher unterschiedliche Grade ethischer Integration, die freilich auch unterschiedliche Weltdeutungen und Handlungsweisen implizieren: So assoziieren die balinesischen Mythen den unversöhnten Konflikt zwischen religiösem Fundamentalismus und westlichem Liberalismus nicht nur mit dem Fehlen humanitärer oder moralischer Prinzipien, sondern auch mit dem Verlust kosmischer Bewußtheit und Verantwortlichkeit.

Entsprechend orientiert sich die – bis jetzt durchaus erfolgreiche – balinesische Deeskalation des Konflikts zwischen religiösem Terror und westlichem Liberalismus nicht an universellen ethischen „Standards“, sondern im Gegenteil an der Besinnung auf das vom modernen westlichen Humanitätsideal deutlich abweichende Ethos situativer kosmischer Verantwortung. Dessen Grundlage ist kein gemeinsames Verständnis von „Gut und Böse“, sondern die Umdeutung dieses abstrakten moralischen Gegensatzes in ein spannungsvolles Zusammenspiel komplementärer, aber gleichberechtigter Kräfte, die eine individuelle Deutung im Einzelfall erfordern.

Dieses kosmozentrische Ethos eröffnet damit – gewissermaßen jenseits von Gut und Böse – eine neue und aus abendländischer Sicht ungewohnte Perspektive auf den Globalisierungskonflikt zwischen Moderne und religiösem Fundamentalismus: Es distanziert sich nicht nur von der gewalttätigen Durchsetzung religiöser Dogmen, sondern deutet deren Konflikt mit der Moderne als Konsequenz einer analogen strukturellen Gewaltsamkeit von religiös-moralischem Fundamentalismus und säkularem, anthropozentrischem Weltbild gegenüber der jeweils vernachlässigten kosmischen Balance.

Dem daraus erwachsenden Konflikt ist aus balinesischer Sicht weder durch religiöse Dogmen noch durch die Freiheits- und Humanitätsideale von Aufklärung und „Weltethos“ beizukommen, sondern nur durch die Wiedergewinnung eines Bewusstseins für die situative Balance des menschlichen Weltbezugs im Ganzen. Demgegenüber deuten die skizzierten Mythen die prinzipielle Hierarchie zwischen menschlicher Freiheit und objekthafter Natur nicht als Basis ge-

lingender Humanität, sondern im Gegenteil als den verborgenen Grund interkultureller und interreligiöser Gewalt im Prozess der Modernisierung.

Die Reduktion dieses kosmozentrischen Ethos auf den Minimalstandard eines humanen Weltethos überginge nicht nur die konstruktiven Möglichkeiten, die sich gerade durch diese prinzipielle Differenz im Begriff menschlicher Verantwortung ergeben, sie legitimierte darüber hinaus die uneingeschränkte Geltung des modernen westlichen Menschen- und Weltbildes und damit die Marginalisierung kosmozentrischer Ethe und Weltentwürfe.

Wir halten fest: Weit entfernt davon, das unmittelbar vorhandene gemeinsame ‚Ethos‘ aller Kulturen oder Religionen wiederzugeben, orientieren sich die Universalien moderner westlicher Ethik ebenso wie der Entwurf des Weltethos an einem Humanismus, der Natur nur insofern einbezieht, als sie Mittel für menschliche Zwecke ist. Dieses anthropozentrische Ethos erscheint keineswegs unabhängig von theoretischen Vorgaben, sondern erhält seine Plausibilität nur im Rahmen jenes Weltbildes, das von der kategorialen Trennung zwischen Natur und Mensch ausgeht und sich in der säkularen westlichen Moderne durchgesetzt hat. So ehrenwert das Bekenntnis zu einem alle Religionen vereinenden Humanismus daher angesichts religiösen Terrors auch sein mag, so stellt sich aus der Perspektive eines kosmozentrischen Ethos doch die Frage, ob die damit verbundene Durchsetzung des westlichen Weltbildes und seiner ethischen Universalisierungen tatsächlich die einzige Möglichkeit darstellt, das Konfliktpotential der Globalisierung zu senken, oder ob sie nicht eher dessen Voraussetzung ist. Dieser Verdacht liegt umso näher, wenn man die inhaltlichen Berührungspunkte zwischen den monotheistischen Weltreligionen, ihrem moralischen Gegensatz von „Gut und Böse“ und der militanten Durchsetzung ‚des‘ Guten bis in die Gegenwart bedenkt – sowie andererseits die systematische und gewaltsame Marginalisierung aller davon abweichenden kosmozentrischen Welt- und Lebensentwürfe (Hornbacher 2005).

Überlegungen dieser Art drängen sich zumal im Blick auf die über Jahrhunderte hinweg friedliche Koexistenz verschiedener Weltreligionen in Südostasien auf, deren gemeinsame Basis nicht das Bekenntnis zu einem universalen Humanismus oder zu allgemeinen moralischen Werten war, sondern die lokale Re-interpretation und Aneignung unterschiedlicher religiöser Lehren am Leitfaden eines in der gesamten Region verbreiteten Ahnen- und Naturkultes und seiner innerweltlichen Spiritualität.

Die moderne indonesische Restriktion von Religion auf den Begriff einer theoretischen Lehre oder *agama* legt nahe, dass diese doktrinale Umdeutung des traditionellen religiösen *adat* und seiner Rituale gleichermaßen mit der Durchsetzung des modernen säkularen Naturbegriffs verbunden ist wie mit zunehmend gewaltsamen Konflikten zwischen den einander nun als verschiedene Orthodoxien begehrenden Weltreligionen.¹⁸

18 Damit soll freilich nicht gesagt werden, es hätte in dieser Region keine Kriege oder Konflikte gegeben, wohl aber, dass die Einführung und Koexistenz verschiedener Religionen weitgehend undogmatisch und daher friedlich verlief, wo-

Das Ethos kosmischer Verantwortung, das auf Bali noch immer im Vordergrund steht, stellt demgegenüber eine elaborierte Form des rituellen Synkretismus dar und eröffnet eben darin eine andere Blickrichtung auf die Möglichkeit friedlicher interreligiöser Koexistenz: Seine Bedeutung liegt nicht in der Bestätigung westlicher Freiheits- und Humanitätsideale, sondern im Hinweis auf die existenzielle Verwobenheit menschlicher Praxis und kosmischer Bezogenheit, die eine strukturelle Lücke der anthropozentrischen modernen Ethik offenbart.

In diesem komplementären Verhältnis zum abendländischen Humanismus deutet das Ethos kosmischer Balance eher auf dessen Ergänzungsbedürftigkeit als auf seine universelle Geltung hin und legt einen vorsichtigeren und zugleich selbstkritischeren Umgang mit der Forderung nach ethischen Universalismen nahe.

Dies scheint umso notwendiger, als der gute Wille zu weltweiter Humanität in der Praxis gelegentlich selbst die paradoxe Form eines religiösen Krieges annimmt, in dessen Verlauf ethische Prinzipien unerachtet ihrer Bindung an kulturspezifische Weltentwürfe im Namen „jeder moralisch anständigen Gesellschaft“ propagiert werden. In diesem Machtanspruch verknöchert der kritische Impuls abendländischer Aufklärung zu einem moralischen Dogma, das sich in der fundamentalistischen Vorstellung manifestiert, „der Westen“ sei „ein Kreuzfahrer, der für die Menschenrechte kämpft“, weil er den dabei entstehenden „kulturellen Verlusten und Bekümmernissen“ zum Trotz bereits im Voraus zu wissen glaubt, dass „die Gewinne“ überwiegen und alle Gesellschaften durch ihn „zum Besseren“ verändert werden (Toynbee 2001: 257). Diese Kreuzzugs- oder auch Umerziehungsrhetorik für ‚das‘ mit ‚dem Westen‘ assoziierte ‚Gute‘ und stets „Bessere“ verschweigt freilich, dass völlig unklar ist, wie auch nur die grundsätzlichsten Menschenrechte auf Leib und Leben – über abstrakte Forderungen hinaus – angesichts jener destruktiven Nebeneffekte gesichert werden sollen, die mit der globalen Durchsetzung des modernen westlichen Weltbildes und Lebensentwurfs einhergehen.

Gegen ethische Universalien, die von jenem situativen und lebensweltlichen Kontext abstrahieren, den ihre eigenen theoretischen Implikationen mit sich bringen, erinnern uns ausgerechnet balinesische Mythen an das Ethos und den Maßstab aller Aufklärung: die individuelle kritische Urteilsfähigkeit im Einzelfall – und dies nicht *gegen* Religion, sondern *in* „Religionsdingen“ (Kant 1783).

bei interreligiösen Ritualen, die vielerorts bis heute existieren, eine wichtige Integrationsfunktion zukam. Den aktuellen Wandel vom rituellen Miteinander verschiedener religiöser Überlieferungen hin zu deren dogmatischer oder gar gewaltsamer Abgrenzung ist Thema einer Forschergruppe zur religiösen Dynamik Südostasiens, die sich bei der DGV-Tagung in Halle 2005 gegründet hat. (Vorsitz Volker Gottowik und Annette Hornbacher). Vgl. den Vortrag von Alexander Horstmann: *Soziale Beziehungen und ritueller Austausch in Südthailand unter dem Druck der religiösen Säuberung*. (Halle, 5.10.2005)

Literatur

- Amaladass, Anand (Hg.) (1997): *The Problem Of Evil. Essays on Cross-Cultural Perspectives*. Chennai.
- Bakker, Frederik, L. (1993): *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals. Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam.
- Bottéro, Jean/Herrenschmidt, Clarisse/Vernant, Jean-Pierre (2000): *Ancestor of the West: Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*. Chicago.
- Bujo, Bénédet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*. Freiburg.
- Bush, George W.: archives.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speech.txt (letzter Zugriff 27.11.2005).
- Engeneer, Ashgar Ali (1997): *The Problem Of Evil: An Islamic Perspective*. In: Anand Amaladass (Hg.), *The Problem of Evil. Essays on Cross-Cultural Perspectives*. Chennai, 147-160.
- Evans-Pritchard, Edward (1988): *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main.
- Geertz, Clifford (1986): *Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali*. In: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, 133-201.
- Geertz, Clifford (2000): *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton.
- Geria, I Wayan (2004): *Mengamankan Kapital Kultural Kedamaian*. In: *Bali Post*, 1.6.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main.
- Hornbacher, Annette (2005): *Anthropozentrische Moral – Kosmozentrische Verantwortung. Dimensionen interkultureller Ethik*. In: SIETAR Magazin, Chemnitz.
- Horstmann, Alexander (2005): *Soziale Beziehungen und ritueller Austausch in Südthailand unter dem Druck der religiösen Säuberung*. (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Halle).
- Hymes, Dell (Hg.) (2002): *Reinventing Anthropology. Introduction*. Ann Arbor.
- Juniartha, I Wayan (2005): *Balinese up demand on bombers' execution*. In: *Jakarta Post*, 11.10.
- Kant, Immanuel (1783 [1982]): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Wilhelm Weischedel (Hg.): *Werkausgabe*. Bd. XI. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1785 [1982]): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Wilhelm Weischedel (Hg.), *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1788 [1982]): *Kritik der praktischen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hg.), *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt am Main.

- Küng, Hans (1991): *Für eine „Universale Weltethos-Erklärung“*. Vortrag vor der Unesco, Paris. www.humanistische-aktion.de/weltetho.htm. (Zugriff: 4.2.2004).
- Küng, Hans (1999): *Einleitung: Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. In: Karl-Josef Kuschel/Alessandro Pinzani/Martin Zillinger (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 9-17.
- Magnis-Suseno, Franz (1981): *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München.
- Magnis-Suseno, Franz (2002): *Corruption, lawlessness: the root of all problems*. In: *Jakarta Post* 18.11.
- Miller, Richard B. (1996): *Divine Justice, Evil, and Tradition: Comparative Reflections*. In: Terry Nardin (Hg.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*. Princeton.
- Mulder, Niels (1998): *Mysticism in Java. Ideology in Indonesia*. Amsterdam.
- Nardin, Terry (Hg.) (1996): *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*. Princeton.
- Noort, Ed (1997): *Unde Malum. The Relation between YHWH and Evil in the Old Testament*. In: Anand Amaladass (Hg.), *The Problem of Evil. Essays on Cross-Cultural Perspectives*. Chennai, 51-88.
- Panikkar, Raimon (1997): *The Problem of Evil*. In: Amaladass 1997, 1-24.
- Persoon, Gerard A. (2004): *Religion and ethnic identity of the Mentawaians on Siberut (West Sumatra)*. In: Martin Ramstedt (Hg.), *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London, 144-159.
- Picard, Michel (1999): *The Discourse of Keblanian: Transcultural Constructions of Balinese Identity*. In: Raechelle Rubinstein/Linda H. Connor (Hg.), *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu, 15-49.
- Rabinow, Paul (1986): *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In: James Clifford/George Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 234-261.
- Ramseyer, Urs (2004): *Beten gegen Bomben. Balinesische Antworten auf die Globalisierung*. Vortragsmanuskript Frankfurt am Main.
- Ramstedt, Martin (2004): *Introduction: Negotiating identities – Indonesian 'Hindus' between local, national, and global interests*. In: Martin Ramstedt (Hg.), *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London, 1-34.
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München.
- Robinson, Geoffrey (1995): *The Dark Side of Paradise. Political Violence in Bali*. Ithaca.
- Rubinstein, Raechelle/Connor, Linda H. (Hg.) (1999): *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu.

- Scholte, Bob (2002): *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: Hymes 2002, 430-457.
- Singer, Wolf (2003): *Über Bewusstsein und unsere Grenzen. Ein neurobiologischer Erklärungsversuch*. In: A. Becker/C. Mehr/H. H. Nau/G. Reuter/D. Stegmüller (Hg.), *Gene, Meme und Gehirn. Geist und Gesellschaft als Natur*. Frankfurt am Main, 279-305.
- Stüben, Peter E. (Hg.) (1988): *Ökozid 4. Die Neuen Wilden. Umweltschützer unterstützen Stammesvölker – Theorie und Praxis der Ethno-Ökologie*. Gießen.
- Suasta, Putu/Connor, Linda H. (1999): *Democratic Mobilization and Political Authoritarianism: Tourism Development in Bali*. In: Rubinstein/Connor 1999, 91-122.
- Toynbee, Polly (2001): *Wer hat Angst vor einer globalen Kultur?* In: Will Hutton/Anthony Giddens (Hg.), *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*. Frankfurt am Main, 231-257.
- Tyler, Stephen (1986): *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*. In: James Clifford/George E. Marcus (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 122-140.
- Tyler, Stephen (1991): *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*. München.
- Von Weizsäcker, Christian C. (2003): *Der Grundgedanke heißt Freiheit. Über Kapitalismus und Demokratie*. In: Karl-Heinz Bohrer/Kurt Scheel (Hg.), *Merkur*. Heft 9/10: *Kapitalismus oder Barbarei?* Stuttgart, 807-814.
- Walzer, Michael (1996): *Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburg.
- Wiener, Margaret (1995): *Visible and Invisible Realms. Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*. Chicago.
- Wiesner, Hillary (1999): *Zehn Probleme einer universalen Ethik*. In: Karl-Josef Kuschel/Alessandro Pinzani/Martin Zillinger (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 141-158.
- Wuketits, Franz M. (2002): *Was ist Soziobiologie?* München.

