

# *Interagama: Multireligiöse Rituale in Zentralindonesien*

Volker Gottowik

Institut für Historische Ethnologie, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Grüneburgplatz 1,  
D-60323 Frankfurt am Main

*Interagama: multi-religious rituals in Central Indonesia*

**Abstract.** The idea that rituals always act to produce social integration is an axiom of modern anthropology, one that derives fundamentally from functionalism in the manner of Durkheim and Malinowski, and which ultimately also Victor Turner was not able to transcend. With reference to ritual activities in which members from different religious communities take part, the thesis being put forward is that these multi-religious rituals can emphasize commonalities as well as differences between the ritual actors. *What* the numerous multi-religious rituals in central Indonesia actually do, and *how* they do it, is largely unclear and can only be determined through *current* ethnographic research.

In the context of this article it is furthermore emphasized that the internal relationships between the various religious communities are not only symbolically expressed through the medium of multi-religious rituals, but also influenced by them in a sustained manner. In this sense, present-day changes (key terms here being globalisation, fundamentalism etc.) have an impact on the concrete ritual practice and vice versa. This opens up an opportunity to examine global changes at the local level and to understand the given interactions from the perspective of the social actors.

*[Indonesia, ritual, symbolic anthropology, social integration, conflict]*

## Problemstellung

In zahlreichen Ländern Süd- und Südostasiens ist die Bevölkerung in ein Netz multireligiöser Rituale eingebunden. So gibt es etwa in Zentralindonesien, insbesondere auf Java, Bali und Lombok, kaum einen exponierten Berggipfel, der nicht das Ziel von Prozessionen oder Pilgerfahrten wäre. In den meisten Fällen sind es Muslime, Christen, Hindus oder Buddhisten, die auf diese Berggipfel ziehen, um dort zu meditieren, zu opfern und zu beten. Doch gelegentlich treffen sie dort aufeinander und huldigen dann *gemeinsam* ihren mächtigen Göttern, deifizierten Vorfahren und lokalen Heiligen.

Diese multireligiösen Rituale sind von westlichen Ethnologen in Zentralindonesien vielfach beobachtet, jedoch kaum näher untersucht worden. Während ihre sozialintegrative Leistung bis in die jüngste Vergangenheit als unstrittig galt, wird neuerdings ihr ambivalenter Charakter hervorgehoben: Rituale ließen stets Gemeinsamkeiten und Differenzen hervortreten und dienten den rituellen Akteuren vielfach

dazu, ihre Beziehungen zu anderen ethnischen oder konfessionellen Gruppen symbolisch auszudrücken und kollektiv zu überdenken. Folgt man dieser Position, müsste es möglich sein, vom rituellen Geschehen vor Ort auf die Qualität der interethnischen und interkonfessionellen Beziehungen und damit ggf. auch auf aufbrechende Konflikte zu schließen.

Vor diesem Hintergrund werden Berichte relevant, die auf einen sprunghaften Anstieg ritueller Aktivitäten in Zentralindonesien verweisen. Die Zunahme dieser Aktivitäten wird zumeist als Ausdruck fundamentalistischer Tendenzen gedeutet, doch kann gerade lokalen Prozessionen und Pilgerfahrten, an denen vielfach Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften beteiligt sind, ein ökumenisches Moment nicht abgesprochen werden. Insofern stellt sich die Frage, wie die Konjunktur ritueller Aktivitäten in Zentralindonesien aktuell zu bewerten ist: Werden hier konfessionelle und ethnische Differenzen betont oder überbrückt? Wirken diese Aktivitäten segregativ oder integrativ in die Gesellschaft hinein? Sind sie Ausdruck traditioneller Konfliktbewältigung oder Instrumentarium sozialer Mobilisierung?

Die weiteren Ausführungen fokussieren auf die aktuelle Konjunktur ritueller Aktivitäten in Zentralindonesien, deren soziale Implikationen anhand multireligiöser Rituale exemplarisch aufgezeigt werden sollen.

## Zur Semantik der Begriffe

Der Begriff „Interagama“, der im Titel dieses Beitrags auftaucht, ist dem Indonesischen (*Bahasa Indonesia*) entliehen: „Agama“ steht für Religion, während „inter“ als Präfix in etwa so verwendet wird, wie wir es auch zu tun pflegen. Der genannte Begriff taucht in „dialog interagama“ ebenso auf wie in „upacara interagama“, wobei letztere Wendung genau beschreibt, worum es mir geht: Ich interessiere mich für religiös motivierte, kollektiv veranstaltete und periodisch vollzogene Handlungen, an denen Mitglieder unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften beteiligt sind. Diese multireligiösen Rituale sollen im Hinblick auf ihre sozialen Implikationen untersucht werden, und mein geographischer Bezugspunkt ist dabei Indonesien oder – um es genauer zu fassen – Zentralindonesien.

Der Begriff „Zentralindonesien“ ist weitgehend ungebräuchlich, insofern in der Regel nur zwischen West- und Ostindonesien („Indonesia Barat“ und „Indonesia Timur“) unterschieden wird. Zentralindonesien taucht als Begriff offiziell nur im Zusammenhang mit den drei Zeitzonen auf, in die Indonesien unterteilt wird. Doch die mittlere Zeitzone („Waktu Indonesia Tengah/WITA“) kommt nicht mit der Region zur Deckung, die hier als Zentralindonesien angesprochen ist: Unter Zentralindonesien verstehe ich Ostjava, Bali und Lombok.

Die hier als Zentralindonesien bezeichnete Region wird in der Ethnologie selten zusammengedacht. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die bisherige Forschung in dieser Region zumeist den gegebenen geographischen Grenzen folgt, d. h. auf ei-

ne der drei genannten Inseln beschränkt bleibt. Wenn ich mich im Folgenden auf Ostjava, Bali und Lombok als Zentralindonesien beziehe, setze ich mich nicht nur über die gängige Unterteilung in West- und Ostindonesien hinweg – eine Unterteilung, die geographisch genau zwischen Java und Bali verläuft –, sondern versuche zugleich, die historischen und kulturellen Bezüge innerhalb der genannten Region aufzugreifen.<sup>1</sup>

## Ausgangslage: Zentralindonesien als multiethnische und multireligiöse Region

Für dieses Verfahren, Ostjava, Bali und Lombok zusammenzudenken, gibt es gute Gründe, insofern in der bewegten Geschichte Indonesiens immer wieder mächtige Reiche entstanden sind, die weite Teile des malaiisch-indonesischen Archipels unterworfen haben. Seit der Zeit dieser Großreiche, von denen das ostjavanische Königreich Majapahit (14. bis 16. Jahrhundert) sicherlich das bekannteste ist, bestehen historisch verankerte Beziehungen zwischen den genannten Inseln, die zum Teil mit demographischen Verwerfungen und den bekannten Epiphänomenen (Migration, Diaspora, Enklave etc.) einhergehen. Diese Verwerfungen äußern sich zum Beispiel darin, dass die Bevölkerung auf Bali, insbesondere im Süden der Insel, ihre eigene kulturelle Abkunft von Ostjava herleitet und im Westen von Lombok neben der autochthonen Bevölkerung, also den Sasak, auch eine nennenswerte Anzahl von Balinesen zu Hause ist.

Als Folge einer äußerst bewegten Geschichte präsentiert sich Zentralindonesien als ein komplexes multiethnisches und multireligiöses Gebilde; ein heuristischer Überblick, der von einer weiteren Differenzierung *innerhalb* der Konfessionen absieht, gestaltet sich in etwa folgendermaßen:

- Im Osten von Java gibt es neben der muslimischen Mehrheitsbevölkerung (Javaner, Maduraner etc.) die so genannten Tengger, eine Bevölkerungsgruppe mit Siedlungsgebiet östlich von Malang, die sich auch nach der Islamisierung im 16. Jahrhundert ihren hinduistischen Glauben bewahren konnte (vgl. Hefner 1985);
- auf Bali leben neben der hindu-balinesischen Mehrheitsbevölkerung die so genannten Bali Aga, eine Bevölkerungsgruppe im zentralen Bergland, deren Sprache und Religion deutlich von der im Süden abweicht; der Norden ist dagegen von einer multiethnischen Bevölkerung geprägt, an der man die muslimischen Buginesen, Mehrheitsbevölkerung in Südsulawesi, herausstellen könnte (vgl. Barth 1993, Reuter 2002);

---

<sup>1</sup> Die ethnographischen Daten, die diesem Artikel zugrunde liegen, wurden – wenn nicht anders vermerkt – entweder im Rahmen zweier *Prestudies* erhoben, die mich im Frühjahr und Herbst 2003 nach Sri Lanka, Bali, Java und Thailand geführt haben, oder gehen auf meine insgesamt 16monatige Feldforschung in Zentralindonesien in der Zeit zwischen 1996 und 2002 zurück.



- auf Lombok, vor allem im Westen der Insel, leben neben den muslimischen Sasak zahlreiche Hindus, die ihre Abkunft von Bali herleiten (vgl. Gerdin 1982);
- und für alle drei genannten Inseln gilt wiederum, dass in den Städten ethnische Chinesen seit mehreren Generationen zu Hause sind, die sich entweder zum Christentum oder zum Buddhismus bekennen (vgl. Lindsey 2005).

Aus diesem Überblick geht hervor, dass alle Religionsgemeinschaften, die in der Republik Indonesien offizielle Anerkennung finden, in Zentralindonesien anzutreffen sind. Mit anderen Worten: Auf jeder der drei genannten Inseln (Java, Bali, Lombok) gibt es Muslime, Hindus, Christen (Katholiken und Protestanten) und Buddhisten. Insofern es in keinem anderen Teil Indonesiens zu einer vergleichbaren Berührung dieser Konfessionen kommt, hat sich das Staatsmotto „Unity in Diversity“ und damit auch der Zusammenhalt der Republik Indonesien auf besondere Weise in Zentralindonesien zu bewähren. Von daher macht es Sinn, die Interaktion der verschiedenen Religionsgemeinschaften im Medium gemeinsam vollzogener Rituale gerade in Zentralindonesien, insbesondere in den kulturellen Kontakt- bzw. Übergangszonen (Ostjava, Nordbali, Westlombok) aufmerksam zu verfolgen.<sup>2</sup>

Schließlich gibt es in Zentralindonesien durchaus Spannungen, die sich gelegentlich auch gewalttätig entladen (vgl. auch Schröter 2001): Ende des Jahres 1998 kam es in Ostjava zu einer Reihe spektakulärer Überfälle auf gemäßigte islamische Geistli-

---

<sup>2</sup> In Bezug auf die hier angesprochenen Religionsgemeinschaften sind weitere Differenzierungen möglich, insofern man bei den Christen zwischen Katholiken und Protestanten unterscheiden könnte und – was letztere anbelangt – zwischen Holländisch reformierter Kirche, Sieben Tage Adventisten und anderen Sekten; bei den Buddhisten wäre zwischen den beiden Richtungen Theravada und Mahayana zu differenzieren; bei Hindus zwischen Sivaisten, Gandhisten und Anhängern von Sai Baba; und was die Muslime anbelangt, hat sich seit der wegweisenden Arbeit von Clifford Geertz mit dem Titel „The Religion of Java“ (1960) die Unterscheidung in drei Hauptströmungen durchgesetzt, und zwar in Anhänger eines puristischen, animistischen und mystischen Islam (*Santri*, *Abangan* und *Prija-jī*). Neuere Untersuchungen tendieren zwar dazu, nur noch zwischen puristischen Muslimen (*Agama Islam*) und traditionellen Muslimen (*Agama Kejawen*) zu unterscheiden, doch als rezente Erscheinung werden den beiden genannten Strömungen die Modernisten (Muhammadiya) zur Seite gestellt, so dass es sich in gewisser Weise anbietet, aktuell zwischen Traditionalisten, Fundamentalisten und Modernisten zu unterscheiden. Ungeachtet der hier anklingenden internen Differenzierung kennzeichnet diesen Beitrag eine Beschränkung auf die fünf Religionsgemeinschaften, die in Indonesien offiziell zugelassen sind. Damit soll nun keineswegs unkritisch der offiziellen Staatsdoktrin gefolgt werden, die lokale Glaubenssysteme als *kepercayaan* (Aberglaube) abwertet. Die angesprochene Beschränkung resultiert vielmehr aus dem Umstand, dass lokale Glaubenssysteme in Zentralindonesien nicht so bedeutsam sind wie zum Beispiel auf den so genannten Außeninseln. Gleichwohl wäre in einer breiter angelegten Untersuchung auf die Relation zwischen lokalen Glaubenssystemen und regional dominanten „Staatsreligionen“ einzugehen, um – darauf weisen die Gutachter der ZfE zu Recht hin – die Grenzlinie zwischen Synkretismus und Multireligiosität näher bestimmen zu können. Darauf wird an dieser Stelle verzichtet. Die vorliegende Untersuchung folgt vielmehr ganz der Perspektive der lokalen Akteure, die gemeinsame rituelle Aktivitäten etwa von Hindus und Muslimen auch dann als multireligiös wahrnehmen und beschreiben, wenn sie auf partiell geteilten religiösen Überzeugungen aufrufen.



che (*kyai*) und traditionelle Heiler (*dukun santet*), die von ganz in schwarz gekleideten motorisierten Gangs, so genannten *ninjas*, verübt wurden und denen über 150 Menschen vor allem in Banyuwangi zum Opfer fielen (vgl. Tesoro 1998, Brown 2000); im Februar des gleichen Jahres konnte im Norden von Bali eine aufgebrachte Menschenmenge von Polizei und Militär nur mit Mühe daran gehindert werden, die Geschäfte der lokalen chinesischen Bevölkerung zu plündern (vgl. Hauser-Schäublin 1998); und im Januar 2000 brannten auf Lombok knapp ein Dutzend christlicher Gotteshäuser; rund 3500 Menschen, vorwiegend Chinesen und Touristen, mussten auf die Nachbarinsel Bali evakuiert werden (vgl. N. N. 2000).

Doch verglichen mit anderen Landesteilen (Kalimantan, Molukken, Timor etc.) erweist sich Zentralindonesien auch nach dem Ende der Suharto-Ära in einem politischen Sinne als überraschend stabil. Diese Stabilität ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass sich soziale Konflikte hier nur bedingt längs konfessioneller *und* ethnischer Grenzen austragen lassen. Die übergreifende Verflechtung von Religion und Ethnizität trägt mit anderen Worten zur relativen Stabilität dieser Region bei, insofern sie eine klare Frontstellung zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen unterläuft (vgl. auch Antweiler 2001). Zentralindonesien ist als Region demnach nicht trotz ihrer hohen ethnischen und konfessionellen Diversität relativ stabil, sondern gerade wegen ihr.

Die religiöse Diversität der genannten Region wird nicht zuletzt darin augenfällig, dass in zahlreichen Gemeinden Zentralindiens die Gotteshäuser der verschiedenen Religionsgemeinschaften gewissermaßen in Rufnähe beieinander stehen: Moschee (*Masjid*), Tempel (*Pura*), Kirche (*Gereja*) und Pagode (*Klenteng*) sind sichtbare Zeichen dieser religiösen Aktivitäten, denen die Gläubigen zumeist getrennt voneinander nachgehen. Darüber hinaus gibt es jedoch auch Orte *gemeinsamer* ritueller Aktivitäten: sakrale Orte, die Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zusammenbringen. Bei diesen Orten handelt es sich zumeist um Gräber von lokalen Herrschern oder Heiligen bzw. um besondere Plätze an Meer, Quelle, Fluß, See, Hügel oder Berg. Und verschiedentlich gehen die angeführten Kriterien eine Verbindung ein, insofern die genannten Heiligengräber an einer besonderen Stelle am Meer oder auf einem Berggipfel errichtet wurden und dann das Ziel einer buntgewürfelten Pilgerschar bilden.<sup>3</sup>

Als Beispiel für eine solche multireligiöse Begegnungsstätte wären die Gräber bei

---

<sup>3</sup> So besuchen zum Beispiel zahlreiche Muslime auf Java auch die von der chinesischen Minderheit unterhaltenen Pagoden (*Klenteng*), um dort zu opfern und zu beten, und verschiedentlich pilgern sie auch zu den christlichen Heiligtümern, um dort etwas von der spirituellen Kraft dieser Örtlichkeiten aufzunehmen (vgl. Prasetya 2003:54 und Allan 2002:42); multireligiöse Praktiken lassen sich auch auf Bali beobachten, insofern in einigen der wichtigsten hinduistischen Tempelanlagen buddhistische Schreine zu finden sind und zahlreiche rituelle Feierlichkeiten die Anwesenheit von Priestern beider Religionsgemeinschaften (*Pedanda Hindu* und *Pedanda Boda*) voraussetzen (vgl. Gottowik 2005:287 f.); und auf Bali und Lombok gibt es sogar Heiligengräber und Gotteshäuser, die gemeinsam von Hindus und Muslimen unterhalten werden.

Imogiri anzuführen: Imogiri ist eine kleine Gemeinde, wenige Kilometer vor den Toren von Yogyakarta gelegen; die Gemeinde ist bekannt für ihren auf einem Hügel gelegenen Friedhof, auf dem alle einstigen Herrscher der Königshäuser von Yogyakarta und Surakarta (Solo) begraben liegen. Vor allem am Wochenende kommen Muslime, Christen und Buddhisten an diesen Ort, um an den Gräbern (*makam*) dieser verstorbenen Herrscher zu beten, zu opfern und zu meditieren. Insbesondere an Feiertagen und zum Ende des Fastenmonats Ramadan versammelt sich hier eine größere Menschenmenge, die auf diesem Friedhof ihrer alten Könige gedenkt: Doch während sich die einen schlicht an diese verstorbenen Herrscher wenden, sehen die anderen in ihnen zugleich lokale Heilige, deifizierte Ahnen oder frühe islamische Propheten (*wali*). Von den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften werden demnach die gleichen rituellen Handlungen vollzogen, doch sind diese zumeist ganz unterschiedlichen Adressaten gewidmet: Diese Adressaten sind – *in letzter Instanz* – Allah, Gott, Shiva, Buddha etc., die vermittels dieser verstorbenen Herrscher angerufen werden. Dabei spielen Formen der Kontaktaufnahme eine Rolle, die in gewisser Weise als „selbstevident“ gelten können, „da sie sich auf sprachunabhängige elementare Formen menschlicher Kommunikation beziehen“ (Kohl 2006:108). Von daher beschränken sich die Gemeinsamkeiten der rituellen Akteure zumeist auf die Wahrung der Form und die regelkonforme Durchführung der Rituale; eine von allen geteilte Lehrmeinung ist dagegen in aller Regel nicht gegeben. Kurz und knapp: Es herrscht Konvergenz in der Orthopraxis, Divergenz in der Orthodoxie.

Die hier angesprochene Offenheit gegenüber Glaubensinhalten ist vielfach als Ausdruck religiöser Toleranz angesehen worden, die weite Teile Südostasiens kennzeichne. Denn wichtig scheint allein die symbolisch vollzogene Unterwerfung unter die Jenseitsmächte, die Anerkennung ihrer Macht über die Sterblichen. Was ein Sterblicher sich dabei denkt, wenn er an geweihter Stätte niederkniet, um zu opfern und zu beten, ist dagegen weitgehend ihm selbst überlassen. Dieser Toleranz in Glaubensfragen stehen fundamentalistische Strömungen insbesondere in Christentum und Islam entgegen, die die Gläubigen nicht nur auf eine gemeinsame Liturgie, sondern auch auf ein gemeinsames Dogma verpflichten wollen. Es liegt auf der Hand, dass dahingehende Bestrebungen mit der Praxis multireligiöser Rituale nicht zu vereinbaren sind.

Von daher stellt sich die Frage, welche sozialen Implikationen mit diesen multireligiösen Ritualen verbunden sind und – damit eng verknüpft – welche Konsequenzen mit ihrem Verschwinden einhergehen. Mit anderen Worten: Sind multireligiöse Rituale ein geeignetes Mittel, um die Teilnehmer auf gegenseitige Toleranz einzuschwören? Sind sie ein traditionelles Regulativ, das darauf zielt, unterschiedliche konfessionelle und ethnische Gruppen in das Sozialwesen einzubinden? Oder kommen in diesen Ritualen bestehende Spannungen zum Ausdruck, die symbolisch aufgegriffen, rituell durchgespielt und dadurch sozial aktualisiert werden? Ein kurzer Blick auf die ethnologische Theorienbildung mag verdeutlichen, dass auf diese Fragen recht unterschiedliche Antworten gegeben werden.



## Ritualtheoretische Überlegungen: die klassische ethnologische Position

Die Position der klassischen Ethnologie gegenüber Funktion und Bedeutung ritueller Handlungen ist eine recht eindeutige: Sie betont die sozialintegrative Leistung des Rituals. Hier wäre auf eine fachinterne Tradition zu verweisen, die in etwa bei Emile Durkheim (1912) einsetzt und über Bronislaw Malinowski (1948) bis hin zu Victor Turner (1982) verläuft. Dieser Tradition zufolge stiften Rituale in erster Linie Gruppensolidarität; da sie mit außergewöhnlichen Erfahrungen verbunden sind, bekräftigen sie den religiösen Glauben, und indem sie die Vergangenheit mit der Gegenwart verbinden, reaktualisieren sie nicht zuletzt auch moralische Werte. Vor allem Durkheim und Malinowski haben entscheidend dazu beigetragen, die gesellschaftliche Funktion von Religion und Ritual aufzuklären. Doch die Frage, wie sich sozialer Wandel in den betreffenden Gesellschaften vollzieht, konnte auch von ihnen nicht zufriedenstellend beantwortet werden (vgl. auch Geertz 1973[1959]:142). Genau an dieser Stelle setzt Victor Turner an, wenn er die klassische funktionalistische Position um ein prozesshaftes Moment erweitert.

Zu einem prozessualen Verständnis des rituellen Geschehens gelangt Turner im Rückgriff auf ein Phasenmodell, das Arnold van Gennep in der Auseinandersetzung mit Übergangsriten (*rites de passages*) entwickelt hatte: Es handelt sich um das bekannte dreigliedrige Strukturschema, bestehend aus Trennungsphase, Schwellen- bzw. Umwandlungsphase und Wiedereingliederungsphase (vgl. Gennep 1986[1909]:21 und 29). Auf Gennep geht die Bezeichnung der Schwellen- bzw. Umwandlungsphase als *liminale* Phase zurück; entsprechend lassen sich die beiden anderen Stadien als „präliminal“ bzw. „postliminal“ beschreiben (vgl. Turner 1989[1969]:159).

Turner war vor allem an der liminalen Phase interessiert, in der die eigentliche Transformation des Subjektes von einem kulturell definierten Zustand (z. B. ledig) oder Status (z. B. Junggeselle) in einen anderen (z. B. verheiratet/Ehepartner) erfolgt und der Initiant einen Moment zwischen fixierten Statuspositionen („betwixt and between“) durchlebt. Turner vertritt hier die Überzeugung, dass nicht nur den Übergangsriten, sondern *allen* Ritualen eine liminale Phase und damit auch eine transformative Kraft inne wohnt. Denn die Separation der rituellen Akteure nach außen (z. B. in einer Seklusionshütte, in einem Gotteshaus oder auf einem Berggipfel) korreliert stets mit einer Solidarität nach innen, die sich als Folge einer einzigartigen Gruppenerfahrung einstellt. Es ist diese Loslösung der Ritualteilnehmer aus ihren alltäglichen sozialen Bindungen, die die Voraussetzung für unmittelbare zwischenmenschliche Begegnungen schafft. In diesem Moment der Begegnung spielen ethnische, soziale, kulturelle und geschlechtliche Zugehörigkeiten praktisch keine Rolle mehr; Hautfarbe, Abstammung, Einkommen, Sprache sind zumindest für einen Moment irrelevant. *Alle* Differenzen scheinen temporär aufgehoben, das Gefühl einer einzigartigen Verbundenheit erfüllt alle Teilnehmer. Es ist genau dieses Gefühl der Gleichheit und Gemein-

schaftlichkeit, das Turner mit dem Begriff der „Communitas“ bezeichnet. Eine solche Communitas vermag prinzipiell *alle* Distinktionen zu überwinden, insofern sich ihre Grenzen – wie Turner ausdrücklich hervorhebt – „idealerweise mit denen der Menschheit decken“ (Turner [1969]1989:129). Communitas ist demnach nicht auf die Mitglieder einer homogenen Religionsgemeinschaft beschränkt, sondern vermag über konfessionellen Grenzen hinweg alle Ritualteilnehmer zu erfassen.

Turner hat verschiedentlich darauf hingewiesen, dass mit der Erfahrung von Communitas auch ein subversives Moment („Anti-Struktur“) verbunden ist, Ritualen mit anderen Worten nicht nur eine regenerative, sondern auch eine verändernde Kraft, ja, *ein utopisches Moment* innewohnt. Auch für multireligiöse Rituale, die auf eine – zumindest punktuelle – Überwindung konfessioneller Schranken zugunsten eines ökumenischen Gedankens zielen, scheinen diese Überlegungen zuzutreffen. Auch hier werden im Moment der Communitas alle trennenden Schranken suspendiert und Differenzen in Glaubensfragen als nebensächlich empfunden.

Insofern vermitteln Rituale keineswegs nur traditionelle Werte, sondern zugleich auch die Erfahrung, dass alles, was die Menschen im Alltag voneinander trennt, kontingent und veränderlich ist. Insofern die Menschen aus dieser Erfahrung heraus darauf drängen, alles Trennende in Form von Klasse, Kaste oder Konfession zu überwinden, wird die Erfahrung der Communitas quasi zur Initialzündung, die den Motor der gesellschaftlichen Veränderung in Gang setzt. Insofern verweist Turner in der Auseinandersetzung mit rituellen Ereignissen stets auf beides: auf die sozialintegrative *und* die subversive Kraft der Erfahrung, die das Ritual vermittelt. Dabei zielen die hier angesprochenen Veränderungen – zumindest in der Konzeption Turners – stets auf eine egalitäre, solidarische und damit humanere Gesellschaft.

Eine solch positive Sicht auf die subversive Kraft des Rituals ist nicht unwidersprochen geblieben. Schließlich liefert die Geschichte der Religionen zahlreiche Beispiele dafür, dass sich rituelle Praktiken als gesellschaftlich dysfunktional erweisen können oder der Distinktion gegenüber anderen sozialen Gruppen dienen.

## Ein ethnographisches Beispiel und eine ritualtheoretische Debatte

Die Argumente, die gegen Turner ins Feld geführt wurden, lassen sich anhand einer Kontroverse veranschaulichen, die zwischen zwei nordamerikanischen Ethnologen ausgetragen wurde: zwischen Gananath Obeyesekere, der seinerzeit an der University of California, San Diego, lehrte, und Bryan Pfaffenberger, der als Assistent am Knox College beschäftigt war. Beide haben in den 70er Jahren auf Sri Lanka ethnographisch gearbeitet, doch waren sie in Bezug auf die rituellen Ereignisse, die sie in Kataragama beobachten konnten, zu grundsätzlich unterschiedlichen Einschätzungen gelangt.

Kataragama ist ein Pilgerort im Südosten von Sri Lanka, der etwas abseits der großen Verkehrsachsen gelegen ist. Paul Wirz (Schweizer Ethnologe) und Leonhard Wolff



(Kolonialbeamter und späterer Ehemann von Virginia Wolff), die zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor Ort waren, beschreiben Kataragama noch als eine kleine Lichtung, mitten im Dschungel gelegen (vgl. Wirz 1954 und Wolff 1961). Seither hat sich Kataragama zu einer Kleinstadt und zum berühmtesten Wallfahrtsort für eine Gottheit entwickelt, die von den singhalesischen Buddhisten *Skanda* und von den tamilischen Hindus *Murukan* genannt wird.

Von der in Kataragama verehrten Gottheit heißt es, dass sie hinduistischen Ursprungs sei und niemand Geringeren als den Sohn Shivas verkörpere (vgl. Obeyesekere 1977:382); gleichwohl hat die genannte Gottheit auch Eingang in das buddhistische Pantheon gefunden, wo sie von den singhalesischen Buddhisten als die zweitwichtigste Gottheit nach Buddha verehrt wird (vgl. Obeyesekere 1978:464 und Pfaffenberger 1979:254). In Südindien und auf Sri Lanka besteht Konsens hinsichtlich der folgenden Eigenschaften des genannten Gottes: Er hat sechs Gesichter, zwölf Arme und sein Gefährt ist der Pfau (vgl. Obeyesekere 1977:382).

Die Verehrung der genannten Gottheit, die bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann (vgl. Bechert 1968:36), unterliegt starken Konjunkturen und war zwischenzeitlich fast ganz zum Erliegen gekommen; doch seit den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts erfährt sie wieder einen Aufschwung. Obeyesekere, der Kataragama Anfang der 70er Jahre untersucht hat, konnte feststellen, dass täglich rund 250 Pilger zum Schrein von Skanda ziehen; und zum zweiwöchigen jährlichen Festival kamen im Jahre 1973 seinen Angaben zufolge zwischen 500.000 und 800.000 Pilger (vgl. Obeyesekere 1977:394).

Nicht zuletzt aufgrund der Attraktion, die von Kataragama als Kult- und Pilgerort ausgeht, besteht Übereinkunft hinsichtlich der Bedeutung der dort verehrten Gottheit: "(...) Skanda is the most popular deity in Sri Lanka" (Obeyesekere 1977:394). Und bezogen auf das Festival stellt Pfaffenberger fest: "One of the most remarkable ritual events in Sri Lanka (...)" (Pfaffenberger 1979:253).

Pfaffenberger hat 1974/75 in Kataragama ethnographisch gearbeitet, wo ihm als Begründung für die Popularität Skandas ein Mythos erzählt wurde, der sich knapp in sechs Punkten zusammenfassen lässt:

- Skanda gelangt, von Indien oder aus dem Jenseits kommend, nach Ceylon;
- dort verliebt er sich in Valli, eine junge Frau, die von einem Singhalesen und einer Vadda, also einer autochthonen Frau, abstammt;
- Skanda beschließt, bei seiner Geliebten auf Ceylon zu bleiben;
- seine legitime Gattin, Devasana, ist ebenso konsterniert wie die anderen Götter;
- dagegen feiern hinduistische Tamilen und buddhistische Singhalesen die Verbindung zwischen dem Gott und der jungen Frau, da sie in ihren Augen symbolischer Ausdruck der göttlichen Liebe zu den Menschen ist;
- die Prozessionen, die seither in Kataragama veranstaltet werden, zielen darauf, "to facilitate the sexual union of the Tamil god and his mistress" (Pfaffenberger 1979:254 f.; vgl. auch Obeyesekere 1978:459 und 464).

Der Mythos gibt eine Begründung dafür, warum die Mitglieder der beiden genannten Religionsgemeinschaften an den Prozessionen teilnehmen; doch auch Muslime und Christen haben Anteil an der Verehrung von Skanda in Kataragama. Vor diesem Hintergrund erfährt die Skanda-Verehrung von Obeyesekere eine durchweg positive Bewertung, führt dieser doch über den genannten Gott aus: "He is a national deity transcending ethnic boundaries and the formal religious allegiances of Buddhists, Hindus, Muslims and Christians" (Obeyesekere 1977:394). Von daher steht für Obeyesekere außer Frage, dass die gemeinsame Verehrung von Skanda sich sozialintegrativ für ein polyethnisches und multireligiöses Land wie Sri Lanka auswirkt.

Pfaffenberger stimmt dieser Einschätzung insoweit zu, als der erste Eindruck tatsächlich in diese Richtung zielt: Die Pilgerfahrt nach Kataragama scheint – wie er es formuliert – "a celebration of Tamil-Sinhalese ethnic harmony" zu sein (vgl. Pfaffenberger 1979:254).<sup>4</sup> Doch Pfaffenberger stellt klar, dass er im Verlauf seiner Forschung zu einer ganz anderen Einschätzung gelangt ist, namentlich: dass Harmonie und Gemeinsamkeit nur an der Oberfläche die Begegnung von Singhalesen und Tamilen in Kataragama bestimmen; im Einzelnen führt er aus: "Indeed, the gulf which separates Hindu and Buddhist pilgrims is so great that *communitas* does not seem to occur. Instead, Kataragama actually plays a central role in sustaining and exacerbating, rather than ameliorating, some of the negative stereotypes which Tamil and Sinhalese people maintain about each other" (Pfaffenberger 1979:269).

Diese negativen Stereotypen entzündeten sich Pfaffenberger zufolge an unterschiedlichen Formen der Verehrung der Gottheit. Aus der Warte der jeweils anderen Gruppe gesprochen heißt das: Die Singhalesen führen sich (nach Ansicht der Tamilen) unangemessen auf, insofern sie in Kataragama eine Art Karneval veranstalten; die Tamilen stören (nach Ansicht der Singhalesen) mit ihrem Festhalten an traditionellen Formen der Verehrung die heiter ausgelassene Atmosphäre (vgl. Pfaffenberger 1979:266 und 269). Die Begegnung von Tamilen und Singhalesen in Kataragama führt Pfaffenberger zufolge nicht zu einer übergreifenden Erfahrung von *Communitas*, vielmehr werden in der sozialen Interaktion am Pilgerort gerade einige derjenigen Vorurteile vordergründig bestätigt, die in der politischen Arena Sri Lankas eine ausgesprochen destruktive Rolle spielen (vgl. Pfaffenberger 1979:269). Mit diesem Befund stellt sich Pfaffenberger gleich in mehrfacher Hinsicht gegen den ethnologischen Kanon: Ihm zufolge erfährt die multireligiöse Schar der Gläubigen in Kataragama nicht nur keine *Communitas*, sondern das jährlich veranstaltete Festival verhält sich auch dysfunktional im Hinblick auf den sozialen Zusammenhalt der es hervorbringenden Gesellschaft.

---

<sup>4</sup> An anderer Stelle führt Pfaffenberger zusammenfassend Folgendes aus: "Skanda, who is known among Hindus as Murukan, is a central figure in the pantheon of both Sinhalese Buddhism and Tamil Hinduism, the two major religious traditions of the island country; his shrine at Kataragama constitutes the major institutional intersection of the two faiths. Temples, priests, and pilgrims of both Hinduism and Buddhism are found at the site, Muslims and Christians also attend the annual festivities. The atmosphere is one of tolerance and ecumenism" (Pfaffenberger 1979:253).



Im Anschluss an Obeyesekere und Pfaffenberger hat sich eine kontrovers geführte Debatte über Turners prozessuale Ritualtheorie und die Frage entzündet, ob *Communitas* tatsächlich bei *allen* rituellen Handlungen *überall* auf der Welt zu beobachten ist. Diese Debatte wurde Ende der 70er Jahre ausgelöst und lässt sich bis in die Gegenwart hinein verfolgen (vgl. z. B. LaFleur 1979, Sallnow 1981, Skar 1985, Pfaffenberger 1987, Berg 1991, Ivanov 1993, Korom 2001, Olaveson 2001, Coleman 2002).<sup>5</sup> Im Verlauf dieser Debatte ist sowohl für als auch gegen Turners *Communitas*-Konzeption *mit jeweils überzeugenden Argumenten* Partei ergriffen worden, so dass sich in gewisser Weise die Schlussfolgerung ziehen lässt, dass Rituale offenkundig beides vermögen: Sie wirken sowohl segregativ als auch integrativ in die Gesellschaft hinein. Mit anderen Worten: Rituale weisen offenkundig „eine Komplexität und Formenvielfalt auf, welche mit dem Konzept Turners keineswegs in Einklang zu bringen ist“ (Berg 1991:333). Von daher bedarf die ethnologische Theorienbildung dringend einer Revision, die geeignet erscheint, rituellen Handlungen weniger eine bestimmte Funktion oder Bedeutung zuzuweisen, als vielmehr ihrem prinzipiell offenen und ambivalenten Charakter gerecht zu werden.

## Die Ambivalenz des Rituals und die Konjunktur ritueller Handlungen

Die Relevanz einer Forschung, die die sozialen Implikationen von multireligiösen Ritualen untersucht, liegt klar auf der Hand: Die meisten postkolonialen Gesellschaften Südostasiens sind plurale Systeme, die sich mit der Aufgabe konfrontiert sehen, disparate soziale Gruppen in ein modernes Staatswesen zu integrieren. „Kulturelle Integration ist eines der Basisprobleme unserer Zeit (...)“ (Jamme 2002:183), führen Kulturwissenschaftler allenthalben aus. Doch inwiefern multireligiöse Rituale einen Beitrag zu dieser Integration leisten, ist eine bislang weitgehend ungeklärte Frage.

Die Integrationsproblematik ist auch von Clifford Geertz aufgegriffen worden, der in diesem Zusammenhang sein Konzept der „*primordial sentiments*“ entwickelt hat (vgl. Geertz 1963): Diesem Konzept zufolge wurden unterschiedliche ethnische Gruppen seitens der Kolonialmächte willkürlich zu Nationalstaaten vereint; nach dem Wegfall der kolonialen Klammer haben sich zentrifugale Kräfte entwickelt, die auf primordialen Gefühlen aufbauen, d. h. sich längs verwandtschaftlicher, religiöser, linguistischer und kultureller Besonderheiten organisieren und auf diese Weise den Bestand der neu entstandenen Staaten gefährden. Die Gefahr des Auseinanderbrechens

---

<sup>5</sup> Obeyesekere und Pfaffenberger diskutieren die Frage nach der Universalität ritueller *Communitas* anhand eines multireligiösen Rituals, während alle anderen Beiträge sie anhand mehr oder weniger homogener ritueller Gemeinschaften (zumeist geht es um christliche Pilgerfahrten) erörtern. Es ist vor allem Pfaffenberger, der die sozialen Implikationen eines multireligiösen Rituals zu ermitteln sucht, indem er die rituelle Interaktion zwischen den Mitgliedern der beteiligten Religionsgemeinschaften analysiert.

dieser neuen Staaten scheint Geertz zufolge solange gegeben, bis es gelingt, diese primordialen Gefühle und darauf aufbauende Loyalitäten in zivilgesellschaftliche Loyalitäten zu überführen. Im Verlauf eines solchen Prozesses, den Geertz als „integrative revolution“ bezeichnet, spielen ihm zufolge Rituale insbesondere auf nationaler Ebene eine herausragende Rolle (vgl. Geertz 1963).

Ganz in Übereinstimmung mit dieser Argumentation wirft Geertz im letzten Kapitel seines Werkes „The Religion of Java“ (1960) die Frage auf, inwiefern die zahlreichen offiziellen Feiertage der Republik Indonesien mit dazu beitragen können, eine gemeinsame Identität auszubilden. Diese Feiertage untersucht er als Symbolsysteme, die einerseits gesellschaftliche Konflikte spiegeln, andererseits jedoch auch – ganz im Sinne Turners – eine transformative Kraft aufweisen: “The holidays mirror the religious, political, status, and other conflicts (...); but they indicate also, dimly and uncertainly, something of the new forms which may emerge (...)” (Geertz 1960:375).

Geertz betont die Ambivalenz dieser Feiertage, indem er sie als “ceremonies of social integration and [!] conflict” bezeichnet (vgl. Geertz 1960:374). Dass diese rituellen Ereignisse sowohl zur sozialen Integration beitragen als auch Konflikte heraufbeschwören können, stellt er folgendermaßen heraus: “(...) any event which brings together rather antagonistic groups naturally emphasizes not only their willingness to cooperate but also their differences. (...) any ritual which really reflects the values of a society will reflect not only how they fit with one another but also how they don't fit” (Geertz 1960:378).

Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenz versucht Geertz zu bestimmen, was sich die rituellen Teilnehmer im Verlauf des traditionellen Fastenbrechens (*Rijaja*) auf einer symbolischen Ebene *aktuell* zu verstehen geben. Geertz gelangt hier zu einer recht positiven Bewertung dieses Rituals, obwohl er einräumen muss, dass hinduistische und christliche Bevölkerungsgruppen nicht daran teilnehmen. Darüber hinaus ist auffällig, dass er ganz auf die landesweit geltenden Feiertage abhebt, dagegen die zahlreichen lokalen Feierlichkeiten ausspart, die von verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaften kollektiv begangen werden.

Geertz hat diese lokalen Rituale ausgelassen, entweder weil sie als Phänomen noch nicht den Stellenwert hatten, der ihnen heute zukommt, oder – was um einiges wahrscheinlicher ist – weil er ihnen diesen Stellenwert nicht zuerkennen wollte. Gleichwohl wäre an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass sie wie ein engmaschiges Netz weite Teile Indonesiens überziehen und gerade auch gegenüber primordialen Gefühlen übergeordnete Werte zu betonen vermögen – Werte, die *verschiedene* Religionsgemeinschaften und *verschiedene* ethnische Verbände miteinander verbinden. Auf diese Rituale, zu denen auch lokale Pilgerfahrten zu zählen wären, ist Geertz jedoch mit keiner einzigen Zeile eingegangen.

Auf dieses Versäumnis hat jüngst auch der an der *Australian National University* lehrende George Quinn hingewiesen, indem er etwa betont: “When Clifford Geertz published his agenda-setting *Religion on Java* in 1960 he made no mention of the pilgrimage phenomenon. Today, it is a facet of Java's religious, social and political life



that can no longer be overlooked" (Quinn 2004:16). Quinn fordert unter der Überschrift „Local Pilgrimage in Java and Madura: why is it booming?“ dezidiert dazu auf, sich dem angesprochenen Phänomen als ethnographischem Forschungsgegenstand zuzuwenden – nicht zuletzt, da Pilgerfahrten aktuell eine ungeahnte Konjunktur erfahren und Ausdruck der sich rasch wandelnden religiösen Landschaft in Indonesien sind (vgl. Quinn 2004). Doch worauf zielt dieser Wandel?

Benedict Anderson hat im Anschluss an Victor Turner betont, dass der „Reise“ – in den Bereichen Zeit, Status und Raum – eine sinnstiftende Erfahrung innewohnt, die geeignet erscheint, Gemeinschaften – und sei es auch nur in der Imagination – hervor-zubringen. Er verweist in diesem Zusammenhang explizit auf Pilgerfahrten (z. B. nach Rom oder Mekka), in deren Verlauf sich Angehörige unterschiedlicher Nationen als Gemeinschaft (Christen oder Muslime) erfahren (vgl. Anderson [1983]1993:60 f.). Anderson zufolge sind „die religiösen Pilgerfahrten die wohl bewegendsten und großartigsten ‚Reisen‘ der Imagination“ (Anderson [1983]1993:61). Insofern scheinen sie in besonderem Maße geeignet, soziale Gemeinschaften zu begründen.

Doch ganz unabhängig davon, ob diese Pilgerfahrten nach Mekka oder zu einem nahe gelegenen Heiligengrab (*makam*) führen, sie betonen stets andere Grenzfällen als der Nationalstaat: Globale Pilgerfahrten transzendieren diese Grenzen, lokale Pilgerfahrten unterlaufen sie. Im Anschluss an Appadurai wären beide in einem umfassenden Sinne als *transnational* zu bezeichnen: Sie bilden lediglich zwei Seiten einer Medaille, insofern hier Globales auf lokaler Ebene vermittelt und Lokales auf eine neue, globalisierte Weise hergestellt wird (vgl. Appadurai 1997:9). Vor diesem Hintergrund gelangt Appadurai zu der Einschätzung, dass transnationale Phänomene (wie zum Beispiel Pilgerfahrten) das Ende der Epoche des Nationalstaates ankündigen (vgl. Appadurai 1997:18 ff.). Insofern wird auch an dieser Stelle die Ambivalenz deutlich, die Pilgerfahrten und andere rituelle Ereignisse umgibt: Diese vermögen nicht nur Gemeinschaften zu stiften, sondern stets auch in Frage zu stellen.

## Multireligiöse Rituale in Zentralindonesien

In Rahmen dieses Beitrags musste auf ein ethnographisches Fallbeispiel aus Sri Lanka zurückgegriffen werden, da aus dem indonesischen Archipel bislang keine Untersuchungen vorliegen, die die Interaktion zwischen den Teilnehmern eines multireligiösen Rituals analysieren. Auch an der eingangs genannten Debatte, die sich an Turners *Communitas*-Konzeption entzündet hat, waren keine Ethnologen beteiligt, die ethnographisches Material aus Südostasien beige-steuert hätten. Das ist insofern überraschend, als zahlreiche ethnographische Berichte die Existenz multireligiöser Rituale gerade auch in Zentralindonesien belegen.

In diesem Zusammenhang wäre auf die Arbeiten der Freiburger Ethnologin Judith Schlehe zu verweisen, in denen sich diese mit der Meeressäugerin Ratu Kidul beschäftigt (vgl. Schlehe 1991, 1998). Die genannte Meeressäugerin erfährt im Süden von Java wie

auch auf Bali und Lombok rituelle Aufmerksamkeit (vgl. Hauser-Schäublin 2000) und ist insofern ein anschauliches Beispiel dafür, dass es Sinn macht, Insel übergreifend den historischen und kulturellen Bezügen in Zentralindonesien nachzugehen. Von dieser Meeresgöttin heißt es nun, dass sie von den Gläubigen unterschiedlicher ethnischer und konfessioneller Provenienz „in beinahe identischer Weise“ und verschiedentlich auch in gemeinsam durchgeführten Ritualen verehrt wird (vgl. Schlehe 1998:140). Von daher stellt die Verehrung der Ratu Kidul für Schlehe „ein mächtiges Gegengewicht zu den Doktrinen der großen Religionen“ dar (vgl. Schlehe 1998:257); die Göttin scheint ihr „als Integrationsfigur verschiedener religiöser Richtungen interpretierbar“ und nicht zuletzt als Beleg dafür, „daß es noch immer ein beachtliches Potential für religiöse Toleranz in Indonesien gibt“ (Schlehe 1998:257). Da sie den multireligiösen Momenten der Verehrung von Ratu Kidul jedoch nicht weiter nachgegangen ist, muss sie schließlich Folgendes einräumen: „Insofern vermag ich auch zu der Diskussion um die Anwendbarkeit des (...) *communitas*-Konzeptes von Victor Turner nicht viel beizutragen“ (Schlehe 1998:184f.). Dieses Beispiel verdeutlicht, dass Ethnographen die Existenz multireligiöser Rituale in Zentralindonesien zwar verschiedentlich ansprechen, eine Analyse ihrer sozialen Implikationen jedoch noch immer aussteht. Dass diese Rituale sozialintegrativ wirken, scheint Schlehe vorauszusetzen, und auch in einem weiteren ethnographischen Beispiel klingt diese Vermutung an.

An der Nordküste Balis, im äußersten Nordwesten, gibt es eine kleine Tempelanlage, die man zur Erinnerung an die unglückliche Liebe zwischen Jayaprana und Layon Sari errichtet hat. Die Legende um dieses Liebespaar lässt sich stichwortartig folgendermaßen zusammenfassen:

- Der Raja des Landes erlaubt dem loyalen Jayaprana, sich unter den schönsten Frauen des Königreiches eine Gattin zu nehmen;
- Jayaprana trifft seine Wahl und heiratet Layon Sari;
- der Raja ist von der Braut hingerissen und verliebt sich in sie;
- er lässt Jayaprana beseitigen und macht Layon Sari den Hof;
- Layon Sari sieht in ihrer Not keinen anderen Ausweg, als sich selbst das Leben zu nehmen;
- das Königreich verfällt dem Chaos, der König und sein Gefolge kommen darin um;
- Jayaprana und Layon Sari sind im Jenseits vereint.

Die Tempelanlage, die man zur Erinnerung an diese Ereignisse errichtet hat, wird sowohl von muslimischen als auch von hindu-balinesischen Geistlichen unterhalten, und das Grab des unglücklichen Liebespaares ist Wallfahrtsort vor allem von jungen Leuten, die in großer Zahl sowohl aus Java als auch aus Bali kommen (vgl. Barth 1993:324). Dass es sich bei diesem Tempel inklusive Grab (*makam*) um eine interkonfessionelle und multiethnische Begegnungsstätte handelt, ist vielfach belegt: Ethnologen wie Franken (1951), Hooykaas (1958), Boon (1977) und Barth (1993) gehen ausführlich auf das Liebespaar und seine Verehrung seitens der lokalen Bevölkerung ein.



Und James Boon geht sogar so weit, Jayaprana nicht nur als "a classic of pan-Bali cultural identity" zu bezeichnen, sondern in ihm "a combined nationalistic and specifically Balinese folk deity" zu sehen (vgl. Boon 1977:193). Doch der Frage nach den sozialen Implikationen einer Verehrung von Jayaprana und Layon Sari gerade auch im Hinblick auf das soziale Miteinander von Muslimen und Hindus im Norden von Bali ist keiner der genannten Ethnologen nachgegangen.

Als letztes Beispiel soll an dieser Stelle auf die Tempelanlage Lingsar im Westen von Lombok verwiesen werden, die gleichfalls von Hindus und Muslimen unterhalten und von Balinesen und Sasak frequentiert wird (vgl. z. B. Gerdin 1982:43). Zu den rituellen Feierlichkeiten, die jährlich stattfinden, gehören sowohl rituelle Kämpfe (*Perang Topat*) zwischen den Angehörigen der beiden konfessionellen Gruppen als auch Pilgerfahrten zum nahe gelegenen Gunung Rinjani und zum Kratersee Segara Anak, die in spiritueller Beziehung zur genannten Tempelanlage stehen. Obwohl der Lingsar-Rinjani-Komplex weit über die Grenzen Indonesiens bekannt ist, gibt es bislang keine ethnographischen Untersuchungen, die die Relevanz dieses Komplexes für die multiethnische und multireligiöse Gesellschaft auf Lombok analysieren. Zu den wenigen Kulturwissenschaftlern, die vor Ort gearbeitet haben, gehören der Musikethnologe David Harnish (1997, 2005) und der Kulturgeograph Albert Leemann (1983). Doch hat sich Harnish ganz auf das Lingsar-Festival konzentriert, während Leemann nur am Rande auf die Pilgerfahrt auf den Rinjani eingeht.

Für Harnish ist das Lingsar-Festival "the most important religious institution on Lombok" (Harnish 1997:80). Im Zentrum dieses Festivals steht seinen Beobachtungen zufolge der rituelle Kampf, der gleichermaßen Jung und Alt, Adlige und Gemeine, Muslime und Hindus, Sasak und Balinesen erfasst und dem er eine kathartische Funktion insbesondere im Hinblick auf das Zusammenleben der verschiedenen ethnischen und konfessionellen Gruppen auf Lombok bescheinigt. In diesem Zusammenhang heißt es etwa: "The most important unification is that of Balinese and Sasak. (...) This union transcends politics and participants enter a collective depth where heterogeneity dissolves into a homogeneity of purpose and experience. This is the state of Turner's 'communitas' and Durkheim's 'collective sentiments', and it creates a social 'antistructure' which resolves the normal relationship of tension and conflict" (Harnish 1997:103).

Eine vergleichbare Erfahrung scheint sich auch auf Seiten der buntgewürfelten Pilgerschar einzustellen, die gemeinsam den Rinjani besteigt. So führt Leemann über die Pilgerfahrt auf den mit 3.700 Metern höchsten Berg auf Lombok aus: „Bei der Besteigung dieses Berggipfels entfallen von einer bestimmten Höhe an alle menschlichen Rang- und Standesunterschiede, und selbst Adlige werden mit dem Titel für Jajar Karang (Sasak, die weder Hörige noch Adlige, sondern „Freie“ sind) angesprochen“ (Leemann/Roell 1983:27).

Vor dem Hintergrund dieser *Communitas*-Erfahrungen sind die Veränderungen bedeutsam, die Harnish bei einem Besuch des Lingsar-Festivals im Jahre 2001 feststellen musste. Im Hinblick auf diese Veränderungen führt er aus: "The greater Islamization of Sasak culture has affected the festival because it is now unacceptable to follow

indigenous beliefs or to worship along with Hindu Balinese" (Harnish 2005:18). Vor allem seitens der Regierung auf Lombok gibt es Bestrebungen, die Teilnahme am Lingsar-Festival als eine Handlung umzudeuten, die keinen Bezug zur Religion (*agama*) aufweist, sondern ausschließlich zur lokalen Kultur (*budaya* bzw. *adat*) in Beziehung steht (vgl. Harnish 2005:18).

Die Beispiele aus Java, Bali und Lombok verdeutlichen exemplarisch die Existenz multireligiöser Rituale in Zentralindonesien. Diese Rituale wurden ethnographisch zwar immer wieder beschrieben, doch bislang kaum im Hinblick auf ihre sozialen Implikationen untersucht. Vielmehr wird in Fortschreibung der klassisch-funktionalistischen Position zumeist ihre sozialintegrative Leistung hervorgehoben. Dabei verweist nicht zuletzt das Lingsar-Festival auf die Ambivalenz, die übergreifende rituelle Veranstaltungen kennzeichnet: Einerseits vermag dieses multireligiöse Festival punktuell Differenzen zwischen Balinesen und Sasak, zwischen Hindus und Muslimen zu überbrücken; andererseits kommen im Verlauf dieses Festivals gesellschaftliche Spannungen symbolisch zum Ausdruck, die es nicht nur spiegelt, sondern zugleich auch verschärft. Dennoch führen diese Spannungen nicht dazu, das Festival selbst in Frage zu stellen; was in Frage steht, ist allein, wie es durchgeführt werden soll (vgl. Harnish 2005). Das Lingsar-Festival ist vielmehr selbst ein Beispiel für die Konjunktur der Rituale, insofern es aktuell mehr Teilnehmer anzieht als noch vor einigen Jahren. Von daher bringt das Lingsar-Festival exemplarisch die Gleichzeitigkeit von fundamentalistischen, synkretistischen und ökumenischen Strömungen zum Ausdruck, die der religiösen Dynamik Zentralindonesiens ursächlich zugrunde liegt.

## Ein vorläufiger ritualtheoretischer Befund

Die Konjunktur von Ritual und Pilgerfahrt ist Ausdruck der religiösen Dynamik, die Zentralindonesien aktuell kennzeichnet. Diese Dynamik verweist auf soziale Spannungen, die sich längs konfessioneller Linien aufbauen und zu einem wachsenden Bedürfnis nach interner Verständigung führen. Eine solche Verständigung leisten Ritual und Pilgerfahrt auf einer symbolischen bzw. vorprädikativen Ebene. Vor allem als polyethnische und multireligiöse Veranstaltungen haben sie das Potenzial, diese Spannungen durch eine Betonung des Ökumenischen zu überwinden. Ob sie den rituellen Akteuren gegebene Konflikte ins Gedächtnis rufen oder ihnen übergreifende Werte vor Augen führen, ist gleichwohl ein offener Prozess, den es im Rahmen möglichst zeitnaher Untersuchungen zu verfolgen gilt. Denn wie Rituale in die Gesellschaft hineinwirken, ist aufgrund ihres prinzipiell ambivalenten Charakters nicht *an sich* zu bestimmen, sondern nur zu einem gegebenen Zeitpunkt festzumachen.

Damit ist eine Position angedeutet, die sich als anschlussfähig an die „performative Wende“ in den Kulturwissenschaften erweist (vgl. Bachmann-Medick 2006). Im Gefolge dieser Wende wird weniger darauf abgehoben, *was* ein Ritual bedeutet, als vielmehr danach gefragt, *wie* die rituellen Akteure performativ Bedeutung erzeugen bzw.



welche Erfahrungen sie im Verlauf einer rituellen Inszenierung durchlaufen. Damit werden Rituale nicht länger analog zum Schrift- oder Text-Paradigma konzeptualisiert, sondern es setzt sich eher ein Verständnis des Ritualen als Aufführung oder Performance durch. Rituale gelten vor diesem Hintergrund als prinzipiell bedeutungsoffen und moralisch neutral, zugleich wird in ihnen eine kulturelle Praxis erkannt, die es anhand aktueller Inszenierungen in spezifischen Kontexten zu untersuchen gilt (vgl. Rao/Köpping 2000:27).

Die Vorteile dieses Performance-Modells, das von den Theaterwissenschaften entlehnt wurde, leuchten unmittelbar ein, auch wenn gewichtige Unterschiede zwischen Ritual und Theater nicht zu leugnen sind (vgl. Fischer-Lichte 2000:127 ff.): Diese Vorteile bestehen verkürzt gesagt darin, die Bedeutung eines Rituals oder Dramas an eine bestimmte Aufführungspraxis zurückbinden zu können, womit sich zugleich die Konstitution von Bedeutung oder Sinn von den referentiellen auf die performativen Funktionen verlagert (vgl. Fischer-Lichte 2004). Als entscheidend für das Gelingen einer theatralen oder rituellen Aufführung gilt dann allein, dass Erfahrungsräume eröffnet werden, die den Akteuren alltäglich verschlossen bleiben.

Mit der performativen Wende geht zugleich eine Betonung des Transformativen einher: Rituale wirken mit der transformativen Kraft des Performativen in die Kultur und damit zugleich in den Kontext hinein, in dem sie erst ihre bedeutungsstiftenden Bezüge entfalten. Damit ist eine Dynamik angedeutet, die als Ritualdynamik im Zentrum der aktuellen Theoriedebatte steht (vgl. z. B. Hardt/Schenk 2004). In der Auseinandersetzung mit dieser Ritualdynamik ist gleichwohl auffällig, dass stets von kulturell homogenen Ritualgemeinschaften ausgegangen wird, also von Gemeinschaften, die den gleichen linguistischen, konfessionellen etc. Hintergrund mitbringen. Dass es sich dabei um eine kontrafaktische Unterstellung handelt, dürfte aus diesem Beitrag deutlich geworden sein. Insofern ist von einer Auseinandersetzung mit multireligiösen Ritualen ein genuin eigenständiger Beitrag zur aktuellen Debatte um Text, Performanz und Ritualdynamik zu erwarten.

## Literatur

- Allan, Jeremy 2002: Lourdes of Java. Maria sanctuaries are more than pilgrimage destinations (...). *Island Life* 3(9):38–51.
- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London. Übers.: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt am Main/New York: Campus 1993.
- Antweiler, Christoph 2001: Interkulturalität und Kosmopolitismus in Indonesien? Ethnische Grenzen und ethnienübergreifende Identität in Makassar. *Anthropos* 96:433–474.
- Appadurai, Arjun 1997: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Delhi et al: Oxford University Press.
- Bachmann-Medick, Doris 2006: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Barth, Fredrik 1993: *Balinese Worlds*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Beatty, Andrew 1996: Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2):271–288.
- Bechert, Heinz 1968: Eine alte Gottheit in Ceylon und Südindien. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 12/13:33–42.
- Berg, Eberhard 1991: Communitas. Zur Brauchbarkeit eines einflußreichen Konzeptes in der Erforschung des Pilgerwesens. In: E. Berg, J. Lauth und A. Wimmer (Hg.), *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen. Festschrift für Lorenz G. Löffler*. München: Trickster, S. 333–344.
- Boon, James A. 1977: *The Anthropological Romance of Bali, 1597–1972*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Brown, Jason 2000: The Banyuwangi murders. Why did over a hundred black magic practitioners die in East Java late in 1998? *Inside Indonesia* 62 (Internet Publikation).
- Coleman, Simon 2002: Do you believe in pilgrimage. *Communitas, contestation and beyond*. *Anthropological Theory* 2(3):355–368.
- Durkheim, Emile 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris. Übers.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Fischer-Lichte, Erika 2000: Performance-Kunst und Ritual: Körper-Inszenierungen in Performances. In: G. Neumann und S. Weigel (Hg.), *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München: Fink.
- Fischer-Lichte, Erika 2004: *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franken, H. J. 1951: The Festival of Jayaprana at Kalianget. In: J. L. Swellengrebel et al., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*. The Hague/Bandung: van Hoeve, pp. 235–265.
- Geertz, Clifford 1973[1959]: Ritual and Social Change: A Javanese Example. In: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, pp. 142–169.
- Geertz, Clifford 1960: *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Geertz, Clifford 1963: The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, pp. 255–310.
- Gennep, Arnold van 1986[1909]: *Les rites de passages*. Paris. Übers.: *Übergangsriten*. Frankfurt am Main/New York: Campus 1986.
- Gerdin, Ingela 1982: *The Unknown Balinese. Land, Labour and Inequality in Lombok*. Göteborg.
- Gottowik, Volker 2005: *Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali*. Berlin: Reimer.
- Gottowik, Volker 2006: Vergegenwärtigte Ahnen. Zur symbolischen Ordnung der Masken auf Bali. In: P. Eiden/N. Ghanbari/T. Weber/M. Zillinger (Hg.), *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt am Main/New York: Campus, pp. 291–312.
- Hardt, Dietrich/Gerrit Jasper Schenk (Hg.) 2004: *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron Publishers.
- Hauser-Schäublin, Brigitta 1998: Brief an den Autor vom 21. 4. 1998.
- Hauser-Schäublin, Brigitta 2000: Dynamik zwischen Dissonanz und Harmonie: Kulturelle Ordnungssysteme unter dem Eindruck der Tourismusentwicklung. In: B. Hauser-Schäublin und K. Rieländer (Hg.), *Bali. Kultur – Tourismus – Umwelt*. Hamburg: Abera, S. 142–158.
- Harnish, David 1997: Music, Myth, and Liturgy at the Lingsar Temple Festival in Lombok, Indonesia. *Yearbook for Traditional Music* 29:80–106.
- Harnish, David 2005: New Lines, Shifting Identities. Interpreting Change at the Lingsar Festival in Lombok, Indonesia. *Ethnomusicology* 49(1):1–24.
- Hefner, Robert W. 1985: *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Hefner, Robert W. 2004: Hindu Reform in an Islamizing Java. Pluralism and Peril. In: M. Ramstedt (ed.), *Hinduism in Modern Indonesia. A minority religion between local, national, and global interests*. London/New York: RoutledgeLurzon, pp. 93–108.



- Hooykaas, C. 1958: *The Lay of Jaya Prana*. London: Luzac.
- Ivanov, Paola 1993: Zu Victor Turners Konzeption von „Liminarität“ und „Communitas“. *Zeitschrift für Ethnologie* 118:217–249.
- Jamme, Christoph 2002: Gibt es eine Wissenschaft des Fremden? Zur aktuellen Debatte zwischen Philosophie und Ethnologie. In: I. Därmann und C. Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück, S. 183–208.
- Kohl, Karl-Heinz 2006: Die Syntax von Ritualen. In: H. Schmidt-Glintzer (Hg.), *Liturgie, Ritual, Frömmigkeit und die Dynmaik symbolischer Ordnungen*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 103–126.
- Korom, Frank J. 2001: Liminality and Communitas Reconsidered: The Politics of Caste and Ritual in Goalpara, West Bengal. *Acta Ethnographica Hungarica* 46(1/2):105–130.
- LaFleur, William 1979: Points of Departure: Comments on Religious Pilgrimage in Sri Lanka and Japan. *Journal of Asian Studies* 38(2):271–281.
- Leemann, Albert/Werner Roell 1983: Lombok (Indonesien): Bevölkerungsstrukturierung gemäß Religion und Adat. Ein Beitrag zur Kenntnis sozio-kultureller Normen von Sasak und Balinesen. *Anthropogeographie*. Hrsg. vom geographischen Institut der Universität Zürich, Zürich 1983:1:1–60.
- Lindsey, Timothy 2005: *Chinese Indonesians: remembering, distorting, forgetting*. *Festschrift for Charles A. Coppel*. Singapore.
- Malinowski, Bronislaw 1948: *Magic, Science and Religion. An Other Essays*. Garden City. Übers.: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer 1973.
- McVey, Ruth 1995: Shaping the Sasak. Religion and Hierarchy on an Indonesian Island. In: S. Wälty und B. Werlen (Hg.), *Kulturen und Raum. Theoretische Ansätze und empirische Kulturforschung in Indonesien. Festschrift für Professor Albert Leemann*. Chur/Zürich: Ruediger, S. 311–331.
- N. N. 2000: Unruhen erfassen Lombok. Auswärtiges Amt warnt vor Reisen auf die indonesische Insel. *Frankfurter Rundschau* vom 19. 1. 2000.
- Obeyesekere, Gananath 1977: Social Change and the Deities: Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka. *Man* 12(3/4):377–396.
- Obeyesekere, Gananath 1978: The Fire-walkers of Kataragama: The Rise of Bhakti Religiosity in Buddhist Sri Lanka. *Journal of Asian Studies* 37(3):457–476.
- Olaveson, Tim 2001: Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology* 26:89–124.
- Pfaffenberger, Bryan 1979: The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System. *Journal of Asian Studies* 38(2):253–270.
- Pfaffenberger, Bryan 1987: Pluralism, Pilgrimage and National Unity in Sri Lanka. In: P. Hockings (ed.): *Dimensions of Social Life. Essays in Honor of David G. Mandelbaum*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton de Gruyter, pp. 619–631.
- Prasetya, Adi 2003: Rites of Vanishing. The history of Semarang's Chinese community (...). *Latitudes* 34:50–57.
- Rao, Ursula/Klaus-Peter Köpping 2000: Einleitung. Die „performative Wende“: Leben – Ritual – Theater. In: K.-P. Köpping/U. Rao (Hg.), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster et al.: Lit.
- Quinn, George 2004: Local Pilgrimage in Java and Madura: why is it booming? *IIAS Newsletter* 35:16.
- Reuter, Thomas 2002: *Custodians of the Sacred Mountains. Culture and Society in the Highlands of Bali*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sallnow, M. J. 1981: Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. *Man* 16:163–182.
- Schlehe, Judith 1991: Versionen einer Wasserwelt: Die Geisterkönigin im javanischen Südmeer. In: B. Hauser-Schäublin (Hg.), *Ethnologische Frauenforschung*. Berlin: Reimer, S. 192–211.
- Schlehe, Judith 1998: *Die Meeressäuglerin des Südens, Katu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag*. Berlin: Reimer Verlag.

- Schröter, Susanne 2001: Lokale oder nationale Identität? Ethnische und religiöse Interpretationen sozialer Konflikte in Indonesien. In: G. Meyer und A. Thimm, *Ethnische Konflikte in der Dritten Welt. Ursachen und Konsequenzen*. Mainz: Johannes Gutenberg Universität, S. 39–60.
- Skar, Harald O. 1985: Communitas and Schismogenesis. The Andean Pilgrimage Reconsidered. *Ethnos* 50(1/2):88–102.
- Tesoro, Jose Manuel 1998: A mysterious killing spree troubles the nation. *AsiaWeek* v. 6. 11. 1998 (Internet Publikation).
- Turner, Victor 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Übers.: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main/New York: Campus 1989.
- Turner, Victor 1982: *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Übers.: *Vom Ritual zum Theater. Der Erbst des menschlichen Spiels*. Frankfurt am Main: Fischer 1995.
- Wirz, Paul 1954: Kataragama, die heiligste Stätte Ceylons. *Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Basel* 65(2):123–177.
- Woolf, Leonard 1961: *Growing. An Autobiography of the Years 1904 to 1911*. London: Hogarth.