



Simon Weber

Status im Alltag auf Bali

Arbeitsblätter des Instituts für Sozialanthropologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Corina Berger Megahed
Romana Büchel
Silvia Heizmann
Marianne Helfer Herrera Erazo
Verena Rothen
Michael Toggweiler
Saskia Walentowitz
Jana Zemp
Heinzpeter Znoj

Institut für Sozialanthropologie
Länggass-Str. 49A, CH-3000 Bern 9
Fax +41 31 631 42 12
E-Mail: information@anthro.unibe.ch

ISBN-13: 978-3-906465-38-8
EAN: 9783906465388

© Simon Weber und Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern

URL: http://www.anthro.unibe.ch/content/publikationen/arbeitsblaetter/arbeitsblatt_38/index_ger.html

This is the electronic edition of Simon Weber, „Status im Alltag auf Bali“, Arbeitsblatt Nr. 38, Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern, Bern 2007

ISBN-13: 978-3-906465-38-8

EAN: 9783906465388

Electronically published September, 2007

© Simon Weber und Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Sozialanthropologie. Otherwise we encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact:
information@anthro.unibe.ch

Simon Weber

Status im Alltag auf Bali

Danksagung

Bersama ini, dari lubuk hati terdalam, ingin saya mengucapkan terima kasih sedalam-dalamnya kepada semua orang yang telah membantu saya pada saat saya melakukan penelitian di Bali untuk tesis ini. Mereka sangat membantu saya dalam memberikan informasi yang saya perlukan. Juga memberikan penerangan tentang sistim wangsa dan menceritakan bagaimana pengaruhnya dalam kehidupan di Bali sehari-hari, seperti dalam hal keramah-tamahan, kesabaran dan humor. Tanpa bantuan mereka tesis ini akan sulit saya selesaikan. Terima kasih banyak!

Hiermit möchte ich allen von ganzem Herzen danken, die mir während meiner Feldforschung auf Bali bei dieser Lizenziatsarbeit behilflich waren. Sie gewährten mir durch ihre wertvollen Informationen einen Einblick in das balinesische Statussystem und dessen Einfluss auf das Alltagsleben auf Bali mit Herzlichkeit, Geduld und Humor. Somit ist diese Arbeit nur durch sie überhaupt in dieser Form möglich geworden. Herzlichen Dank!

I Gusti Raka Panji Tisna, Sugiharta Kaleran, I Wayan Sika, I Putu Bagus Surya Atmaja, I Ketut Sumarta, Professor Dr. I Made Titib, Ida Ayu Mas Andayani, Cokorda Gede Daging Ida Bagus Anom Giri, Ida Ayu Ngurah Puni Ari, beserta lainnya.

Selain itu saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada mereka yang telah memperlancar kegiatan saya sewaktu saya melakukan penelitian di Bali. Saya sangat menikmati saat-saat itu dan juga karena telah mendapatkan banyak masukan-masukan dari mereka. Bersama mereka saya sempat belajar bahasa Indonesia dengan lebih lancar dan mendapatkan banyak ilmu tentang kehidupan sehari-hari di Indonesia. Terima kasih banyak!

Ausserdem möchte ich mich bei allen bedanken, die mir meinen Forschungsaufenthalt in Bali erleichtert haben. Sie haben es mir ermöglicht, diesen zu geniessen, weil ich durch sie die Gelegenheit bekommen habe, mein Indonesisch zu verbessern. Ausserdem haben sie mir viel über das alltägliche Leben in Indonesien beigebracht. Herzlichen Dank!

Anton Hernawan, Edi Yuliyanto, Rocky Firmansyah, beserta lainnya.

Ein herzliches Dankeschön sei hiermit auch den Professoren ausgesprochen, die durch ihre Geduld und stete Unterstützung mich in meinen Forschungsbestrebungen unterstützt, mich mit nötigen Informationen versehen und mir hilfreiche Kontakte verschafft haben. Weiterhin haben sie mir auch in finanzieller Hinsicht unter die Arme gegriffen, indem sie mir den Zugang zu Beiträgen aus dem Feldkostenspesenfonds der philosophisch-historischen Fakultät sowie des Institutes für Ethnologie der Universität Bern verholfen haben. Während des Schreibprozesses haben sie und Romana Büchel mich durch ihre konstruktive Kritik dazu veranlasst, meine Arbeit mehrere Male zu überarbeiten und zu verbessern. Herzlichen Dank!

Prof. Dr. Heinzpeter Znoj, Dr. Urs Ramseyer, Prof. Dr. Wolfgang Marschall,
lic. phil. Romana Büchel

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
2	Einführung und Begriffsklärung	5
2.1	Patrilineares Verwandtschaftssystem	5
2.2	Status und Kaste	6
2.3	<i>Wangsa</i> und <i>warna</i>	8
2.4	<i>Soroh</i> , <i>dadia</i> und <i>kawitan</i>	9
3	Namen und Titel auf Bali	11
3.1	Titel der Brahmanen	13
3.2	Die Titel der Satria und Wesia	13
3.3	Wo sind die Wesia?	14
3.4	Die Namen und Titel der Sudra/ <i>jaba</i>	16
3.4.1	Die Pande	17
3.4.2	Die Pasek	18
3.5	Titel, deren Statuszugehörigkeit unklar bleibt	19
3.6	Geertz' „Ordnungen zur Personenbestimmung auf Bali“ aus heutiger Sicht	19
3.6.1	Eigennamen und Namen der Geburtenfolge	19
3.6.2	Verwandtschaftsbezeichnungen	20
3.6.3	Teknonyme	20
3.6.4	Status- und öffentliche Titel	21
4	Porträts zweier Balinesen	22
4.1	I Gusti Raka Panji Tisna	24
4.1.1	Panjis Familie	24
4.1.2	Fehlendes Statusbewusstsein in der Kindheit	25
4.1.3	Gusti als Titel, Anak Agung als Anrede	25
4.2	I Nyoman Gede Sugiharta, alias Sugi B. Lanus, alias Sugiharta Kaleran	27
4.2.1	Sugis Vorfahren	27
4.2.2	Identitätskrise und Namenssuche	30
4.2.3	Die Kultur der Arya Tegeh Kuri und ihre Beziehung zu Status und Titeln	31
4.2.4	Sugis Erfahrungen mit seinem Status in Südbali	34
5	Bedeutung der Titel und ihr Nutzen im balinesischen Alltag	36
5.1	Bildung und Reichtum als erstrebenswertestes Ziel	37
5.2	Landbesitz und verarmter Adel	38
5.3	Bessere Chancen oder gleiche Chancen?	39
5.4	Einfluss der <i>puri</i>	40
5.5	Vergabe von Staatsposten	41
5.6	Wer wird <i>bupati</i> ?	43
5.7	Mehr Möglichkeiten für <i>jaba</i> – Kombination von modernem mit traditionellem Status bei den Satria	44

6	Die balinesischen Sprachniveaus in der heutigen Zeit	46
6.1	Verwendung der Sprachniveaus.....	47
6.2	I Gusti Raka Panji Tisna.....	49
6.2.1	Die Wahl der Sprache aufgrund eines „inneren Mechanismus“	49
6.2	Sugiharta Kaleran	53
6.2.1	Die Verwendung der Sprachniveaus aus der Sicht eines Nordbalinesen	53
6.2.2	Studium in Denpasar	54
6.2.3	Indonesisch als Ausweg aus dem traditionellen Statusdenken	55
6.3	Verwendung der Sprachniveaus in der Praxis	57
6.3.1	Informelle Situationen und „neutrale Settings“	57
6.3.2	Falsches Sprachniveau	59
6.3.3	Vermehrte Verwendung von Indonesisch	59
6.3.4	Neue Hierarchie und die Anpassung der Sprachniveaus.....	61
6.3.5	Der Wandel der Sprachniveaus im Zuge der <i>De-wangsa</i> -nisierung	62
7	Formen und Präferenzen der Heirat im Wandel.....	64
7.1	Möglichkeiten der Eheschliessung.....	65
7.1.1	Endogamie.....	65
7.1.2	Exogame Allianzheirat	66
7.1.3	Heirat durch Flucht oder „Entführung“	66
7.2	<i>Semeton</i> oder nicht? – Heiratspräferenzen	67
7.2.1	Heirat unter Gleichrangigen (Isogamie).....	67
7.2.2	Hypergame Heiraten.....	69
7.2.3	Hypogame Heiraten.....	69
7.3	Panji Tisna.....	72
7.3.1	Eine offene Status- und Heiratspolitik der Familie	72
7.3.2	Eine hypogame Heirat zwischen zwei <i>puri</i>	73
7.3.3	„Es war eher ein Flüchten“	74
7.4	Sugis Bruder: Putu Wisnu Nugraha	74
7.4.1	Flucht als Theater	74
7.5	Heiratsregeln heute und die Folgen für das Statusdenken	76
7.5.1	Weggehen statt wegrennen – die hypogame Heirat im modernen Kontext	76
7.5.2	Anwendung der Heiratsregeln in der Praxis.....	78
7.5.3	Individuelle Liebe und erworbener Status gewinnen an Bedeutung.....	79
8	Schlusswort	81
8.1	Das Statussystem Balis im Umbruch	81
8.1.1	Nationalstaat, Tourismus und wirtschaftliche Entwicklung als treibende Faktoren 81	
8.1.2	<i>De-wangsa</i> -nisierung und Titelinflation	82
8.1.3	Titel im Alltag – schwindender, jedoch nicht verschwundener Einfluss	84
8.1.4	Demokratisierung der balinesischen Sprache.....	85
8.1.5	Je tiefer der Status, desto liberaler die Heiratsregeln	87
8.2	Fazit: Demokratischere, aber nicht egalitäre Verhältnisse.....	88
	Bibliografie.....	90

1 Einleitung

Seit langem schon wurden Reisende, die Bali besuchen, berauscht durch die exotisch anmutenden Rituale und beeindruckt von den prachtvollen Häusern und Palästen der Königsfamilien. Sie erleben die Balinesen als Menschen, die scheinbar zwanglos miteinander umgehen, gerne und oft zusammensitzen sowie ausgiebig zu scherzen wissen. Erfahren die Touristen dann, dass die Balinesen in einem „Kastensystem“ leben, so scheinen die erlebten Erfahrungen nicht wirklich mit den Vorstellungen über ein von strengen Regeln geprägtes Hierarchiesystem übereinzustimmen. Damit ist das Bild, das sich der heutige Durchschnittstourist von Bali macht, vermutlich nicht weit entfernt von dem der Reisenden vergangener Jahrhunderte, vor allem aber derer des 19. und des beginnenden 20. Jhs., welche – geblendet durch die Sanskrit-Terminologien – Bali als geistige Kolonie Indiens sahen.

Wie aber leben die Balinesen heute in ihrem Statussystem? Was bedeutet es für sie, als Adlige, Geistliche oder aber als Gewöhnliche geboren zu werden, und was nützt es ihnen? Wie sprechen die Menschen von unterschiedlicher Geburt miteinander? Können sie einander heiraten und wenn ja, in welcher Weise? In dieser Arbeit beleuchte und analysiere ich verschiedene Aspekte des balinesischen Alltagslebens und untersuche, inwieweit das Statussystem einen Einfluss auf die alltäglichen Handlungen und Umgangsformen der Balinesen hat. Seit Bali im Jahre 1949 eine indonesische Provinz geworden ist, hat das Statussystem sich stärker als zuvor gewandelt und seine Flexibilität und Anpassungsfähigkeit wiedergewonnen, welche ihm durch die Holländer weitgehend genommen wurden. Mittels meiner Daten, die ich während Feldforschungen in Bali erhoben habe, dokumentiere ich den rapiden Wandel, den Bali vor allem während der letzten fünf Jahre durchlaufen hat.

Das Statussystem Balis ist ein gut dokumentierter Forschungsgegenstand. Schon in vorkolonialer Zeit berichteten Reisende darüber. Während und vor allem nach der Zeit der holländischen Kolonialherrschaft sind zahlreiche Berichte über das Zusammenleben der Balinesen in einem Statussystem entstanden, welches sowohl indische, wie auch polynesische Züge trägt. Diese haben einen nicht unwesentlichen Einfluss auf das Bild der Menschen auf Bali gehabt, auf den Westen und nicht zuletzt auch auf die Balinesen selbst. Oftmals wurde das Statussystem als Kastensystem bezeichnet, aus der Brahmanenperspektive berichtet und die balinesische Gesellschaft indisiert dargestellt. Erst Geertz und Geertz (1975) kommen davon ab und sprechen von einem Titelsystem, welches aufgrund von Abstammungsgruppen organisiert sei. Auch Howe (2001), der vor allem während der 1980er und 1990er Jahren auf Bali geforscht hat, verwendet hauptsächlich den Begriff Status und kommt somit von der Jahr(hundert)en währenden Tradition eines zu indischen Blickwinkels der westlichen Wissenschaft ab.

Mit dieser Arbeit jedoch versuche ich vor allem, die Sicht der Balinesen auf ihr eigenes Statussystem wiederzugeben, ohne es freilich zu unterlassen, ihre Aussagen zuweilen kritisch zu hinterfragen und sie in einen theoretischen Kontext aufgrund von Bourdieus Kapitalienbegriffen sowie seiner Überlegungen zur Befolgung bzw. Neuinterpretation von Regelwerken in der

Praxis zu stellen (1976). Ich versuche überdies, die einseitige „Sicht von oben“ zu vermeiden und neben den Satria (Adligen) und Brahmanen (Geistlichen) auch gewöhnliche Balinesen zu Wort kommen zu lassen und ihre Gedanken in meine Analysen miteinzubeziehen. Vieles hat sich verändert, seit die meisten der Werke westlicher Forscher über Bali veröffentlicht wurden. Inzwischen haben die Balinesen selber begonnen, über ihr Statussystem zu forschen, zu diskutieren, es in Frage zu stellen und es zu reformieren. Vor allem in den lokalen Medien ist oft darüber berichtet worden. Die letzten fünf Jahre stellen in gewisser Weise den bisherigen Höhepunkt einer Entwicklung dar, welcher in den 1950er Jahren ihren Anfang genommen und seit den 1970er Jahren an Intensität gewonnen hat. Die Integration Balis in den indonesischen Staat hat die balinesische Gesellschaft ohne Zweifel demokratischer gemacht, ohne dass sie jedoch egalitär geworden ist. Im Gegenteil haben sich neue Hierarchiesysteme gebildet und überlappen nunmehr das alte, an Einfluss verlierende, aber immer noch präsenste Statussystem.

Diese Arbeit ist in acht Kapitel gegliedert. Zunächst erläutere ich einige für das Verständnis des balinesischen Statussystems erforderlichen Begriffe und begründe, weshalb ich mich entschlossen habe, den Begriff „Kaste“ nicht oder nur in zitierender Form zu verwenden. Darauf folgend gebe ich in Kapitel 3 einen Überblick über die auf Bali vorhandenen Statusgruppen und deren Titel. Ich diskutiere zudem, wie sich die Entmachtung der balinesischen Könige auf das Titelsystem ausgewirkt hat. Im vierten Kapitel stelle ich meine beiden Hauptinformanten vor und porträtiere ihre Lebens- und Familiengeschichte aus ihrer Sicht. Beide Porträtierten stammen aus einem Adligengeschlecht, doch ihre Biografien, ihr sozialer Hintergrund und auch ihre geografische Herkunft haben dazu geführt, dass sich ihre Sicht auf das balinesische Statussystem in wesentlichen Punkten voneinander unterscheidet. Gerade im Alltag, im Berufsleben, in der Politik oder in der Ausbildung haben sich die Rahmenbedingungen, welche die gewöhnlichen Balinesen vorfinden, wesentlich geändert. Kapitel 5 beschreibt denn auch die Demokratisierung des Alltags und den schwindenden aber nicht verschwundenen Einfluss des Statussystems. Auch im darauffolgenden Kapitel 6 wird die Demokratisierung der balinesischen Gesellschaft deutlich sichtbar. Die balinesische Sprache, die verschieden hohe Niveaus kennt, erhält durch die Wandlung der Gesellschaft eine neue Bedeutung. Gleichwohl gibt es keine Anzeichen dafür, dass in Zukunft die Sprachniveaus auf Bali verschwinden werden. In Kapitel 7 versuche ich die Entwicklung aufzuzeigen, die die Heiratsregeln und -praxis während der vergangenen Jahrzehnte durchlaufen haben. Zudem beschreibe ich, wie statushohe Balinesinnen trotz eines Verbots seitens der Familie mittlerweile ohne grössere Schwierigkeiten Männer von tieferem Status ehelichen können. In der Schlussbemerkung resümiere ich die erhobenen Daten und gehe auf Entwicklungen der jüngsten Zeit ein. Gerade im Bereich der balinesischen Religion hat die Demokratisierung erst begonnen und wird wohl in Zukunft noch einige Veränderungen durchleben. Mit den Zukunftsvisionen meiner GesprächspartnerInnen schliesse ich meine Arbeit ab.

Ich habe meine Daten aufgrund dreier Forschungsaufenthalte in den Jahren 2002-2004 gesammelt, die zwischen zwei und drei Monaten dauerten. Während des ersten Aufenthaltes

versuchte ich vor allem, mir einen Überblick über das Statussystem des heutigen Bali mittels eines Fragenkataloges zu verschaffen. Diese Herangehensweise hatte den Vorteil, dass ich ohne profunderes Vorwissen meine Daten sammeln und bereits nach kurzer Zeit einen Einblick in Normen und Regeln erhalten konnte. Beim zweiten und dritten Mal versuchte ich mir anhand von unstrukturierten Interviews ein differenzierteres Bild von der Praxis zu machen, die in Bali teils in beträchtlicher Weise von der Theorie abweicht. Durch die erste Datenerhebung und das erneute Studium der Literatur zum Thema sowie der lokalen Medien Balis habe ich das nötige Wissen erhalten und gelernt, Fragen so zu stellen, dass ich nicht nur normativ geartete Antworten bekam. Während verschiedener Anlässe wie Tempelfesten, Hochzeitszeremonien, Tanzdarbietungen und auch im Alltag habe ich zudem die Auswirkungen des Statussystems auf das Leben der Balinesen im Ansatz miterleben können.

2 Einführung und Begriffsklärung

Seit mindestens einem Jahrtausend ist die balinesische Gesellschaft in hierarchischen Schichten organisiert, seit etwa 700 Jahren wurden die Statusgruppen mit Namen versehen, die den indischen Kasten entlehnt wurden (Lansing 1995: 27-28). Somit ist es auch heutzutage noch für die Balinesen selbstverständlich, aufgrund von Statusgruppen in hierarchischen Kategorien zu denken. Dies bringt man den Kindern bereits in frühestem Alter bei, sie haben zu wissen, wie sie sprechen, wie sich bewegen sollen, welche Haltung sie einnehmen dürfen und so weiter. „Hierarchy in Bali is seen as given in the very nature of things, as having been handed to the Balinese by their gods.“ (Howe 1991: 461)

Die Struktur der balinesischen Gesellschaft weist freilich viele Variationen auf. Beispiele, welche für alle Dörfer und Regionen gelten, sind eher rar: „Neither simplicity nor uniformity are Balinese virtues.“ (Geertz 1959: 991) So ist es denn nicht einfach, für die Balinesen eine zumindest weitgehend vereinheitlichte Klassifikation der Statusgruppen und deren Titel aufzustellen. Dennoch können in der Vielseitigkeit des balinesischen Statussystems Gemeinsamkeiten ausgemacht werden.

2.1 Patrilineares Verwandtschaftssystem

Das Verwandtschaftssystem der Balinesen ist bis auf wenige Ausnahmen patrilinear organisiert, die Kinder gehören folglich zur Familie des Vaters und nehmen auch deren Status an. Dies ist heutzutage selbst dann der Fall, wenn ein statushöherer Mann eine Frau heiratet, die einen tieferen Status besitzt. Auch die Kinder aus einer solchen Ehe erhalten den hohen Status des Vaters.

Gleichwohl wird vor allem in statushöheren Familien mit konservativem Hintergrund noch immer darauf geachtet, dass nach Möglichkeit innerhalb der Familie geheiratet wird, bevor-

zugterweise ist es die patrilaterale Parallelcousine zweiten Grades. Bei gewöhnlichen Balinesen und in Familien ohne ausgesprochenes Statusstreben hat diese Regel stark an Wichtigkeit verloren. Da der Druck der Grossfamilie bei kleineren Abstammungsverbänden dementsprechend kleiner war und ist, hat sich im Laufe der Jahre ein Klima der verstärkten Öffnung gegen aussen entwickelt. Die erhöhte Mobilität und die vermehrte Wahl des Arbeitsortes ausserhalb des eigenen Familienkreises beschleunigt diesen Vorgang noch.

Im Allgemeinen ist heute für die Balinesen der soziale Auf- bzw. Abstieg im traditionellen Statussystem nicht mehr möglich. Durch die Fixierung des Statussystems und dessen Teilung in eine Ober- und Unterschicht, welche die Holländer nach der Eroberung Balis unter dem Vorwand der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes durchführten, ist das Statussystem nur noch begrenzt in der Lage, sich den neuen Gegebenheiten der Gegenwart anzupassen. Lediglich die Frauen können durch die Heirat ihren Status verbessern bzw. verlieren, indem sie jemanden von höherem bzw. niedererem Status heiraten. Da jedoch nur die Frau, nicht aber deren Verwandte vom Auf- bzw. Abstieg im Statussystem betroffen sind, haben solche Heiraten auf die Abstammungsgruppe selbst wenig Einfluss.

2.2 Status und Kaste

Es herrscht in der Literatur wenig Einigkeit darüber, ob die Bezeichnung „Kastensystem“¹ für die balinesische Hierarchie anwendbar ist. Oft wird von einem adaptierten, abgeschwächten oder nur teilweise umgesetzten Kastensystem gesprochen. Das Wörterbuch der Völkerkunde definiert Kaste als gesellschaftliche Schicht oder Gruppe von Familien, welche sich endogam verhalten, mit anderen Gruppen in einem hierarchischen Verhältnis stehen und zu jenen eine ritualisierte Distanz wahren. Zudem haben die Gruppen unterschiedlichen Zugang zu politischen und wirtschaftlichen Ressourcen. Eine weitere Charaktereigenschaft der Kasten ist die berufliche Spezialisierung und die Vorstellung von reinen und unreinen Tätigkeiten, die diesen Gruppen zugeordnet werden können (Hirschberg 1999: 200).

Dumont gibt gar noch eine engere Definition eines Kastensystems, indem er zunächst einmal Bouglé (1971) zitiert:

„Let us take Bouglé’s [definition] and say that the caste system divides the whole society into a large number of hereditary groups, distinguished from one another and connected together by three characteristics: *separation* in matters of marriage and contact, whether direct or indirect (food); *division* of labour, each group having, in theory or by tradition, a profession from which their members can depart only within certain limits; and finally *hierarchy*, which ranks the groups as relatively superior or inferior to one another.“ (Dumont 1970: 21; Hervorhebungen durch Dumont)

¹ Der Begriff *casta* wurde durch die Portugiesen erstmals bei ihrer Ankunft in Indien 1498 verwendet (Eiseman 1990: 25).

Im Gegensatz zu Bouglé sieht Dumont aber die drei Aspekte nicht getrennt, sondern letztendlich vereinigt in einem einzigen Prinzip: dem Gegensatz zwischen rein und unrein (1970: 43). Genau dieser Gegensatz spielt aber in Bali nur eine untergeordnete Rolle, zudem gibt es aus Sicht des Statussystems keine unreinen Menschen, sondern lediglich unreine Handlungen oder vorübergehend unreine Zustände, die aber nicht von Dauer sind und durch Reinigungszeremonien aufgehoben werden können. Auch die ersten beiden Aspekte der Definition Bouglés scheinen auf Bali nicht anwendbar zu sein, da die Statusgruppen weder eine strikte Trennung durch Endogamie noch durch Kontakttabus erfahren. Der Zweck des Statussystems auf Bali war nur die Legitimation der Macht durch die Schaffung von Verbindungen zu den mythischen Begründern des balinesischen Königreiches Majapahit und nicht eine Trennung der Gesellschaft nach Berufsgruppen, wie dies in Indien der Fall ist (Howe 1987: 145; Barth 1993: 227). Endogamie ist tatsächlich die bevorzugte Heiratsform auf Bali, doch ist sie in der Praxis und vor allem bei gewöhnlichen Balinesen nicht zwingend. Auch der Zugang zu Ressourcen politischer und wirtschaftlicher Macht unterscheidet sich in der Theorie je nach Statusgruppen, und auch in der Praxis ist es noch manchmal so, dass eine Person von höherer Geburt sich durch ihren Titel Vorteile verschaffen kann. Dennoch hält auch dieses Kriterium einer Prüfung nicht stand, da heutzutage durch die Demokratisierung der Gesellschaft und die Integration Balis in Indonesien die Chancen sich sicherlich angeglichen haben und nicht selten sogar gleich für alle Statusgruppen geworden sind. Dies rührt nicht zuletzt auch daher, dass keine Gruppe, mit Ausnahme der Brahmanen, je ein exklusives Recht besessen hat, einen Beruf auszuüben. Selbst die Könige wurden in früheren Zeiten zuweilen von Angehörigen der Brahmanen oder Arya (Wesia) gestellt. Somit trifft keines der vorab genannten Kriterien wirklich auf das balinesische Statussystem zu.

Gleichwohl sprechen viele Balinesen inzwischen selbst vom *sistim kasta*, womit sie indes meiner Erfahrung nach eher das in ihren Augen unnatürliche, von den Holländern der balinesischen Gesellschaft aufgezwungene Zweiklassensystem meinen. Oft wird der Begriff dann verwendet, wenn man sich über die negativen Auswirkungen des Statussystems beschweren und Reformen fordern will. Des Weiteren verwenden Indonesier, die von anderen Inseln stammen, mit Vorliebe diesen Begriff, und auch sie geben ihm meist eine eher negative, zumindest aber exotisierende Note. Geertz stellt denn auch fest, dass es für Bali treffender wäre, von einem Titelsystem zu sprechen, wäre der Begriff Kaste nicht schon so tief verwurzelt in der Literatur (1959: 996). Auch Dumont verneint im Übrigen die Existenz eines Kastensystems ausserhalb Indiens (1970: 108).

Somit werde ich in dieser Arbeit den neutralen Begriff „Statussystem“ verwenden, denn auch ich halte die Bezeichnungen „Kaste“ und „Kastensystem“ für irreführend. Dieser Begriff impliziert Inhalte, die es auf Bali nicht gibt oder welche lediglich in abgeschwächter Form vorhanden sind. Ich bin mir allerdings bewusst, dass Status ein vieldeutiger und uneinheitlich verwendeter Begriff ist.

- Zum einen beinhaltet Status „[...] die Position, die ein Individuum in einer sozialen

Struktur, d.h. in Relation zu anderen Positionen einnimmt, unabhängig von hierarchischen Aspekten.“

- Zum anderen zeigt Status die Stellung eines Individuums in einem hierarchischen Gefüge an und wird des öfteren synonym mit Ansehen, Rang oder Prestige verwendet (Hirschberg 1999: 356).

Da Status auf Bali nicht nur die Position eines Individuums relativ zu anderen Personen bedeutet, werde ich in dieser Arbeit die zweite Definition verwenden. Status ist in Bali tatsächlich mit Ansehen, Rang und Prestige verbunden. Umgekehrt muss hohes Ansehen, das ein Mensch etwa durch die Besetzung eines hohen Postens im politischen System gewinnt, nicht unbedingt bedeuten, dass er auch von hoher Geburt, also von hohem Status ist.

Linton indes differenziert Status nach etwas anderen Kriterien. Er unterscheidet zwischen zugeschriebenem (*ascribed*) und erworbenem (*achieved*) Status. Der zugeschriebene Status wird Menschen allein aufgrund der Herkunft, dem Geschlecht oder etwa dem Alter zugeordnet. Der erworbene Status hingegen wird denjenigen attestiert, welche sich Qualifikationen durch eine Eigenleistung angeeignet und sich somit einen Vorteil im Wettbewerb mit anderen verschafft haben. Dies kann bspw. durch das Absolvieren einer Ausbildung geschehen (1988: 187). Ich werde den Begriff „Status“ vor allem im ersten Sinne (*ascribed status*) verwenden, da dieser in Bali eine wichtige Rolle spielt und vor allem für diese Arbeit eine vorrangige Bedeutung hat. Spreche ich allerdings von Status im meritokratischen Sinne, so betone ich diesen Umstand explizit durch die Verwendung des Ausdrucks „erworbener Status“.

2.3 *Wangsa und warna*

Welchen Status ein Balinese im Hierarchiesystem einnimmt, ist folglich abhängig davon, in welche Abstammungsgruppe, in welche Statusgruppe (*wangsa*) er hineingeboren worden ist. Der Begriff *catur wangsa* heisst so viel wie „vier Geschlechter“ (analog zum indonesischen Wort *bangsa*, Volk, Nation). Die *wangsa* sind analog der vier Kasten in Indien benannt. Deren Mitglieder wiederum tragen Titel, die sie als Angehörige einer bestimmten Statusgruppe qualifizieren.

<i>wangsa</i>	(indische) Kaste
Brahmana	Brahmana
Satria	Ksatriya
Arya (Wesia)	Vaishya
Jaba (Sudra) ²	Sudra

² Ich verwende in dieser Arbeit in der Regel den Term *jaba* für gewöhnliche Balinesen. Lediglich bei direkten oder indirekten Zitaten bediene ich mich des Begriffs Sudra, ausserdem verwende ich diesen auch im Zusammenhang mit der indischen Kastenterminologie.

Vor allem reformfreudige Kritiker wenden heute indes ein, das Statussystem Balis sei ursprünglich nicht aufgrund der *wangsa*, sondern basierend auf dem Prinzip der Berufsausübung organisiert gewesen und habe damals *catur warna*, vier Farben, geheissen³. Wer Priester gewesen sei, hätte den Titel Brahmane getragen, die Könige Satria, die königlichen Berater Wesia und die Bauern Sudra. Im Laufe der Jahrhunderte seien die Herrschenden freilich dazu übergegangen, ihre Macht zugunsten der eigenen Nachkommen zu festigen.

Die alte indische Bezeichnung für *wangsa* sei nicht der hierarchische Status, sondern die Lebensart, die man führt. Die Eliten hätten das System korrumpiert, um ihre Privilegien zu legitimieren (Howe 2001: 80). Bis heute haben die Kritiker des *wangsa*-Systems allerdings wenig Gehör bei der Bevölkerung gefunden, da die Menschen es gewohnt sind, in *wangsa*-Kategorien zu denken.

2.4 *Soroh, dadia und kawitan*

Die *wangsa* bestimmt somit, welche Titel eine Statusgruppe verwenden darf. Sie teilt sich wiederum in verschiedene *soroh*, in Abstammungsgruppen, auf. Jede *soroh* hat einen Ursprungsort, den *kawitan*, an dem ein Tempel steht. Dort werden die gemeinsamen Vorfahren und Gründer der *soroh* verehrt (Howe 1989: 53-54).

In letzter Zeit vergrößerten viele *soroh* der *jaba* ihre Zahl, indem sie neue Gruppen rekrutierten und in den Verband integrierten, um so zu grösserem Einfluss zu kommen. Diese überregional organisierten Gruppen werden *warga* genannt. Vor allem die Pasek haben sich während der letzten Jahre zunehmend in *warga* organisiert (Howe 2002).

Das zentrale Element im Leben der Balinesen ist freilich die Familie, welche jedoch in der Regel nicht nur aus ihrem Kern besteht. Ihr können auch (in unseren Augen) entferntere Verwandte angehören, und trotz der Tatsache, dass deren Mitglieder nicht immer unmittelbar nah beieinander wohnen, bleibt das starke Zusammengehörigkeitsgefühl bestehen. Worauf gründet aber dieses Gefühl der Nähe und der gegenseitigen Verpflichtung?

Da das balinesische Verwandtschaftssystem aufgrund von Abstammungsverbänden organisiert ist, gibt es nur wenige Menschen, welche ihren Ursprungstempel, ihren *kawitan* nicht klar benennen können. Fast alle kennen ihre Wurzeln. Was es für jemanden bedeutet, seinen Ursprungsort nicht zu kennen, werde ich im nachfolgenden Kapitel mittels des Porträts über Sugiharta Kaleran wiedergeben, dessen Familie ihren *kawitan* mit Hilfe eines *balian*, eines Heilers, suchte und fand.

Während der Interviews haben mich die InformantInnen immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass der *kawitan*, der Ursprungsort, für das Leben eines einzelnen Balinesen sowie für das Schicksal der Familie wichtig ist. Die Menschen auf Bali müssen sich stets an ihre

³ <<http://www.balipost.co.id/balipostcetak/2002/10/30/op2.htm>>.

Herkunft erinnern und Beleidigungen der Ahnen sowie allgemein schlechte Taten, die durch sie oder ihre Familienmitglieder verübt werden, vermeiden (Patra 2003). Doch was ist der *kawitan* konkret? Geertz und Geertz umschreiben ihn wie folgt:

„In the place of such a linear image, the Balinese paradigm has the two related concepts of ‘origin-point,’ and ‘origin-group’ (both termed *kawitan*), which is both historical (an ultimate ancestral progenitor) and spatial (a particular temple location). One’s tie to an origin-point is by virtue of one’s father’s affiliation, but no need is felt for the specification of a genealogical line of men linking the present members to the founding ancestors, as a charter for their legitimate membership in the origin-group.“ (Geertz und Geertz 1975: 64)

Die *soroh* bildet demnach zum einen eine Abstammungsgruppe, deren Angehörige ihre Herkunft auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückführen. Zum anderen beschreibt der Begriff *kawitan* den bestimmten geografisch lokalisierbaren Ort, zu dem sich ein Mitglied einer Abstammungsgruppe zugehörig fühlt. An jenem Ort befindet sich ein Tempel, wo die Familienangehörigen ihre Ahnen verehren. Je bekannter ein Ursprungsort ist, desto höher ist auch der Rang der von ihm stammenden Personen. Daher gehen Statusbestrebungen fast immer mit der Rechtfertigung einher, den richtigen Ursprungsort noch zu suchen bzw. schon gefunden zu haben (Howe 2001: 61).

Oft, aber nicht immer formieren sich Familien eines Abstammungsverbandes auf lokaler Ebene zu einer *dadia*, welche wiederum als Untergruppe der *soroh* angesehen werden und durchaus bis zu 50 Familien in einem solchen Verband vereinigen kann. Mit der Bildung und Organisation einer *dadia* kann eine Abstammungsgruppe ihre Macht und ihren Einfluss auf lokaler Ebene erhöhen. Wie die *soroh* sich auf einen Ursprungsort, den *kawitan* bezieht, hat auch die *dadia* einen Ursprungstempel, den *pura dadia*, an dem deren Begründer verehrt wird. Deren Angehörige unterhalten intensivere Beziehungen zueinander und vertreten ihre Anliegen gegenüber anderen *dadia* im eigenen Dorf auch bestimmter. Eine *dadia* ist demzufolge nicht nur genealogisch sondern auch funktional ausgerichtet. Zieht eine Familie um, so steht es ihr frei, ihre Beziehungen mit der *dadia* ihres Herkunftsdorfes weiterhin zu pflegen und halbjährlich zu den Tempelfesten erscheinen, oder aber am neuen Wohnort eine eigene *dadia* zu begründen, sofern sie zahlenmässig dazu in der Lage ist. Vor allem Migranten, die in die Städte abgewandert sind, kehren regelmässig in ihre Dörfer zurück (Geertz und Geertz 1975: 60-64, 84).

Unabhängig davon, ob und wie die Abstammungsgruppe organisiert ist, fordern die Ahnen von deren Mitgliedern, dass sich diese um sie kümmern, dass sie sich an sie erinnern, ihnen die ihnen zustehende Ehre erweisen und das Ansehen der Abstammungsgruppe mehren. Tun die Nachkommen diesen Forderungen nicht Genüge, so kann es in der Familie zu Erfolglosigkeit im wirtschaftlichen Sinne, Streit, Krankheit oder gar Todesfällen kommen. Meine Forschung hat ergeben, dass auch heute noch oft Unregelmässigkeiten verschiedenster Art innerhalb der Familie darauf zurückgeführt werden, dass sich die Ahnen vernachlässigt fühlen oder aber gar die falschen Ahnen angebetet werden.

Wird demnach durch einen *balian* erkannt, dass eine Familie zu einem falschen *kawitan* betet, werden grosse Anstrengungen unternommen, den richtigen zu finden, wie das Beispiel Sugis im folgenden Kapitel anschaulich zeigt. Ein *salah kawitan* (falscher Abstammungsort) kann verschiedene Ursachen haben, etwa so wie im Falle von Sugis Familie ein Streit, der die Familie zu entzweien droht. Aber auch die Scham über ihre Armut lässt eine Familie zuweilen ihre Herkunft „vergessen“. Sobald es dieser aber wieder besser geht, fordern die Ahnen erneut ihren Tribut (Geertz und Geertz 1975: 78-79). Demgegenüber berichtet Howe von einer Familie, die sich ihrer niederen Herkunft schämte und einen neuen *kawitan* begründete. In der Folge häuften sich jedoch Unglücksfälle innerhalb des Abstammungsverbandes: ein Kind wurde mit Lähmungen geboren, ein älterer Mann von einem Lastwagen überfahren, zudem kam es zu Streitigkeiten, Neid sowie Geschwätz innerhalb der Abstammungsgruppe. Viele Familien kehrten in der Folge wieder zum alten *kawitan* zurück (2001: 48-49). Wie vorgehend bereits erwähnt, bestimmt die Zugehörigkeit zu einer Abstammungsgruppe die Namen und Titel, welche man auf Bali verwenden darf. Sie geben Auskunft über die Statuszugehörigkeit eines Individuums oder einer Familie.

3 Namen und Titel auf Bali

Auf den ersten Blick erscheint dem Betrachter das Titelsystem als starre und unveränderbare Gliederung, welche die balinesische Gesellschaft – in der Theorie zumindest – in vier klar voneinander trennbare Statusgruppen (oder eben auch „Kasten“ genannt) aufteilt. Deren Titel haben bis heute ihre Bedeutung auch im Alltag behalten, wie mir die meisten InformantInnen bestätigen konnten. Da das „Kastensystem“ mit der Integration Balis in den indonesischen Staat offiziell als abgeschafft deklariert wurde, scheint diese Gliederung heute nur noch symbolische Bedeutung zu haben. Doch der Schein trügt, denn entgegen der oft normativ orientierten Erklärungen, die meine GesprächspartnerInnen dazu abgegeben haben, werden oftmals Balinesen von hohem Status in der Gesellschaft nach wie vor mit grösserem Respekt behandelt als solche ohne Titel, welche ihre hohe Herkunft anzeigen. Doch das Statussystem in seiner heutigen Form ist, wie bereits erwähnt, im Wesentlichen ein Vermächtnis der ehemaligen Kolonialherren.

Vor der Machtübernahme durch die Holländer war es der König, der seinen Untertanen Titel verlieh, etwa wenn diese sich durch besondere Dienstfertigkeit oder administratives Geschick hervorgetan hatten. Der Titel war also laut den Angaben von Professor Made Titib⁴ zu jener Zeit noch enger mit dem Beruf des Titelträgers verknüpft. Heute hat sich das Titelsystem seiner Meinung nach vom Prinzip der *warna* gelöst und ist heute untrennbar mit der *wangsa*, der Abstammung verknüpft. Dieser Umstand wird denn auch von den reformfreudigen Balinesen

⁴ Professor am Institut der *Parisada Hindu Dharma Indonesia* in Denpasar und Jakarta (vgl. dazu die Fussnote auf Seite 18).

in neuerer Zeit immer wieder kritisiert. Der Status, der in vorkolonialer Zeit noch erworben werden konnte, wurde durch die Reform in zugeschriebenen Status umgewandelt.

Ebenso wie der König Titel verlieh, konnte er in Ungnade Gefallenen den Titel auch wieder entziehen und diese in die Verbannung schicken. Gerade die Nachkommen der entmachteten Untertanen „erinnern“ sich heute oft gerne an ihre eigentlich adligere Herkunft, nehmen deren Titel wieder an oder nennen ihre Kinder nach den höhergestellten Vorfahren. Diese Praktik hat in letzter Zeit vielerorts, vor allem aber in der Gegend um Tabanan, zu Zwist geführt, wie mir mehrere Informanten bestätigten. Heute allerdings fehlt eine kompetente Kontrollinstanz, welche die Titel verleihen und legitimieren bzw. entziehen kann. Die Starrheit des heutigen Statussystems ist demnach nur scheinbar. Auch heute noch offenbart es sich bei genauerer Betrachtung als dynamisch, mehr noch: als sich im Umbruch befindend.

Die Reform des Statussystems durch die ehemaligen Kolonialherren hat eine faktische Zweiteilung der balinesischen Gesellschaft hinterlassen. Diese Unterteilung in Menschen hohen Status und gewöhnliche Balinesen besteht demnach heute noch, obwohl sie neuerlich etwas von ihrer Wichtigkeit verloren hat. Die oberen drei Statusgruppen der Brahmanen, Satria und Wesia werden zusammengefasst als *triwangsa* bezeichnet, deren Mitglieder auch als *wong jero*, sozusagen die Insider (innere Menschen). Diese machen lediglich 6-10 % der Bevölkerung Balis aus (Howe 1991: 446). Alle anderen Balinesen sind *wong jaba*, Aussenseiter oder Sudra in der indischen Terminologie. Letztere sprechen meinen Erfahrungen nach von sich selbst oft als *orang biasa* (Indonesisch: gewöhnliche Menschen), da der Begriff keine negative Konnotation aufweist. Duff-Cooper berichtet überdies, dass die Sudra sich selbst oft *anak Bali* (Menschen Balis) nennen (1984: 21). Geertz und Geertz (1975) haben im Englischen die Begriffe „gentry“ bzw. „commoners“ für die beiden Kategorien verwendet, welche später auch von anderen Autoren und Autorinnen übernommen wurden. Ich werde den Begriff *jaba* oder „gewöhnliche Balinesen“ für die *wangsa* Sudra verwenden, da sie meinen Erfahrungen zufolge am meisten verwendet werden.

Doch trotz der groben Zweiteilung in Herrscher und Beherrschte lassen sich beide Kategorien weiter aufteilen und bieten Einblick in das komplexe Statussystem Balis. Im Folgenden liste ich die wichtigsten Titel und ihre jeweilige Zugehörigkeit zu einer *wangsa* auf, wobei ich die Satria- und die Wesia-Titel in eine Kategorie zusammenfasse, da jene, je nach Blickwinkel und Region, nicht immer eindeutig einer *wangsa* zugeordnet werden. Die Aufzählung kann freilich nicht als vollständig betrachtet werden, da es Titel gibt, welche lediglich in begrenzten geografischen Gebieten verwendet werden und die mir (und eventuell auch meinen InformantInnen) unbekannt sind.

3.1 Titel der Brahmanen

Bei den Titeln, welche die Brahmanen tragen, herrscht Einigkeit. Folgende wurden mir genannt:

Männer	Frauen
Ida Bagus	Ida Ayu
Ida	Ida Ayu
Ida Pedanda	Ida Pedanda Istri

Ida Bagus bzw. Ida Ayu sind die gebräuchlichen Titel für die meisten Angehörigen der Brahmanen-*wangsa*.

Ida (Männer) sowie Ida Ayu (Frauen) wird in Budakling, Karangasem verwendet. Es handelt sich hierbei um buddhistische Priester, die jedoch ins balinesische Statussystem integriert sind. Dem Titel folgt ein Geburtenfolgenname, wie sie die *jaba* verwenden. Der oder die Erstgeborene heisst somit Ida Wayan bzw. Ida Ayu Wayan, der oder die Zweitgeborene Ida (Ayu) Made.

Die Brahmanenpriester (*pedanda*) tragen den Titel Ida Pedanda (Männer) sowie Ida Pedanda Istri (Frauen). Diese sind allerdings keine echte Status- sondern Funktionstitel⁵ und somit nicht vererbbar, sondern werden durch die Priesterwürde erworben. Da sie aber von grosser Wichtigkeit sind und auch wie ein Statustitel verwendet werden, führe ich sie hier ebenfalls an.

3.2 Die Titel der Satria und Wesia

Welche Titel den Satria zugeordnet werden, und welche den Wesia angehören, darüber gibt es, zumindest für einige davon, keine klaren Angaben. Aus den von mir gesammelten Informationen geht hervor, dass es eher fragwürdig ist, ob es die Wesia heute noch gibt. Lediglich aus Sicht der Brahmanen und höheren Satria kann diese Frage eindeutig mit ja beantwortet werden. Folgende Tabelle bietet eine Übersicht über die wichtigsten Titel der Satria und Wesia:

	Männer	Frauen
eindeutig den Satria zugeordnet:	Cokorda	Cokorda Istri
	Ida I Dewa Agung	Ida I Dewa Agung Ayu
	Ida I Dewa Gede	Ida I Dewa Gede Ayu

⁵ ...oder nach geertz'scher Terminologie ein „öffentlicher Titel“ (1983: 166).

den Satria oder Wesia zugeordnet:	Anak Agung	Anak Agung Istri
	Dewa	Dewa Ayu oder Desak
	I Gusti	I Gusti Ayu
	Gusi	Gusi

Cokorda war früher ein Titel, der ausschliesslich von Königen verwendet wurde, welche ihre Herkunft auf die Herrschenden der Gelgel-Zeit⁶ zurückführen. Der Titel Ida I Dewa Agung war der Titel des formell höchsten Königs auf Bali, der in Klungkung residierte. Die Träger solcher Titel stammen alle mehr oder weniger direkt von einem Königsgeschlecht ab. Die Titel Cokorda und Anak Agung sind übrigens das Produkt der vorgängig erwähnten Statusreform durch die Holländer. Es sind freilich nicht irgendwelche willkürlich kreierte Titel, sondern gehen auf die Namen zweier Kinder des Königs Meruti zurück, welcher einst die Region um Gelgel erobert hatte (Eiseman 1990: 34). Heute wird der Titel Anak Agung und seit kurzem auch Cokorda zunehmend von solchen Menschen missbraucht, die in den Augen der Balinesen kein Recht darauf hätten, ihn anzunehmen.

Weitere Titel werden entweder den Satria oder den Wesia zugeordnet, abhängig davon, ob die *soroh* Regierungsgewalt besass oder nicht. Es handelt sich hierbei um die Titel Anak Agung, Dewa, I Gusti sowie Gusi. Welcher *wangsa* die Titel zugeordnet werden, hängt einmal davon ab, wer die Klassifikation vornimmt. Brahmanen tendieren meinen Erfahrungen zufolge dazu, I Gusti allgemein eher den Wesia zuzuordnen. Die I Gusti sowie die Gusi gehören den Arya an, welche in der Majapahit-Zeit die Berater und Minister der Könige stellten. Die von mir befragten I Gusti waren mit einer „Deklassierung“ zu Angehörigen der Wesia hingegen nicht einverstanden und machten ihre Abstammung von einem Königshaus als Argument für ihre Zugehörigkeit zu den Satria geltend. Ein Informant äusserte sich sogar dahingehend, dass es die Wesia ohnehin nur „von oben her gesehen“ gebe. Ob es allenfalls Balinesen gibt, die sich selber den Wesia zuordnen, kann ich nicht sagen. Ich habe jedenfalls niemanden kennengelernt, der sich selbst als Angehöriger der Wesia bezeichnet hätte. Die gewöhnlichen Balinesen äusserten sich zuweilen etwas ironisch darüber, dass heute niemand mehr Wesia sein wolle, und da es heute keinen König mehr gebe, der eine solche Stuserhöhung sanktionieren könnte, zählten sich alle ehemaligen Wesia heute selbstverständlich zu den Satria.

3.3 Wo sind die Wesia?

Wäre es vielleicht möglich, dass die Arya den Platz der Wesia einnehmen? Da sie früher Berater- und Ministerfunktionen ausübten, könnte man sie theoretisch als Wesia ansehen und benennen, obwohl die Berufsbezeichnung „Krieger und Händler“ aus der indischen Termino-

⁶ Gelgel liegt in der Nähe des heutigen Klungkung in Ostbali und war lange Zeit Sitz eines der wichtigsten und einflussreichsten Königshäuser Balis.

logie sicher auf die meisten nicht oder aber nur zufällig zutrifft. Laut Boon gab es sogar Könige, welche aus den Arya-Geschlechtern hervorgegangen waren (1977: 155). Die meisten Arya hatten indes verwaltende und bis zu einem gewissen Grade auch regierende Funktion. Somit scheint es schon früher eine Frage der Sichtweise gewesen zu sein, welcher *wangsa* man die Arya zuordnete. Boon führt aus, die Arya seien in vorkolonialer Zeit jeweils ihrem Beruf entsprechend entweder als den Satria oder den Wesia und zuweilen gar als den Sudra zugehörig bezeichnet worden (1977: 158).

I Gusti Raka Panji Tisna, dessen Familiengeschichte ich im nächsten Kapitel porträtiere, räumte mir gegenüber ein, er sei sich nicht im Klaren darüber, wer in Bali die Wesia sind. Er selber trage den Titel I Gusti, werde aber aufgrund seiner Zugehörigkeit zum *puri*⁷ „Anak Agung“ gerufen. Es gebe allerdings auch I Gusti, welche „Gusti“ angesprochen würden, doch ob diese sich zu den Wesia zählten, konnte auch er nicht beantworten. Offenbar wird der Begriff „Wesia“ im balinesischen Alltag kaum verwendet, im Gegensatz zu „Satria“ oder „Brahmane“. Auch Hobart, Ramseyer und Lehmann zählen die I Gusti zu den Satria oder *Arya*, führen indes weiter aus, dass auch die Gusti (ohne „I“), welche zu den Wesia gezählt werden, ihren Ursprung in einem der Begleiter Gajah Madas⁸ sehen, [und sich heute selbstverständlich zu den Satria zählen können]. Des Weiteren gibt es den AutorInnen zufolge auch I Gusti, welche brahmanischer Abstammung sind, wie I Gusti Ngurah Sidemen und I Gusti Dauh. Als die Familien Regierungsfunktion übernahmen, sah man sie als Satria und gab ihnen entsprechende Titel (1996: 77).

Gleichwohl ist nicht nur die Frage relevant, wer die Zuordnung des Titels zu einer Statusgruppe vollzieht. Diese hängt nämlich ebenso – wie im Falle der Dewa – auch davon ab, wo die entsprechenden Titelträger wohnen bzw. woher sie stammen. Ein Dewa in Klungkung, Karangasem oder Gianyar gilt eindeutig als Satria. Der regierende König in Klungkung trug bis zur Reform durch die Kolonialmacht den Titel Ida I Dewa Agung und galt als höchster Regent Balis. In Tabanan indessen ist die Situation weniger klar. Dem Titel wird laut den Angaben meiner InformantInnen in dieser Region Balis weit weniger Bedeutung zugemessen, nicht zuletzt deshalb, weil er nicht direkt mit den Königshäusern der Region in Verbindung gebracht wird. Denn die direkte Abstammung von einer Königslinie ist es, die einen Titelträger zu einem Satria macht. Die Titel werden demnach tagtäglich verwendet, aber deren Wertung durch die Balinesen erfolgt sehr unterschiedlich.

Boon hat der Frage nach dem Verbleib der Wesia auf Bali ein Kapitel seines Buchs „The Anthropological Romance of Bali“ (1977) gewidmet. Darin kritisiert er die holländischen Autoren der Kolonialzeit ihrer ungenauen Berichterstattung wegen. Jene hätten es insbesonde-

⁷ *Puri* oder, etwas tiefer in der Hierarchie *jero*, ist das balinesische Wort für Palast, dieses wird aber oft synonym für eine Abstammungsgruppe verwendet. Dasselbe gilt für das Brahmanenhaus, die *griya*.

⁸ Gajah Mada war der Minister des Königs Hayam Wuruk, unter dessen Leitung das ostjavanische Majapahit-Reich im Jahre 1343 die Insel Bali eroberte.

re unterlassen, den Ursprung der Wesia zu nennen. Boon hält ebenfalls fest, dass sie offenbar durchaus als den Satria gleichwertig behandelt wurden, wenn sie eine vergleichbare Funktion innehatten. Als Beispiel nennt er den Raja von Tabanan, welcher laut den ihm zur Verfügung stehenden Quellen ein Wesia war, aber von den Untertanen nicht minder respektvoll behandelt wurde: „A Gusti appears Satrialike to his inferiors and is regarded as almost Sudralike by his betters.“ Immer wieder sei zudem die Klassifikation „Wesia“ vollzogen worden, um ein rivalisierendes Königsgeschlecht niedriger als das eigene aussehen zu lassen (Boon 1977: 151-153).

3.4 Die Namen und Titel der Sudra/*jaba*

Die gewöhnlichen Balinesen verwenden auch heute noch grösstenteils die in Bali gebräuchlichen Geburtenfolgenamen. Ein Kind erhält einen solchen aufgrund seines Platzes in der Geschwisterreihe. Da es mehrere Geburtenfolgenamen gibt, wählt die Familie gemäss der Tradition in der Regel denjenigen, der schon in früheren Generationen in der Familie verwendet wurde, da jeder unbegründete Wechsel eines Namens Gefahr und Unglück über dessen TrägerIn bringen kann.

Folgende Geburtenfolgenamen sind mir bekannt, aufgeführt in der Reihenfolge, wie sie den Kindern normalerweise verliehen werden:

	Männer	Frauen
1.	I Wayan, I Putu, I Gede	Ni Wayan, Ni Putu, Ni Luh
2.	I Made, I Nengah, I Kadek	Ni Made, Ni Nengah, Ni Kadek
3.	I Nyoman, I Komang	Ni Nyoman, Ni Komang
4.	I Ketut	Ni Ketut

Verwendet man den vollständigen Namen, etwa beim Schreiben eines Briefes, so wird dem Geburtenfolgenamen ein I für Männer sowie ein Ni für Frauen vorangestellt. Auf den Geburtenfolgenamen schliesst der Eigename an, der individuell ist und im Gegensatz zu einem Titel nichts über die Statuszugehörigkeit des Trägers aussagt. Hat eine Familie mehr als vier Kinder, so spricht man beim fünften bspw. von einem Wayan Balik⁹, welcher aber gewöhnlich Wayan oder mit dem Eigennamen gerufen wird. Auch Statushöhere verwenden zuweilen Geburtenfolgenamen, wie z.B. Gusti Made Oka (Geertz und Geertz 1975: 128). Dies vor allem dann, wenn deren Mutter eine *jaba* ist, wie mir eine Informantin mitteilte. Der Geburtenfolgename wird dann jeweils entweder zwischen zwei Titel oder aber ans Ende des Titels gesetzt.

Nur wenige *jaba* tragen Titel, doch es gibt zwei grosse Clans, welche sich vermehrt von den

⁹ Frei übersetzt als „wieder von vorne beginnen“, „wiederkommen“.

restlichen *jaba* absondern und sich zuweilen selbst auf gleicher Stufe der *triwangsa* sehen: die Pande und Pasek. Sie stammen von den Adelsgeschlechtern aus der Vor-Majapahit-Zeit ab und mussten ihren Status bei der Eroberung durch die Herrscher aus Ostjava die Macht an letztere abgeben (Pitana 2001: 132).

3.4.1 Die Pande

Die Pande werden von Guermonprez in seinem Buch „Les pandé de Bali“ (1987) ausführlich beschrieben. Einige Familien leiten dem Autoren zufolge ihre Abstammung direkt von Brahma ab, der in Bali der Gott des Feuers ist. Andere sehen sich eher als Angehörige der Satria (Arya Pande) oder der Wesia, da sich viele in der Vergangenheit oft als Krieger verdient gemacht hatten (Guermonprez 1987: 115, 130-131). Bekannt sind die Pande allerdings vor allem durch ihr Schmiedehandwerk, welches ihnen der Legende nach direkt von Brahma beigebracht worden war (Ramseyer 2002: 61). Anders als die Pasek sind die Pande aber nicht in institutionell geprägten Organisationen formiert, doch ist ihr Zusammengehörigkeitsgefühl nicht minder stark ausgeprägt. Die Pande heiraten strikt endogam, Frauen dürfen keine Mitglieder anderer Familien heiraten, da eine solche Verbindung als unheilbringend angesehen wird. Die Frau verlöre dadurch ihren Rang und wäre von ihrer Familie und Ahnen abgeschnitten (Guermonprez 1987: 189).

Die Pande unterscheiden sich von anderen *jaba* aber auch dadurch, dass sie Brahmanenpriester für die Durchführung von Ritualen ablehnen (1987: 135). Zudem heben sie sich bei Kremationsritualen von den gewöhnlichen Balinesen ab, indem sie ihre Toten in einem mehrdachigen Sarg kremieren. Eigentlich wäre es den *jaba* verboten, einen solchen zu verwenden, doch den Pasek in Tabanan wurde dies bereits in vorkolonialer Zeit durch den Raja gestattet, da diese loyale Diener des Königs waren. Damit weisen die Pande eindeutig ein Verhalten auf, welches sie den *triwangsa* gleichstellt und welches darauf hinzielt, sich von den übrigen *jaba* zu distanzieren. Durch die Statusreform der Holländer wurden die Pande zu gewöhnlichen *jaba* degradiert und hätten sich demnach auch wie solche verhalten sollen. Da sie aber im Besitze von *prasasti*, von königlichen Dokumenten waren, welche ihnen einen Sonderstatus in der Durchführung von Ritualen einräumte, konnten die Pande ihre Privilegien erfolgreich verteidigen. Die Funktion des Pande-Priesters *mpu* wurde als der des *pedanda* vergleichbar eingestuft. Somit wurde es den Pande erlaubt, ihr eigenes heiliges Wasser zu verwenden. Ebenso stand es ihnen frei, bis zu siebenstöckige Türme für ihre Kremationen zu verwenden; ein Privileg, das sonst nur den Mitgliedern der *wangsa* Satria vorbehalten ist. Un erfüllt blieben allerdings ihre Forderungen, den *triwangsa* gleichgestellt zu werden (1987: 141-146). Dennoch tragen sie heutzutage „Pande“ als Titel, den sie ihrem Geburtsnamen voranstellen.

3.4.2 Die Pasek

Das Verhalten der Pande wird heute auch von anderen *jaba* kopiert, welche den Stolz auf ihre Abstammungslinie betonen wollen, und die dadurch nicht nur wirtschaftliche und politische Bedeutung demonstrieren, sondern auch solche in religiösen Belangen. Vor allem die Pasek sind heute gut organisiert und haben eine starke Lobby, wenn es um Reformen im religiösen Bereich geht.

Fast 60 Prozent der Balinesen gehören laut Eiseman zur Warga Pasek. Diese stammen laut eigenen Genealogien von Brahmanen ab, in einigen Versionen (wie in jener der Pande) ebenfalls von Brahma selber (1990: 35). In den 1960er Jahren begannen auch die Pasek stärker damit, ihre eigenen Priester *resi* den *pedanda* vorzuziehen. Unterstützung erhielten sie dabei von prominenter Seite: Die *Parisada Hindu Dharma Indonesia* (PHDI)¹⁰ verkündete öffentlich, alle geweihten Priester seien gleichberechtigt, ungeachtet ihres Status. Die Warga Pasek formierte sich und gewann dank ihrer guten Vernetzung allmählich an Bedeutung. Doch trotz dem öffentlichen Bekenntnis zur Gleichberechtigung seitens der PHDI zogen es viele gewöhnliche Balinesen vor, ihrem *pedanda* loyal zu bleiben. Rivalitäten zwischen Priestern und deren Anhängern führte daher immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen (Howe 2002: 121; Pitana 2001).

Die Priester der Pasek haben sich in der heutigen Zeit vor allem auf dem Gebiet der Religion und durch ihre Aneignung von rituellem Wissen einen Namen machen können und werden oft genauso geschätzt wie ein *pedanda* (Howe 2001: 66). Meine Erfahrungen, die ich in Interviews mit Vertretern der Pasek gemacht habe, decken sich im Wesentlichen mit den Schilderungen Howes: Ich habe die betreffenden Informanten dem traditionellen Statussystem gegenüber als äusserst kritisch bis hin zu militant eingestellt erlebt. Ich habe Äusserungen gehört, die Brahmanen hielten das religiöse Wissen zurück. Nicht etwa, weil dieses zu *panas*¹¹ sei, sondern vielmehr weil Brahmanen nach wie vor feudal (*piodal*) dächten und folglich die Bevölkerung in religiösen Belangen dumm zu halten trachteten. Dabei komme es durchaus vor, dass ein *pedanda* einen Priester der eigenen Gruppe, einen *resi* oder *mpu* besuche, um von ihm über Mantren, Rituale und allgemein Wissen (*sastra*) zu lernen. Einige Priester der Pasek sind überdies bis weit über ihren Wirkungskreis bekannt und beliebt geworden. Trotz ihres augenfälligen Stolzes auf ihre Abstammung verzichten die Pasek darauf, Titel zu verwenden.

¹⁰ Die Parisada Hindu Dharma Indonesia ist das staatlich anerkannte Organ, das in ganz Indonesien über die Erstellung und Einhaltung hinduistischer Richtlinien wacht. <<http://welcome.to/parisada>>.

¹¹ *Ilmu panas* bedeutet „heisses Wissen“, welches nur Menschen mit besonderen religiösen Fähigkeiten verstehen und damit umgehen können. In Bali wird den *triwangsa* – vor allem den Brahmanen – oft die Fähigkeit attestiert, solches *ilmu panas* besser bewältigen zu können als die *jaba*.

3.5 Titel, deren Statuszugehörigkeit unklar bleibt

Nicht jeder Titel kann eindeutig einer Statusgruppe zugeordnet werden. Bei einigen äusserten die von mir befragten InformantInnen ihre Unsicherheit über deren Statuszugehörigkeit. Ein Problem stellt der Name I Gede dar. Geertz bezeichnet ihn zu Unrecht als Geburtenfolgenamen für *triwangsa*-Angehörige (1983: 199). Lansing hingegen spricht von I Gede¹² als Ehrentitel (1983: 108). Es wurde mir von keiner Seite bestätigt, dass der Name bzw. Titel Gede lediglich Menschen höheren Status vorbehalten wäre. In der Tat ist I Gede einerseits ein Geburtenfolgenname, welcher jedoch vor allem von den *jaba* verwendet wird, welche in irgendeiner Form Verbindung mit den *triwangsa* zu haben scheinen. Andererseits gehört I Gede auch zu den Titeln, etwa wenn auf diesen noch ein Geburtenfolgenname folgt, also z.B. I Gede Made oder I Gede Nyoman, (analog dem Satria-Titel Anak Agung Gede)¹³. Es scheint so, als ob Geertz hier zwei Kategorien vermischt hat, oder aber der Name Gede wird heute anders verwendet als früher.

3.6 Geertz' „Ordnungen zur Personenbestimmung auf Bali“ aus heutiger Sicht

Seine in den 1950 und 1960er Jahren durchgeführte Forschungen zu den Balinesen haben Geertz (1983) dazu veranlasst, Namen und Titel in sechs Kategorien einzuteilen, aufgrund derer die Personenbestimmung auf Bali vorgenommen werden kann. Es sind dies:

1. Eigennamen
2. Namen der Geburtenfolge
3. Verwandtschaftsbezeichnungen
4. Teknonyme
5. Statustitel, gewöhnlich „Kastenbezeichnung“ genannt
6. Öffentliche Titel, eine Art Berufsbezeichnung
(1983: 143)

Im Folgenden gehe ich nun kurz auf die einzelnen Kategorien ein und vergleiche Geertz' Darstellung der Daten, wie er sie vor rund einem halben Jahrhundert erhoben hat, mit denjenigen, die sich mir präsentiert haben.

3.6.1 Eigennamen und Namen der Geburtenfolge

Geertz führt an, dass alle Balinesen zwar Eigennamen hätten, diese aber so gut wie nie verwendeten. Es sei unschicklich, die Vorfahren, aber auch die Eltern beim Eigennamen zu nen-

¹² Seine Schreibweise: „I Gde“.

¹³ Agung (Hochbalinesisch) und Gede (gewöhnliches Balinesisch) bedeuten beide „gross“ und können daher – zumindest bei Satria-Titeln – synonym verwendet werden.

nen, da jener auch „Kinder- oder kleiner Name“ heisse. Dieser gebe dem Balinesen eine „individuelle kulturelle Identität“, die sonst in Bali eine sehr untergeordnete Rolle spiele (1983: 144-145).

Heutzutage werden jedoch Eigennamen durchaus verwendet, wie ich festgestellt habe. Ob dies damit zusammenhängt, dass die Menschen auf Bali heute viel grössere individuelle Freiheiten geniessen als noch vor etwa 40-50 Jahren, lässt sich nicht abschliessend beantworten. Eine Erklärung dafür haben mir die Balinesen selbst abgegeben: Es erschwere die Kommunikation, wenn zu viele Menschen Wayan hiessen. Um Verwechslungen zu vermeiden, werden die Leute lieber „Surya“ oder „Alit“ gerufen, um zwei Beispiele zu nennen. Dazu kommt, dass in Städten wie Denpasar, wo sich diese Entwicklung am stärksten abzeichnet, in grossen Schulen Hunderte von Kindern unterrichtet werden und diese dort oft ihren Eigennamen verwenden. Doch unter Umständen ist der Vorteil einer geringeren Verwechslungsgefahr auch nur ein Vorwand. Ein Informant vermutet, die gewöhnlichen Balinesen verwendeten nunmehr ungern ihre Geburtenfolgenamen, da sie sich damit eindeutig als *jaba*, oder wie er es ausdrückte, als „Zweitklassige“ definieren. Gleichwohl sind die Geburtenfolgenamen nach wie vor oft in Gebrauch. Vor allem in ländlichen Gebieten hat sich der Gebrauch des individuellen Eigennamens noch nicht etablieren können.

3.6.2 Verwandtschaftsbezeichnungen

Das balinesische Verwandtschaftssystem gehört laut Geertz zum Hawaii-Typus und folgt dem Generationenprinzip: Geschwister, Halbgeschwister und patrilaterale Parallelcousins bilden eine Gruppe; Onkel und Tanten seien den Müttern und Vätern gleichgestellt. Die Anrede „Vater“ oder „Bruder“ würde indes fast nie verwendet. Ein Kind rede die Eltern mit einem Teknonym, Statusgruppennamen oder einem öffentlichen Titel an (1983: 148-150).

Heutzutage ist es für gewöhnliche Balinesen allerdings üblich, ihre Eltern *bapa* und *meme* zu nennen, Angehörige der *triwangsa* verwenden die Terme *aji* und *biang* (Howe 1995: 6). Ältere Geschwister werden *beli* (Bruder) und *mbok* (Schwester) angesprochen, wie ich aus eigener Erfahrung weiss. Die jüngeren Geschwister werden mit *adi* bezeichnet.

3.6.3 Teknonyme

„Teknonymy occurs systematically among most casteless people and in a modified form, among high castes, where the appropriate caste term for 'father' or 'mother' is substituted for the personal name without, however, including the name of the child, as is done among casteless people.“ (Bateson und Mead 1942: 259)

Teknonyme sind Anredeformen, die den Angesprochenen als Vater, Mutter, Gross- bzw. Urgrossvater bezeichnen. Heisst die Person bspw. Ni Wayan Loh, so heisst deren Vater Pan Loh, ihr Grossvater Kak Loh und ihr Urgrossvater Kumpi Loh (Geertz und Geertz 1975: 87). Geertz betont, dass Teknonyme den Wert der Kinder hervorheben. Es kommt darauf an, dass

die Gemeinschaft kontinuierlich reproduziert wird, die *soroh* und die *dadia* fortgesetzt werden. Dabei spielt es keine Rolle, wieviele Kinder ein Ehepaar hat, dennoch bleiben Ehemann und Ehefrau aus kultureller Sicht selbst Kinder, bis sie heiraten (1983: 147-156).

Während Boon aufgrund seiner Forschungen in den 1970er Jahren anführt, die Teknonyme würden in ländlichen Gebieten noch immer verwendet (1977: 116), habe ich diesen Eindruck durch meine Forschungen nicht bestätigen können. Die Verwendung von Teknonymen wird als altmodisch belächelt und als ans moderne Leben unangepasst betrachtet. Die Registrierung des eigenen Namens durch die indonesische Bürokratie scheint auch ein Umdenken in den Köpfen der Balinesen ausgelöst zu haben. Einen Namen zu ändern ist zwar durchaus möglich, das Prozedere wird aber als eher umständlich und (in diesem Falle) als die Mühe nicht wert beschrieben.

3.6.4 Status- und öffentliche Titel

Bei den vorgängig von mir beschriebenen und aufgelisteten Titeln handelt es sich um die Statustitel. Geertz führt an, die Titel gaukelten auf den ersten Blick eine klare Statusleiter vor, die Rangordnung und die Bedeutung der einzelnen Titel könne sich jedoch je nach Ort oder befragte Person widersprechen. Die Statustitel statteten die Träger nicht mit Privilegien aus, doch ihr Prestige wachse damit: „Der Titel eines Menschen zeigt weder seinen Reichtum noch seine Macht oder gar seinen moralischen Ruf, sondern vielmehr seine spirituelle Anlage an.“ (1983: 160)

Eine Sichtweise, die sich nicht mit derjenigen der von mir befragten InformantInnen deckt – auch nicht den konservativsten unter ihnen: das Tragen eines Titels verpflichtet einen dazu, sich moralisch tadellos zu verhalten. Ein Brahmane, der ein Verbrechen begeht, tut in den Augen der heutigen Balinesen Schlimmeres, als ein gewöhnlicher *jaba*, da gerade er wissen sollte, was ein guter Lebenswandel ist und was nicht! Ohne Zweifel sind sich auch meine InformantInnen bewusst, dass das Idealbild, das sie vom Verhalten eines Titelträgers erwarten, nicht immer der Realität entspricht, doch dies entbindet jene nicht von ihrer moralischen Verpflichtung.

Als eine Art Berufsbezeichnung charakterisiert Geertz die öffentlichen Titel. Als Beispiele für solche Titel nennt er folgende: *Klian* (Chef, Ältester), *Perbekel*, *Pekaseh*, *Pemangku*, *Anak Agung*, *Jakorda* [sic!], *Dewa Agung* sowie, *Pedanda* (1983: 167). Die ersten vier sowie der letzte sind (bzw. waren) eindeutig Berufsbezeichnungen, welche alle entweder mit dem *adat Bali* oder mit der balinesischen und später der indonesischen Bürokratie zusammenhängen. *Anak Agung*, *Cokorda* und *Dewa Agung* waren Königstitel und zählen (zumindest aus heutiger Sicht) eindeutig zu den Statustiteln. Deren Träger besitzen keinen direkten, funktionellen Einfluss mehr, sondern die Titel signalisieren, dass der Träger zu einem Satria-Geschlecht zählt. Andere wie *perbekel* oder *punggawa* heißen heute, entsprechend dem indonesischen nationalen System, *kepala desa* (Dorfvorsteher) und *kepala camat* (Distriktvorsteher).

Geertz' Text über die Ordnungen zur Personenbestimmung auf Bali zeichnet ein Bild der Gesellschaft, welches heutzutage wohl nicht mehr in dieser Form vorgefunden werden kann. Einige von ihm gebildeten Kategorien sind heute sogar weitgehend verschwunden, so etwa die Teknonyme und zu einem Teil auch die öffentlichen Titel. Letztere werden heute durch moderne ersetzt oder ergänzt und stehen für den erworbenen Status: Doktoren- oder Professorentitel etwa, sowie Manager, Geschäftsleiter etc. Andere Kategorien wie die Eigennamen oder die Verwandtschaftsterme haben offensichtlich an Bedeutung gewonnen. Was demnach in etwa konstant geblieben ist, sind die Geburtenfolgenamen und die Statustitel. Beide werden heute nach wie vor verwendet, da sie auch in der Gegenwart ihre Bedeutung nicht verloren haben. Denn noch immer ist den Balinesen Status wichtig:

„What matters to a man – or to a woman – is public repute: the social deference it brings, the sumptuary rights it confers, the self-esteem it engenders, the cultural assertion it makes possible. Who one is – or, as the Balinese put it, where one ‚sits‘ – is what counts; and who one is, notable or nonentity, or where one sits, high or low, ‚inside‘ or ‚outside,‘ is most succinctly indexed by title.“ (Geertz und Geertz 1975: 163)

Zwar wird immer noch zwischen vererbten und erworbenen Titeln unterschieden, doch gibt es auch viele Momente im balinesischen Leben, in denen sozialer Status überhaupt keine Rolle spielt. Im täglichen, dörflichen Leben ist der Umgang zwischen Angehörigen verschiedener Statusgruppen ungezwungen (Geertz und Geertz 1975: 7, 20-21). Dazu kommt noch, dass nicht in allen Regionen Balis dem Status die gleiche Wichtigkeit beigemessen wird. Während in Süd- und Ostbali der Status im täglichen Leben durchaus eine Rolle spielt, sind die Statusunterschiede in Nord- und Westbali nur von marginaler Bedeutung. Im folgenden Kapitel schildere ich die Familiengeschichte zweier Balinesen und gebe ihre Äusserungen betreffend des Statussystems aus ihrer individuellen Sicht wieder. Obwohl beide aus adligen Familien stammen, unterscheiden sich ihre Ansichten und Erlebnisse, die sie mit dem balinesischen Statussystem verbinden, beträchtlich.

4 Porträts zweier Balinesen

In den letzten zwei Kapiteln habe ich vor allem die theoretischen Grundlagen und Klassifikationen darzustellen versucht, auf denen das balinesische Statussystem beruht. Oftmals zeigt es sich jedoch, dass die reine Beschreibung der Theorie die Praxis nur unvollständig bzw. gar nicht erfassen kann. Situationen, welche einen Bruch mit bestehenden Regeln darstellen, werden in der Praxis oft umgedeutet und somit mit der Theorie in Übereinstimmung gebracht (Bourdieu 1976: 86; Steiner 2001: 22). Dazu kommt noch, dass im *adat Bali* das Prinzip des *desa-kala-patra* existiert, welches den Gemeinschaften nicht nur das Recht verleiht, sich vom Nachbarn zu unterscheiden, sondern die Variation sogar als positiv und der balinesischen Kul-

tur förderlich wertschätzt.¹⁴

Die beiden Porträtierten, Panji und Sugi, sind somit zwei zugleich typische und untypische Balinesen. Untypisch, weil einiges in ihrem Leben sich wesentlich von demjenigen einer Durchschnittsperson auf Bali unterscheidet. So sind sie beide *triwangsa*, Mitglieder einer noch immer privilegierten Minderheit, und beide hatten die Möglichkeit, sich mit ihrer eigenen Kultur kritisch zu befassen, sie sozusagen von aussen zu betrachten. Typisch sind sie deshalb, weil eben gerade die Variation, das Anderssein in ihrem Leben den Grundlagen des balinesischen Denkens entspricht und im Gegensatz zum westlichen Denken keine Bedrohung des Prinzips, sondern eine Neuinterpretation desselben darstellt (Bourdieu 1976: 86).

In diesem Kapitel berichte ich zunächst über den familiären Hintergrund der beiden, über ihre Herkunft, ihre Familiengeschichte. Weiter gebe ich ihre Haltung zum balinesischen Statussystem und zur Verwendung ihrer Namen und Titel wider. Ich möchte hier noch einmal betonen, dass es sich dabei natürlich um eine Sichtweise handelt, die persönlich ist und dazu dienen soll, das Selbstverständnis zweier Balinesen und deren Einbettung ins Statussystem darzustellen.

Darauffolgend werde ich erörtern, inwieweit denn das Tragen eines Titels einem heute noch Vorteile verschafft, etwa in Bereichen der Wirtschaft, der Politik oder bei einer Beamtenlaufbahn. Als Grundlage dafür dienen die Aussagen meiner beiden Hauptinformanten einerseits, unterstützt und ergänzt durch solche anderer GesprächspartnerInnen andererseits. Des Weiteren vergleiche ich die von mir erhobenen Daten mit Werken neueren Datums von anderen AutorInnen.

Die Namen der Porträtierten sind unverändert, da ich die Erlaubnis zu deren Verwendung von den Informanten erhalten habe. Diese haben zudem Kenntnis über den Inhalt ihrer Porträts. Die wörtlichen Zitate stammen aus mitgeschnittenen Interviews, sind z.T. gekürzt und gestrafft, wurden aber den Informanten noch einmal vorgelegt und durch diese autorisiert.

Beide Porträtierten stammen ihren Angaben zufolge aus der Statusgruppe der Satria. Beide haben jedoch durchaus unterschiedliche Lebensgeschichten und sehen ihre Gesellschaft aus verschiedenen Blickwinkel. Der erste trägt seinen Titel ohne Bedenken, jedoch auch ohne übertriebenen Stolz. Der zweite verwendet indes keinen Titel und würde auch keinen annehmen wollen. Beide sind gebildet und – was sich für meine Forschung als vorteilhaft erwiesen hat – sind es gewohnt, über sich und ihre Kultur zu sprechen und diese in jeder Beziehung auch kritisch zu beleuchten.¹⁵

¹⁴ <http://www.baliaga.com/indonesia/warga/warga_desapakraman.html>.

¹⁵ Sie waren zudem Mitautoren des Sammelbandes „Bali: Leben in zwei Welten“, der das Leben der Balinesen von heute aus Sicht der Balinesen selber widerspiegelt (Panji Tisna 2001a; Panji Tisna 2001b; Lanus 2001).

4.1 I Gusti Raka Panji Tisna

In seinen offiziellen Dokumenten steht geschrieben, dass I Gusti Raka Panji Tisna am 29. September 1965 in Marga, Tabanan das Licht der Welt erblickt hatte. Er selbst nimmt allerdings an, dass er bereits ein Jahr früher geboren wurde, denn der 29. September 1964 passt genau zu seinem *oton*¹⁶. Die Verschiebung kommt daher, dass es in den 1960er Jahren auf Bali noch keine Geburtsurkunden gab, jene wurden erst später aufgrund der Erinnerung der Verwandten erstellt. Bis zum Alter von zwölf Jahren lebte Panji in Marga und ging dort in die Primarschule (SD¹⁷). Danach besuchte er die SMP in Denpasar, die SMA schliesslich in Bandung (Java) und Denpasar.

Als Panji durch ein Stipendium die Chance bekam, ein Studium in Amerika zu absolvieren, nahm er die Gelegenheit wahr. Er legte sein Internationales Bakkalaureat am Armand Hammer United World College (Montezuma, New Mexico) ab, seinen BA erlangte er am Colorado College (Colorado Springs, Colorado). Danach wurde ihm ein weiteres Stipendium angeboten, und Panji studierte Umweltwissenschaften an der Griffith University in Queensland, Australien, wo er den Master of Environmental Education erwarb.

4.1.1 Panjis Familie

Panji hat einen Bruder und vier Schwestern. Überdies lebt noch seine Parallelcousine im gleichen Haus, welche zwar aus Sicht der „Blutsverwandtschaft“ nicht direkt zur Familie gehört, aber vom Aspekt der Wohnverhältnisse her als ein Teil derselben betrachtet werden kann. Die Familie ist väterlicherseits verwandt mit dem Puri Marga, mütterlicherseits¹⁸ überdies mit dem Königsgeschlecht in Singaraja, Buleleng. Daher hat Panji auch seinen Namen erhalten.

Während des 19. Jhs. war Buleleng Schauplatz eines königlichen Familienzweiges grösseren Ausmasses. Viele Angehörige des *puri* flohen damals, einige wurden auch getötet. Manche entkamen gemäss Panjis Schilderung auch nach Marga, wo sie sich den Schutz des dortigen Königshauses erbaten. So auch die Vorfahren Panjis mütterlicherseits: Ihm ist überliefert, dass eine Mutter mit ihrem Sohn und ihrer Tochter nach Marga floh, der Sohn siedelte sich in Peraan an, die Tochter heiratete einen Angehörigen des Puri Marga. Aus dieser Ehe ging dann Panjis Grossvater hervor, welcher wiederum von der Familie seiner Ehefrau erbeten (Indonesisch: *diminta*) und adoptiert wurde. In dessen Haus befindet sich denn heute auch ein *kris*¹⁹,

¹⁶ Der Geburtstag im balinesischen Kalender, welcher die Eigenschaften einer Person voraussagt.

¹⁷ Die SD (*Sekolah Dasar*) ist die Primarschule, welche sechs Jahre dauert. Je drei weitere Jahre dauern die SMP (*Sekolah Menengah Pertama*) und darauffolgend die SMA (*Sekolah Menengah Atas*). Die Namen der Schulstufen wurden in letzteren beiden Fällen mehrmals umbenannt, doch die alten Begriffe sind in der Umgangssprache immer noch am geläufigsten.

¹⁸ Mit „mütterlicherseits“ meint Panji nicht seine eigene Mutter, die eine *jaba* ist, sondern die Mutter seines Grossvaters.

¹⁹ In der Regel besitzen nur Angehörige höheren Status einen *kris*, da er ein Symbol der Macht ist

der als untrügliches Zeichen dafür gilt, dass die Familie tatsächlich Verbindungen zur Königsfamilie von Singaraja hat.

Es ist folglich für Panji nicht immer ganz eindeutig, welcher *kawitan* für ihn massgeblich ist. In der Theorie wäre die Frage seiner Herkunft freilich klar: Da die väterliche Linie die des Puri Marga ist, wäre Panji ein Mitglied derselben. Doch weil die Abstammung urgrossmütterlicherseits auf ein einflussreiches Geschlecht zurückgeht, ist ihr Einfluss auf Panji und seine Familie nicht zu vernachlässigen. Allein die Tatsache, dass Panji seinen Namen nach dieser Seite der Familie erhielt, spricht schon dafür. Die balinesische Gesellschaft ist zwar unverkennbar patrilinear organisiert, doch spielt die Linie der Mutter oft eine nicht unwesentliche Rolle, wie ich auch aus anderen Interviews erfahren habe.²⁰ Für Panji bedeutet dies, dass er beide *kawitan* als seine Abstammungsorte betrachtet und in beiden Familientempeln betet, sowohl in Marga wie auch im Tempel des Puri Anyar in Singaraja.

4.1.2 Fehlendes Statusbewusstsein in der Kindheit

Als Kind war es Panji indes nicht bewusst, dass seine Familie im balinesischen Statussystem eine hohe Position einnimmt. Er wusste zwar, dass sie entfernt mit dem *puri* verwandt war, aber nicht, dass es eine „Blutsverwandtschaft“ ist. Er fühlte damals eine grosse Distanz zum *puri* und empfand, dass die Königsfamilie auf ihn und seine Familie „hinabschauten“. Den Grund dafür sieht Panji darin, dass sich der *puri* höher fühlte und sich von seinen Verwandten abgrenzen wollte. Er war Angehöriger des *jero gede*, der nicht nur mächtiger, sondern in den 1970er-Jahren auch noch wohlhabender war, als die umliegenden Familien, und dessen Mitglieder grosse Landstücke gehörten. In der Tat ging Panji laut eigenen Angaben in früherer Zeit nur selten zum *puri*, obwohl sich dieser gleich neben dem *jero* seiner Familie befindet. Panji schätzte sich und seine Familie zu jener Zeit als arm ein, zumindest im ökonomischen Sinne.

Erst später, als der heranwachsende Panji anfang, Fragen über seine Herkunft zu stellen, erfuhr er, dass sein Urgrossvater in Marga ein direkter Nachkomme des Königs war. Ebenso kann Panji aufgrund seiner Bildung heute mit mehr Selbstvertrauen den Angehörigen der Königsfamilie gegenüber treten. Das Studium im Ausland und die dadurch geknüpften Kontakte verhindern es aus seiner Sicht, dass diese ihn weiterhin geringschätzen.

4.1.3 Gusti als Titel, Anak Agung als Anrede

In Marga trägt lediglich der König, nicht aber seine Familie den Titel Anak Agung, diese verwendet Gusti. So trägt denn auch Panji den vollständigen Namen und Titel I Gusti Raka

(Geertz 1980: 124).

²⁰ In der heutigen Zeit ist es den Balinesen erlaubt, auch im Tempel der Mutter zu beten, was allerdings auf die Zugehörigkeit zu einer *soroh* keinen Einfluss hat. Ebenso beten die Ehefrauen oftmals auch nach ihrer Heirat weiterhin im Tempel der Familie ihrer Eltern.

Panji Tisna. Tatsächlich nennt ihn aber niemand Gusti, sondern er wird immer als Anak Agung angesprochen: entweder mit Anak Agung Aji oder Agung Bagus. Sobald dem Gegenüber klar ist, dass die anzusprechende Person einem *puri* angehört, wird auch die geläufige Anredeform Anak Agung oder kurz Gung verwendet:

„Die Leute nennen mich nie I Gusti. Das ist seltsam: ich kenne jemanden hier, der ein Anak Agung von Karangasem ist, auch er nennt mich Gung. Vielleicht ist es nur ein Gefühl, vielleicht auch, weil seine Frau, eine Sudra, mich Gung nennt.“

Trotz der für die Balinesen klaren Unterscheidung zwischen einem Gusti, der auch so gerufen wird und den Gusti, die Anak Agung genannt werden, gibt es für Panji keinen Grund, seinen Titel der Anrede anzupassen. Er führt aus, dass er zwar sehr wohl das Recht dazu hätte und nicht sehr darum kämpfen müsste. Gleichwohl kommt eine Namensänderung für ihn oder jemanden aus seiner Familie nicht in Frage, weil dies eben als Erniedrigung der Vorfahren bezeichnet werden könnte: Ändert man den eigenen Titel in einen statushöheren, so hebt man sich damit über seine Vorfahren. Ein Verhalten, welches für einen Balinesen höchst ungebührlich, ja sogar gefährlich sein kann, da die Ahnen solches Fehlverhalten bestrafen können.

In den meisten Fällen geschieht eine Namensänderung jedoch aufgrund von Krankheiten oder Unglücksfällen, welche eine Familie vermuten lassen, dass sie zum falschen *kawitan* beten. Es kann in der Folge durchaus vorkommen, dass der *kawitan*, den der Familie als ihr eigentlicher Ursprungsort bedeutet wird, einer von anderem, meist höherem Status ist. Dies wird damit begründet, dass Mitglieder einer *soroh* fliehen mussten und folglich ihre wahre Herkunft durch einen unbedeutenderen Titel verschleierten. Findet demnach eine Familie ihren *kawitan*, der ihren Status in der Tat erhöht, so bekommt die Angelegenheit vor allem dann grössere Bedeutung, wenn die Familie nicht nur im neuen *kawitan* betet, sondern auch ihre Namen gemäss der neuen Abstammungsgruppe wählen will.

Panji, der einige Vorfälle aus dem näheren Umfeld kennt, führt aus, es sei schon seltsam, wenn ein gewöhnlicher Gede auf einmal Gusti genannt werden wolle – mit all den Konsequenzen, die die Namensänderung auch im sprachlichen Bereich mit sich bringe. Er beobachtet in solchen Fällen, dass die Menschen meist über den Ehrgeiz der Betroffenen spotten. Kaum jemand nennt laut Panji einen Gede nach 25 oder 30 Jahren plötzlich Gusti. Zudem scheint es ihm fraglich, ob denn auch immer ein falscher *kawitan* für die Krankheits- und Unglücksfälle in einer Familie als Begründung plausibel sind. Oftmals werde die Realität erst durch diesen Glauben an eine höhere Abstammung geformt, so vermutet er.

Panji räumt ein, dass es für ihn in seiner ohnehin schon privilegierte Position natürlich ein Leichtes sei, ein solches Verhalten zu kritisieren und zu hinterfragen. Dennoch ist er überzeugt, dass er auch aus einem anderen Blickwinkel die gleiche Entscheidung, nämlich seinen Namen nicht zu ändern, treffen würde. An einem anderen *kawitan* zu beten und sich diesem zugehörig fühlen, ist kein Problem und wird in der Bevölkerung auch gut aufgenommen. Wenn sich allerdings die Neuorientierung einer Abstammungsgruppe hin zu einem höheren *kawitan* aber auch in Statusbestreben äussert, sind die Reaktionen der Bevölkerung zuweilen

heftig und stossen auf Unverständnis. Weshalb sollte sich I Gusti Raka Panji Tisna seinen Titel also erhöhen und sich Anak Agung nennen wollen, wenn er ja bereits so angesprochen wird?

Somit befindet er sich zweifellos in einer komfortablen Lage, zumindest aus Sicht des traditionellen Statussystems. Die Genügsamkeit, die er dabei zeigt, ist meines Erachtens durchaus echt. Dennoch ist die Formel „ich könnte zwar, will aber nicht“ eine oft und gerne verwendete Rechtfertigung und Bestätigung des eigenen Status und schützt auch vor einer Unterwanderung und Entwertung des symbolischen Kapitals, das der traditionelle Status darstellt. Die Aussage, dass er zwar ein Anak Agung werden könnte, aber dies nicht wolle, macht ihn vermutlich in den Augen vieler Balinesen glaubhafter, denn er wirkt somit bescheidener. Daher verwundert es auch nicht, dass er zwar einräumt, das balinesische Titelsystem mute zwar einen Aussenstehenden etwas seltsam an, aber dennoch sehe er keinen klaren Handlungs- oder Reformbedarf auf institutioneller Ebene.

Ein ganz anderes Bild auf das Statussystem ergibt sich hingegen aus der Sichtweise des zweiten Informanten, Sugiharta Kaleran. Er lebt heute in Denpasar, stammt aber ursprünglich aus Nordbali, wo das Statussystem schon seit längerer Zeit keine grosse Bedeutung mehr für das Zusammenleben der balinesischen Bevölkerung hat. Er bekundet grössere Mühe damit, sich in das stärker hierarchisierte System Südbalis einzuordnen.

4.2 I Nyoman Gede Sugiharta, alias Sugi B. Lanus, alias Sugiharta Kaleran

Sugiharta Kaleran, kurz Sugi genannt, wurde im Jahre 1972 in Seririt, *kabupaten*²¹ Buleleng, Nordbali geboren. Er verbrachte seine Primarschulzeit im Dorf Banjarasem, *banjar*²² Kalanganyar. Die SMP besuchte er in Seririt, dem nächstgrösseren Ort, die SMA schliesslich in Singaraja, der Hauptstadt des *kabupaten* Buleleng. Er studierte an der Universität Udayana in Denpasar balinesische Geschichte und Literatur, schrieb für das Magazin „Tempo“ und engagierte sich als Direktor einer Stiftung zur AIDS-Prävention. Zurzeit arbeitet er hauptberuflich für die ADKASI, die *Asosiasi DPRD kabupaten Seluruh Indonesia*, welche im Zusammenhang mit den Dezentralisierungsbestrebungen entstanden ist und die Anliegen der *kabupaten* (der Distrikte) vertritt.

4.2.1 Sugis Vorfahren

Das Schicksal von Sugis Familie ist bis heute weitgehend im Dunklen geblieben. Irgendein politisch motivierter Streit muss die Abstammungsgruppe (*soroh*) entzweit haben. Dieser

²¹ Jede indonesische Provinz ist in zahlreiche *kabupaten* unterteilt, welche sich wiederum in *kecamatan* aufteilen.

²² Wohnviertel, mehrere *banjar* ergeben ein *desa*, ein Dorf.

Zwist war offenbar derart tiefgreifend, dass sich Sugis Urgrossvater (*kumpi*) dazu entschloss, die Herkunft der Familie zu verschleiern und damit die Vorfahren sowie deren Zwist vergessen zu machen. Diesen Vorgang nennen die Balinesen *nyulubang wangsa*, welcher als letzte Rettung zu Hilfe gezogen wird, wenn einer Familie ein über Generationen hinweg dauernder Streit droht. Es wird in einem solchen Fall vorgezogen, die Gefahren und Schwierigkeiten auf sich zu nehmen, welche die Balinesen durch den Verlust ihrer Familiengeschichte und damit auch ihrer Identität erwartet. Lediglich eines der vier Kinder des *kumpi* wusste über die Familiengeschichte Bescheid, ein Heiler, der allerdings früh verstarb.

Sugis *kumpi* trug lediglich den Namen Geloh, jedoch keinen Geburtenfolgenamen, welchen die gewöhnlichen Balinesen fast immer verwenden. Sein Grossvater hingegen, welcher Kaler hiess, wurde von seinen Freunden Wayan genannt. Als er Vater wurde, sprachen ihn die Leute mit dem Teknonym Pan Ratih an²³.

Auseinandergebrochen ist die *soroh* erst zu Lebzeiten Kalers, der noch grossen Groll gegenüber anderen Familienmitgliedern verspürte. Sie trennte sich in der Folge von dem Teil der Familie, mit der sie zerstritten war. Deren Oberhaupt wurde *punggawa*²⁴ und muss die Familie Kalers (und somit Sugis) einmal aufgesucht haben, als dieser noch ein Kind war, wie Sugi aus der Überlieferung durch Kaler selbst erfahren hat. Die Reaktion Gelohs auf das Kommen des *punggawa* muss laut des Berichts von Kaler äusserst heftig gewesen sein. Geloh wollte offenbar den *punggawa* nicht mehr kennen und stellte ihn als Rüpel dar, der Anstand und Gesetze nicht kenne. Geloh selbst sprach nie über den Zwist innerhalb der Familie, gleichwohl wurde Kaler anvertraut, der *punggawa* sei in der Tat ein Parallelcousin Gelohs. Sugi seinerseits vermutet, dass Kaler durchaus über die Ursache des Streits Bescheid wusste, aber dennoch diese nicht bekanntgeben wollte.

Kaler war von klein auf immer wieder krank, wurde von einer Schlange gebissen oder sonst vom Pech verfolgt. Die Zeichen mehrten sich für die Familienangehörigen, dass die Ahnen auf diese Weise auf eine unzureichende Ehrerweisung aufmerksam machen wollten. Daher war es für die Familie vonnöten, nach dem *kawitan*, also dem Ort ihres Ahnentempels zu forschen. Im Prinzip weiss jede Familie, wo ihr *kawitan* ist, doch aufgrund der Vielzahl an Wirren, Kriegen, oder Fluchten, welche während der vergangenen Jahrhunderte stattgefunden haben, kann es durchaus vorkommen, dass eine Familie ihren *kawitan* nicht mehr kennt. Menschen mit einem unbekanntem Ursprungsort werden Opfer von Unfällen oder Krankheiten, betreiben erfolglos Geschäfte oder haben anderweitige Schwierigkeiten. Im Falle Kalers schien die Situation darauf hinzudeuten, dass er im falschen Tempel betete: es wurde ihm bedeutet, sein *kawitan* befände sich in Badung in Südbali. Die Leute forderten ihn auf, nach

²³ Zu jener Zeit änderten die Balinesen während ihres Lebens mehrmals ihre Namen. Mit der Integration Balis in den indonesischen Nationalstaat und der Registrierung des Namens auf einer Identitätskarte endete diese Tradition allerdings (vgl. dazu den Abschnitt „Teknonyme“, auf Seite 20).

²⁴ Analog zum *kepala camat* auf der Ebene des *dinas*, des nationalen Verwaltungssystems, wird im *adat*-System der den Dörfern übergeordnete Leiter *punggawa* genannt.

seinem Ahnentempel zu suchen. Dies ist oft ein langer Prozess, während dessen man die Hilfe eines *balian* oder *dukun*²⁵ benötigt. Nicht selten ist die Suche erst nach einigen Misserfolgen und Besuchen mehrerer *balian* erfolgreich:

„Das geht so: Man geht zu einem *dukun* und fragt: ‚Wo ist unser *kawitan*?‘ – ‚Oh, der ist dort!‘ Dann geht man dort beten, aber vielleicht wird wieder jemand krank: ‚Weshalb denn? Jetzt habe ich doch dort gebetet?‘ Man besucht erneut einen *dukun*: ‚Nein, nicht da, sondern dort!‘ Das ist nicht wie in der Genetik: da gibt es ein Laboratorium, einen Test, danach weiss man, woher man stammt. Aber in Bali geht das nicht so, sondern durch einen *dukun*, einen *balian*. Es ist der *balian*, der deine Gene kennt! Wenn man einen anderen *balian* fragt, sieht es wieder anders aus!“

Kaler suchte also einen *balian* auf, welcher ihm seinen *kawitan* nennen konnte: Puri Tegeh Kuri in Badung. Tatsächlich verfehlte die Suche nach dem Ursprungsort die Wirkung nicht: Nachdem er begonnen hatte, im neu gefundenen Ahnentempel zu beten, nahm Kalers Pechsträhne ein Ende, und seine Familie gewann an Wohlstand und Bildung.

„Bei unserer Familie bestehen keine Zweifel, denn wir besitzen einen *kris*, in unserem Haus. Ausserdem hatten wir immer schon ein Gefühl, eine Verbindung, über die Träume, dass es der richtige Ort ist. Wenn ich träume, sehe ich meinen Grossvater im *pura*²⁶ dort. Die ganze Familie träumt, er sei dort, an jenem *kawitan*. Das ist sehr esoterisch. Nur wir wissen es.“

Der *pura kawitan* Tegeh Kuri ist allerdings kein *sanggah*, ein Ahnentempel der *jaba*, sondern ein *mrajan agung*, einer der Satria. Damit war der Beweis erbracht, was die Familie bereits geahnt hatte: ihre *soroh* ist ein Königsgeschlecht, die Arya Tegeh Kuri.

Obwohl die Familie Sugis schon seit Kalers Zeiten im Pura Tegeh Kuri betet, hat sie erst vor kurzer Zeit die Mauer zwischen den zwei Teilen der Familie durchbrochen, die ihre Vorfahren errichtet hatten. Die Familien trafen sich im Tempel und stellten fest, dass sie zur selben Grossfamilie gehören. Doch die Urenkel der zerstrittenen *kumpi* sind einander nicht mehr nah: „Der gleiche *kawitan* bedeutet: Familie, und damit hat es sich.“ Sugi und die Angehörigen seiner Familie in Buleleng haben zwar keine Schwierigkeiten mit der wieder vereinten Familie in Badung, doch emotionale Bindungen gibt es abgesehen von einer Ausnahme (noch) nicht.

Die Tatsache, dass Sugis Familie weiterhin vor allem im bisherigen Tempel in Kalanganyar betet, lässt Sugi vermuten, dass die Beziehungen auch in Zukunft kaum enger werden. Mit einer Person hat Sugi freilich engeren Kontakt, welche aber mehr auf persönlicher Sympathie denn auf Familienzugehörigkeit beruht. Mit Gusti Ayu Laksmi geht Sugi öfter in den Tempel beten. So scheint es, dass sich die Taktik der Vorfahren bewährt hat, die Herkunft und damit die Ursache des Streits zu verdunkeln, denn von den offenbar starken negativen Gefühlen der anderen Familie gegenüber ist heute nichts übriggeblieben. Doch die Verschleierung der Familiengeschichte und des Abstammungsortes barg für Sugi noch weitere Schwierigkeiten.

²⁵ *Balian* sowie *dukun* sind beides Bezeichnungen für einen traditionellen balinesischen Heiler.

²⁶ Balinesisch für „Tempel“.

4.2.2 Identitätskrise und Namenssuche

Den *kawitan* zu kennen ist für eine Abstammungsgruppe von höchster Wichtigkeit, denn dieser beeinflusst nicht nur die religiösen Handlungen, sondern auch wesentlich das Alltagsleben eines Balinesen. Er bestimmt den Status, den eine *soroh* für sich beanspruchen kann und damit indirekt die Verhaltensregeln, welche im zwischenmenschlichen Kontakt einzuhalten sind. Er legt die Namen und Titel fest, die verwendet werden dürfen oder müssen, und die Sprache, die im täglichen Umgang mit den Mitmenschen dem jeweiligen Gegenüber angepasst wird. Der *kawitan* ist es, der die Identität der Balinesen formt, denn ist der Abstammungsort und damit die Familiengeschichte unbekannt, so haben die *soroh* und deren Angehörige Schwierigkeiten sich zu definieren und im Statussystem Balis zu positionieren.

Sugi bekam bei seiner Geburt den Namen I Nyoman Gede Sugiharta. Obwohl der Name auf einen Angehörigen der *jaba* hindeutet, wurde er in der „Kultur der Arya“ grossgezogen, wie er sagt. Während in Buleleng den Titeln und allgemein dem Status eher eine geringe Bedeutung zugemessen wird, sind in Südbali die Herkunft und der Status nach wie vor wichtig, und die Titel werden immer noch mit Stolz verwendet. Sugi berichtet, er habe sich schon längere Zeit nicht wohl gefühlt mit seinem Namen, spirituell habe er nicht zu ihm gepasst. „In Bali gibt es den Begriff *kebatang aden*, das heisst, der Name wird zu einer Last für den Geist. Man muss also einen Teil des Namens streichen oder hinzufügen, damit er ausgeglichener wird.“ Dazu kam, dass sein Name mit dem Umzug nach Denpasar und dem Studium in balinesischer Geschichte und Sprache an Bedeutung gewann. Seiner Meinung nach war die neue Umgebung und deren Umgang mit Status der Hauptgrund, dass er seinen Namen und damit seine Identität zu hinterfragen begann. Wenn er als Journalist tätig war, verwendete Sugi zunächst das Pseudonym Sugi B. Lanus (Lanus ist der Name seines Vaters). Damit wollte er einerseits der Gefahr einer Verwechslung zuvorkommen, denn es gibt viele Balinesen mit Namen Sugiharta. Andererseits versuchte er auch der Schubladisierung zu entgehen, welche der *jaba*-Name Nyoman mit sich zieht. Er wollte als Journalist, als Person wahrgenommen werden, nicht als Balinese und schon gar nicht als *jaba*.

Doch so ganz schien auch dieser Name nicht zu ihm zu passen. Daher suchte er in Buleleng in seinem Heimatort Kalanganyar das Zwiegespräch mit seinen Vorfahren:

„Für mich ist das so: Ich glaube, ich kann mit meinem Vorfahr sprechen. Nein: ich weiss es! Wenn ich manchmal verwirrt bin über meine Situation, spreche ich mit meinen Vorfahren. Sie sind in meinem Körper, weil ich genetisch von ihnen abstamme. [...] Ich wollte zurückkehren, denn ich trug diese Frage schon jahrelang in mir. Ich kehrte also zurück und glaube, dass mein *kumpi* kam und sagte: ‚Damit du nicht verwirrt bist, damit dein Geist, deine Gedanken und dein Körper stabil sein können, füge den Namen Kaleran, Kaler hinzu!‘ Ich weiss bestimmt, dass mein *kumpi* zu mir gesprochen hat, jener Geloh. Weil er die Geschichte vor uns zugedeckt hat, ist er es, der über unsere Vorfahren am meisten weiss. Er baute den Familientempel im kleinen *banjar* [Kalanganyar], er weiss über die Rituale und Geschichte Bescheid. [...] Mein *kumpi* gab

mir diesen Namen. Jetzt stimme ich zu: ja, das ist mein Name! Auch wenn in der *KTP*²⁷ etwas anderes steht.“

Da es in Indonesien relativ einfach ist, den Namen in der Identitätskarte zu ändern, hat sich Sugi bereits dazu entschlossen, seinen Namen auch offiziell anzugleichen. Viele tun dies, so erzählt er, weil ihr Kind krank ist oder sonstige Probleme bestehen. Will man also offiziell den Namen ändern, muss das erst dem Gerichtsbüro (*kantor pengadilan*) gemeldet werden. Laut Sugi muss die offizielle Namensänderung allerdings an einem nach dem balinesischen Kalender günstigen Tag durchgeführt werden.

Auf rituelle Art hat Sugi den Namen indessen bereits geändert: Seine Eltern, welchen ihm den (unpassenden) Namen gegeben haben, sind es, die diesen ändern können. Sie gingen im Haustempel, im *mrajan* beten und teilten somit den Vorfahren mit, einer ihrer Abkömmlinge werde von nun an Sugiharta Kaleran genannt. Damit war die Namensänderung bereits vollzogen, denn es sind die *kumpi*, die das Schicksal einer Familie, einer Abstammungsgruppe wesentlich beeinflussen. Dementsprechend hängt der Erfolg der Namensänderung von deren Zustimmung durch die Ahnen ab.

Die Schwierigkeiten Sugis, seinen Namen zu akzeptieren und die Suche nach spiritueller Balance sind bezeichnend für seinen Lebenslauf, nicht zuletzt auch deshalb, weil er nun als Nordbalinese in Südbali lebt:

„Ich denke fast jeden Tag darüber nach. Es ist nicht wie Shakespeare sagte: ‚Was ist die Bedeutung eines Namens? Ein Name ist nicht wichtig!‘ Das gilt nicht auf Bali: ein Name ist deine Identität, wie du dich dem Publikum präsentierst.“

4.2.3 Die Kultur der Arya Tegeh Kuri und ihre Beziehung zu Status und Titeln

Viele Adlige in Nordbali legen wenig oder gar keinen Wert darauf, ihren Statusunterschied zu demonstrieren oder gar auszunutzen, nicht zuletzt auch, weil dies bei der Bevölkerung nicht gut ankäme. Im Gegenteil: unverblühtes Zelebrieren des Statusunterschiedes und die Annahme von Titeln, die ohne guten Grund verwendet werden, stossen in Buleleng viel stärker auf Ablehnung, Spott oder gar Sanktionen seitens der Mitmenschen als andernorts auf Bali. Daher verwenden viele Adlige keine Titel wie *Gusti* oder *Anak Agung*, sondern die herkömmlichen Geburtenfolge- sowie einen persönlichen Namen, wie eben beispielsweise I Nyoman Gede Sugiharta. Dies könnte laut Sugi auch daher kommen, dass in Nordbali schon sehr früh Einflüsse von aussen aufgenommen wurden, einerseits durch den in Nordbali stärker vertretenen Islam, andererseits auch durch die Handelsbeziehungen und somit durch den Kontakt mit neuem, fremdem Gedankengut.

Sugi bezeichnet die Arya eindeutig als der *wangsa Satria* zugehörig. Wie aber unterscheidet

²⁷ *Kartu Tanda Penduduk*, die indonesische Identitätskarte.

sich die Lebensweise der Balinesen höheren Status von denjenigen der *jaba*? Sugi sieht den Unterschied vor allem darin, dass die Kinder schon von klein auf in der „Kultur der Arya“ grossgezogen werden:

„Schon als ich klein war, fragte ich oft: ‚Wir sind doch Arya, nicht?‘ – ‚Ja, wir sind Arya!‘ Das hat mich stolz gemacht!“

Vor allem die Höflichkeit, die in gewöhnlichen nordbalinesischen Familien einen vergleichsweise nicht allzu grossen Stellenwert hat, wird in den Arya-Familien gepflegt. Sugi lernte demnach nicht bloss, stolz auf seine Herkunft zu sein, sondern er sprach und spricht mit seinen Eltern und generell mit älteren Leuten Hochbalinesisch, was viele Leute aus Buleleng nur rudimentär oder aber überhaupt nicht können. Trotz des scheinbaren Understatements sind sich die *triwangsa* Nordbali ihrer Herkunft durchaus bewusst. Sugi beschreibt dies als Vermächtnis der balinesischen Kultur:

„Das ist Kultur. Das sage ich den Leuten immer: das ist Arya-Kultur. [...] Die Geschichte sagt: ‚Du bist Chef.‘ Schon von klein auf. Dann auch: ‚Du musst Gutes tun für die Gesellschaft. Du musst lernen, die Leute zu organisieren.‘ Ich wusste, dass unser Vorfahr ein Adliger war.“

„Arya-Kultur“ bedeutet also für Sugi, sich seiner Herkunft bewusst zu sein und einen höheren moralischen Kodex zu befolgen. Höflich zu sein und Hochbalinesisch zu sprechen, gehören ebenfalls zu den Umgangsformen, die eine adlige Herkunft verlangen, obwohl diese in Buleleng weniger streng dem Status zufolge als vielmehr dem Alter oder der Position gemäss verwendet werden. Als unwichtig stuft Sugis Familie indes den Titel ein. Ihre Herkunft würde es ihnen erlauben, zumindest den Titel *Gusti* (Mann) oder *Gusti Ayu* (Frau) zu tragen. Sein Vater heisst Mangku Gede Lanus, seine Mutter Ketut Tajun Arsini stammt aus der Arya Kepakisan und dürfte den Titel *Desak* tragen. Doch die Verwendung eines solchen brächte der Familie wohl mehr Nach- denn Vorteile und hätte unangenehme Reaktionen seitens der Bevölkerung zur Folge.

Im Gegensatz zu Südbali gibt es in Buleleng also in der Regel keinen sozialen Vorteil, wenn man einen Titel verwendet. Weicht man von diesem Prinzip ab, so muss man einen guten Grund (wie etwa folgenden) dafür vorweisen können: Zu Kalers Zeiten wollte ein Mitglied der *soroh* eine *Gusti Ayu* von Petemon (nahe Seririt, Buleleng) heiraten. Doch dies wurde ihnen von Seiten der Familie der zukünftigen Frau verweigert, mit der Begründung, dass der Ehemann wegen seines niedrigeren Status der Frau nicht würdig sei. Allein schon das Wagnis, um Erlaubnis zu fragen, hätte der Familie eine Busse eingebracht. Doch sie besass ein königliches Dokument aus vorkolonialer Zeit, einen *prasasti*, welcher ihre hohe Abstammung bezeugte. Erst nachdem sich der zukünftige Ehemann dazu entschlossen hatte, den Titel *Gusti* zu verwenden, den zu tragen er ja das Recht hatte, wurde die Ehe dann auch offiziell mit Erlaubnis der Familie der Frau geschlossen.

Dennoch wird der Verzicht auf Titel in Sugis *soroh* als Tradition angesehen, und der oben beschriebene Fall würde heute laut Sugi wohl auch nicht mehr eintreten. Einige benachbarten Familien in Kalanganyar, welche der Arya Ularan angehören, haben allerdings begonnen, ihre

Kinder Ngurah zu nennen, weil einige Mitglieder derselben kränklich waren und die Familie anfang, sich Sorgen zu machen. Die Wahl des Titels Ngurah anstelle von Gusti ist laut Sugi typisch für nordbalinesische Familien: Die Angehörigen der Arya Ularan behaupten nämlich, Ngurah sei tiefer als Gusti und beabsichtigen damit, ihre lauterer Absichten, nämlich die der Friedensfindung für die Familie zu unterstreichen. Dieses Understatement soll obenerwähnte unangenehmen Reaktionen seitens der Mitmenschen zuvorkommen; würden sie den Titel Gusti verwenden, so könnten sie schnell einmal als eitel gelten. Die Suche nach dem *kawitan* durch Sugis Grossvater Kaler hatte ebenfalls das Ziel, der Familie Gesundheit und Ausgeglichenheit zu verschaffen. Doch Kaler wurde lediglich dazu aufgefordert, seinen *leluhur*²⁸ zu finden, jedoch nicht, einen Titel zu verwenden. Da in Sugis *soroh* seit Kaler Fälle von häufig auftretenden Krankheiten nicht mehr vorgekommen sind und keine Hinweise, Ermahnungen oder besonders bedeutende Bedürfnisse bestehen, einen Titel zu benutzen, bleibt es für die Familie beim Alten.

Die Frage, ob man ein Anrecht auf einen Titel hat, und ob man diesen auch verwendet, beschäftigt die Balinesen erst in neuerer Zeit. Früher allerdings war die Verwendung eines Titels in Sugis *soroh* kein Thema. Laut Sugis Aussage legte vor der Ankunft der Holländer niemand Wert darauf, einen Titel zu tragen, auch jene nicht, welche zur Familie des *punggawa* gehörten. Doch die Teilung der balinesischen Gesellschaft in eine Ober- und Unterschicht durch die Kolonialmacht veranlasste letztere, sich ihres Ursprungs zu besinnen und mittels alter Familiendokumente den Beweis für ihre königliche Abstammung zu erbringen. Seither verwendet die Familie des *punggawa* den Titel I Gusti Ngurah (für einen Mann) oder I Gusti Ayu (für eine Frau). Sugis Vorfahren verwendeten den Titel weiterhin nicht.

Wird Sugi gefragt, wie er heisse, so gibt er den Namen Sugi oder Sugiharta an. Nicht alle fragen dann weiter, welcher *wangsa* er angehöre, doch ist dies der Fall, so antwortet er, er sei Arya, doch er verwende keinen Titel²⁹. Laut Sugi gehört dies zum Prozess seiner Identitätsfindung, keine balinesischen Namen zu verwenden und sich ganz bewusst der traditionellen Stratifikation zu entziehen:

„Für mich ist die Suche nach meiner Identität jetzt beendet. Mit beendet meine ich, dass ich nicht weiter frage. Es quälen mich keine Fragen mehr über Identität, bzw. ob ich einen Titel benutzen solle oder nicht. Ich habe mich entschieden, keinen balinesischen Namen wie Nyoman zu verwenden.“

²⁸ *Leluhur* wird synonym zu *kawitan* verwendet.

²⁹ Ist der neue Bekannte ein *jaba*, so macht es Sugi nichts aus, wenn er von diesem Nyoman genannt wird, da sich in einer solchen Beziehung kein Statusgefälle manifestiert, welches Sugi zum Nachteil gereicht. Gehört das Gegenüber allerdings der *triwangsa* an, so verbittet er es sich, Nyoman genannt zu werden.

4.2.4 Sugis Erfahrungen mit seinem Status in Südbali

Als Sugi nach Denpasar umzog, um sein Studium zu beginnen, wurde er sich bewusst, welchen grossen Einfluss das Statussystem dort noch immer hat. Menschen von hohem Status werden noch immer besser behandelt, *alus*³⁰ angesprochen, ohne dass sie etwas dafür tun müssten. Obwohl Sugi betont, das Statussystem Balis sei nicht durch und durch ungerecht, sieht er darin dennoch einen Schwachpunkt. Wenn nämlich ein Adliger die Kultur des Regierens nicht verinnerlicht hat, bleibt seine Herkunft und allenfalls sein Titel ohne Funktion:

„Es gibt viele Leute, die stolz auf ihre Herkunft sind, ohne dass sie etwas erreicht haben. Stell dir vor, ein Satria arbeitet an der Tankstelle oder ist *tukang parkir*³¹. Das gibt es sehr selten. [...] Viele aus den *puri* wollen keine einfache Arbeit annehmen. Das wird zur Falle für die Familie. [...] Das ist die Schwäche, eine kulturelle Sünde. Wenn man vom *leluhur* Regent ist, aber nicht regieren kann, wenn man ein Anak Agung oder Gusti ist und nicht weiss, wie man Leute führt oder organisiert, weshalb hat man denn einen solchen *leluhur*?“

In Denpasar erlebte er, wie etwa seine Freunde aus Buleleng sich auf einmal Anak Agung nannten, während diese ihren Titel in Nordbali nie verwendet hatten. „Dort geniessen sie ihren Anak Agung oder ihren Gusti sehr!“ Zudem gab es Studenten, die Ratu genannt wurden, weil sie den Brahmanen angehörten, sich ansonsten aber nicht von dem Rest der Studierenden unterschieden. Sugi hatte grosse Mühe, diese Tatsache zu akzeptieren. Ihm wurde mitgeteilt, so sei die Regel, schon in der Schule bringe man dies den Kindern bei. Doch Sugi war dies zuwider, so sehr, dass er ins Auge fasste, von Denpasar wieder wegzuziehen: „Das ist eine politische Maschinerie, um Macht zu gewinnen. Ich vertraue nicht darauf. Ich denke immer, wenn ich ein guter Mensch werde, habe ich es nicht nötig, einen Titel zu tragen.“ Seine Eltern lehrten ihn einen anderen Verhaltenskodex als den, welcher in Südbali gebräuchlich ist. Für ihn ist es selbstverständlich, zu älteren Personen – unabhängig von deren Status – höflich und zuvorkommend zu sein. Gleichaltrige höheren Status, die überdies noch Mitstudierende Sugis waren, wollte Sugi nicht wie Höhergestellte ansprechen, da sie die Kriterien dafür aus seiner Sicht nicht erfüllten.

Doch die Zugehörigkeit zu höherem Status ändert nicht nur das Verhalten des Gegenübers, wenn es um Titel oder Sprache geht. Sie kann auch von Vorteil sein, wenn z.B. ein Sponsor gesucht wird. Ein Proposal eines der *triwangsa* Zugehörigen hat generell grössere Chancen, Gehör zu finden, da der Titel bereits Vertrauen erweckt. Sugi hat in seiner Studienzeit gelernt, solche Mechanismen notgedrungen zu akzeptieren und sogar zu nutzen:

„Als ich noch Student in *Sastra Bali* war und ein Proposal machte für ein Fundraising oder ähnliches, dann wählte ich jeweils einen Anak Agung oder Cokorda als Koordinator, dessen Name dann zuoberst auf dem Paper stand: ‚Gung, mach du das, Gung!‘ oder: ‚Du, Cok!‘ Das funktio-

³⁰ *Alus* bedeutet unter anderem höflich, förmlich (vgl. Kapitel zu den Sprachniveaus ab Seite 46).

³¹ Der *tukang parkir* weist Autos in die Parkplätze ein, hat demnach eine niedrigere soziale Position.

niert! Dann ist es einfach zu den *puri* zu gehen oder zur Regierung, um Geld zu sammeln.“

Vor allem in Denpasar, wo die soziale Kontrolle durch die Mitmenschen geringer ist, streben viele Balinesen danach, ihren sozialen Status zu verbessern, etwa indem sie sich neue Namen oder ihren Kindern schon bei der Geburt einen Titel geben, der nicht ihrem angestammten Platz im balinesischen Statussystem entspricht. In Sugis Bekanntenkreis gibt es einen Mann, der sich Anak Agung nennt, obwohl er eigentlich ein *jaba* ist. Sein Vater, ein Gede, gab ihm bei der Geburt den Namen Gusti. Der Sohn änderte ihn erneut in Anak Agung. Auf ihre Umgebung hingegen wirkt es dennoch seltsam, wenn ein Anak Agung einen Vater mit gewöhnlichem Namen und Herkunft hat.

Überdies betont Sugi, dass eine solche Praxis der Namensgebung für einen Balinesen gefährlich sein kann, da eben der Name zusammen mit der Abstammungslinie, der *wangsa*, die zentrale Quelle der Identitätsbildung ist. Trägt ein Balinese einen falschen Namen, so kann dieser eine Identitätskrise auslösen oder ihn gar wahnsinnig (*buduh*) machen. Sugi betont denn auch, dass seine Suche nach einem neuen Namen und einer Identität nichts mit dem Verhalten seines Bekannten gemeinsam habe, doch die Reorganisation des balinesischen Statussystems durch die Holländer habe das Streben nach höherem Status eher verstärkt denn verschwinden lassen:

„Um zwischen den vielen Gusti zu unterscheiden, wurde Anak Agung geschaffen. Weil es heute bereits viele Anak Agung gibt, steigt es wieder auf zu Cokorda. Es gibt heute viele neue Cokorda. Deshalb heisst es in unserer Familie: ‚Ach was soll’s, wir sind Arya als *wangsa*, das genügt, aber einen Titel brauchen wir nicht.‘ Denn wir wissen ja, dass der Raja Ketut Ngulesir – Ketut hiess er! – auch ein Adliger war. Doch später gab es einen Wechsel, dem Ketut wurde ein Gusti hinzugefügt. Jetzt ist es schon Anak Agung, wozu denn das?“

Trotz seiner Abneigung gegenüber Statusdünkel sieht Sugi keinen Grund, die in den Augen vieler Balinesen unrechtmässige Aneignung von Titeln zu verbieten oder zu verurteilen. Seiner Meinung nach steht es jedem frei, den Namen Anak Agung anzunehmen, wenn er durch seine Namensänderung Frieden finden kann. Er bezweifelt lediglich den Nutzen eines solchen Unterfangens. Dies mag vielleicht zunächst verwundern, da Sugi sich, vor allem im Gegensatz zu Panji, doch recht kritisch zum Statussystem Balis äussert. Dennoch gehört es für ihn zu der modernen balinesischen Welt, dass ein jeder Mensch seinen Namen und den seiner Kinder frei wählen kann.

Es ist unübersehbar, dass Bali während der letzten Jahre eine regelrechte „Titelinflation“ erlebte (Howe 2001: 33). Aus meiner Sicht beginnt genau diese Titelinflation eben dieses Statussystem zu unterwandern, indem die Titel die betreffende Person nun nicht mehr ohne jeden Zweifel zu einer Angehörigen der oberen Statusschichten macht. Sugi folgt diesem Trend, vermutlich ohne es zu wissen oder zu wollen, da er die Arya als Satria bezeichnet, obwohl die Arya der alten Klassifikation zufolge unter den Satria eingestuft wurden.

Auffällig ist, dass sowohl Panji wie auch Sugi eine eher kritische Haltung gegenüber Statusstreben einnehmen, dass sie aber beide keine Möglichkeit oder Notwendigkeit sehen, dieses

zu unterbinden oder gar das Statussystem zu verändern und reformieren. Diese Einstellung ist meiner Meinung nach weit verbreitet in Bali. Es bleibt abzuwarten, welche Auswirkungen die Titelinflation für den Balinesen in Zukunft haben mag. Denn ein Statustitel hat, entgegen den Behauptungen vieler Balinesen, durchaus noch einen Einfluss auf das Alltagsleben in Bali.

5 Bedeutung der Titel und ihr Nutzen im balinesischen Alltag

Noch während der Kolonialzeit war es der König, der die wichtigsten Wirtschaftszweige kontrollierte, die politischen Ämter vergab und Recht sprach. Er war das absolute Machtzentrum, an dem man als einfacher Balinese nicht vorbeikam (Schulte Nordholt 1986: 20). Ein Informant, selbst Abkömmling eines der wichtigsten Königsgeschlechter Balis, räumte mir gegenüber ein, seine Vorfahren bzw. deren Konkurrenten seien mitunter wenig zimperlich mit ihren Untertanen umgegangen. So sei es durchaus vorgekommen, dass Stammhalter von aussterbenden Familien ermordet wurden, damit das nunmehr herrenlose Land vom König legitim in Besitz genommen werden konnte (vgl. dazu Hobart, Ramseyer und Leemann 1996: 90).

Die Titel wurden vom König verliehen und stimmten in vorkolonialen Zeiten aus Sicht der heutigen Balinesen im Wesentlichen mit den beruflichen Funktionen überein. Sie statteten die Titelträger durchaus auch mit materiellen Privilegien aus. Seit dem Ende der Kolonialherrschaft wurde das Statussystem zwar von der indonesischen Nationalherrschaft als ungerecht gebrandmarkt und für abgeschafft erklärt. Die Tatsache, dass die Titel aber nach wie vor eine grosse Bedeutung im balinesischen Alltag besitzen, wirft die Frage auf, inwiefern sich die bekanntermassen immer noch gebräuchlichen Statustitel in den Bereichen Wirtschaft und Politik auswirken und welche Vorteile sie einem Titelträger bringen können.

Die meisten der von mir interviewten Personen sind der Meinung, dass die Statustitel den Balinesen heute im alltäglichen Leben keine besonderen Privilegien mehr verschaffen. Viele sehen Status und Macht als zwei voneinander getrennte Bereiche, die sich nur wenig und eher zufällig überlappen. Eine Informantin (aus der *wangsa* der Brahmanen) äusserte sich dahingehend, dass das nationale System Indonesiens die alten Privilegien der oberen Statusschichten abgeschafft hatte. Ist ein Brahmane heute von Beruf Bauer, dann gilt er auch als solcher und darf sich nicht Priester nennen, obwohl sein Name *Ida Bagus* bleibt und er ein potentieller Kandidat ist, ein *pedanda* zu werden. Hat ein *jaba* etwa ein Amt inne, so wird er genauso geehrt wie ein *Satria* oder Brahmane. Gemäss ihren Angaben orientiert sich der Umgang in der Bevölkerung nunmehr in geringem Masse am zugeschriebenen Status. Dort tritt er vor allem bei der Wahl des Sprachniveaus zutage.

Tatsächlich wird oben geschilderte Entwicklung von offizieller indonesischer Seite unterstützt. Fortschritt wird mittels Bildung und Orientierung auf die indonesische Nation als posi-

tiv bewertet, während die Aufrechterhaltung des traditionellen Statussystem als feudal und nicht mehr zeitgemäss deklassiert wird (Boon 1977: 116; Howe 1995: 33).

5.1 Bildung und Reichtum als erstrebenswertestes Ziel

Weder die Holländer noch die balinesischen Könige vor ihnen legten Wert darauf, dass den einfachen Balinesen die Möglichkeit einer schulischen Bildung gegeben wurde. So blieb diese bis zur Integration Balis in den indonesischen Staat den Angehörigen der *triwangsa* vorbehalten. Erst das indonesische Bildungssystem ermöglichte auch den gewöhnlichen Balinesen den Zugang zu Bildung und die Aussicht auf eine Karriere in der Wirtschaft oder aber eine Laufbahn als Beamter oder Politiker (Warren 1993: 272-273).

Die von mir befragten InformantInnen bestätigten ausnahmslos, dass heute vor allem eine gute Ausbildung als Schlüssel zum Erfolg betrachtet wird. Dies hat einen beträchtlichen Einfluss auf das Zusammenleben der Balinesen. Während früher vor allem gebildete Balinesen statushöherer Abstammung eine gute Ausbildung geniessen konnten und beispielsweise eine Universität besuchten, ist dies heute nicht mehr allein ein Privileg der *triwangsa*. Dies hat ohne Zweifel dazu beigetragen, das Selbstbewusstsein der gewöhnlichen Balinesen zu stärken.

Vor allem Panji hat sich in dieser Beziehung positiv über seine Ausbildung und die beruflichen Chancen geäussert, die er durch diese erhalten hat. Obwohl er aus einer Satriafamilie stammt, betrachtete sich Panji selbst als arm, da seiner Familie weitaus geringere finanzielle Mittel zur Verfügung standen als etwa dem benachbarten *puri*. Er betont aber, dass er heute mit einem anderen Selbstbild den Angehörigen des *puri* gegenüber treten kann, da er eine gute Ausbildung genossen und mehr Kontakte mit gebildeten und einflussreichen Menschen geknüpft hat, als die Königsfamilie besitzt.

Vergleichbare Aussagen in ähnlich prägnanter Form habe ich immer wieder auch von Angehörigen der *jaba* gehört. Der Zugang zu einer egalitären Ausbildung, bei der es nicht darauf ankommt, welcher *wangsa* man angehört, schafft bei den gewöhnlichen Balinesen sicherlich ein gestärktes Selbstvertrauen; diese zeigen denn auch zuweilen eine kaum versteckte Häme gegenüber den heute zum Teil verarmten, ungebildeten Satria- und Brahmanenfamilien.

Allerdings hat auch das indonesische Bildungssystem nicht bewirken können, dass jeder Balinese den gleichen Zugang zu einer guten Ausbildung hat. Lediglich die Primarschule ist für fast alle Balinesen finanziell tragbar. Vor allem in ländlichen Gegenden im Osten Balis gibt es immer noch viele Kinder, die lediglich sechs Jahre zur Schule gehen. Viele bedauerten sehr, dass es ihnen mangels finanzieller Mittel verwehrt geblieben ist, länger zur Schule zu gehen und eine profundere Ausbildung zu geniessen.

Laut Professor Made Titib vom Institut der *Parisada Hindu Dharma Indonesia* haben es dadurch konservative Kräfte in ländlichen Gebieten leichter, das traditionelle Statussystem und

in Verbindung damit auch wirtschaftliche und politische Privilegien aufrechtzuerhalten, während sich in den Städten bereits ein Wandel vollzogen hat. Heute wird bei der Suche nach einem Angestellten nicht mehr gefragt, welcher Statusgruppe er angehört, sondern man beurteilt die Menschen nach ihren Fähigkeiten. Wenn ein *jaba* auf seinem Gebiet versiert ist, dann ist er umworben. Wieviel er verdient ist ebenfalls nicht mehr durch seinen Statustitel bestimmt, sondern durch sein Können. Des Weiteren führt Professor Titib aus, dass auch auf Bali dem globalen Trend zufolge die Menschen vermehrt nach materiellem Reichtum suchen, anstelle eines „fantastischen Namens“ ohne die Hoffnung auf einen materiellen Nutzen durch diesen. Es gibt heutzutage *jaba*, welche weit reicher sind als die meisten *triwangsa*-Familien.

Die Beziehungen zwischen den *triwangsa* und den gewöhnlichen Balinesen werden dadurch aber nicht enger, sondern vielmehr demokratischer, wie Panji feststellt. Die Entwicklung hat vor allem für die *jaba* die positiven Konsequenzen, dass sie durch die Bildung, zu der sie zu Zeiten der Kolonialherrschaft nur sehr beschränkten Zugang hatten, oftmals gleich lange Spiesse im ökonomischen Wettkampf haben oder gar die *triwangsa* durch ihren Erfolg übertrumpfen. Die gewöhnlichen Balinesen sind heutzutage nicht mehr zwingend auf die Gunst der *puri* angewiesen, ganz im Gegensatz zu früher.

5.2 Landbesitz und verarmter Adel

Im Rahmen der Interviews bestätigten alle von mir befragten Personen, dass Land heute nicht mehr mehrheitlich im Besitz von Satria-Familien ist, sondern dass die Landbesitzer aus allen Statusgruppen kommen. Noch immer sind es freilich die Brahmanen, die tendenziell eher wenig Land besitzen.

Während der Landreform, welche in den 1960er Jahren stattfand, wurden die Reichtümer der *puri* neu verteilt (*Tanah Redis von Redistribusi*). Viele zuvor noch reiche *puri* verloren den grössten Teil ihres Wohlstands. Es gibt zwar tatsächlich noch Satria-Familien, welche ihren Besitz bis ins heutige Zeitalter halten konnten, doch sie sind mittlerweile in der Minderheit, viele *puri* sind inzwischen verarmt.

Derweil sich einige Satria mir gegenüber beklagten, man habe ihnen ihren Besitz genommen, und dass der Reisanbau vielen zu mühsam werde, sehen die gewöhnlichen Balinesen die heutige Situation der Satria als Folge ihres Statusdenkens. Viele Angehörige höheren Status (auch Brahmanen) seien durch ihre Herkunft nicht gewillt, schlechter bezahlte und weniger prestigeträchtige Arbeiten zu verrichten. Einige bezeichneten die *triwangsa* manchmal sogar als faul und dem neuen wirtschaftlichen Wettbewerb nicht gewachsen, da sie nie gelernt hätten, um Erfolg zu kämpfen. Daher scheinen es Angehörige höheren Status zuweilen vorzuziehen, nichts zu arbeiten. Aus ihrer Sicht ist es somit unmöglich, mit ihrem Titel und ihrer Herkunft z.B. als Träger in einem Hotel oder als Angestellte an einer Tankstelle zu arbeiten. Ähnliches berichtet Howe aus dem Dorf, in welchem er seine Feldforschung durchgeführt hat. Tagsüber sei es fast ausgestorben, da viele der Bewohner in guten Positionen ausserhalb des

Dorfes arbeiteten. Zurück bleiben arbeitslose Jugendliche höheren Status mit geringer Ausbildung, welche dem Gambling frönten (2001: 15).

Was verwundert, ist, dass die Eltern dieser jungen Männer oft wenig oder nichts unternehmen, um ihre unrühmliche Situation zu ändern. Mir ist ein Fall eines Sohnes königlicher Abstammung bekannt, der trotz des Erfolgs und Einflusses seines Vaters nicht in der Lage war, eine Ausbildung abzuschliessen. Somit war er auch nicht fähig und gewillt, in dessen Fussstapfen zu treten. Solche Fälle werden gerne von den *jaba* angeführt, um darzustellen, wie das Statussystem in der heutigen Zeit seine Berechtigung weitgehend verloren habe, und dass Reformen auch im traditionellen Bereiche der balinesischen Gesellschaft vonnöten seien.

Dieser Ruf nach Reformen, der immer wieder durch die balinesischen Medien geht, kommt nicht von ungefähr³². Zwar besteht kein Zweifel, dass die gewöhnlichen Balinesen heute wesentlich bessere berufliche Chancen haben als früher. Wenn ein *jaba* mit Universitätsabschluss sich bspw. um eine führende Position in einem Unternehmen bewirbt und als Konkurrenten nur ungebildete Satria oder Brahmanen hat, so hat er von letzteren kaum etwas zu befürchten.

5.3 Bessere Chancen oder gleiche Chancen?

Heisst dies nun aber, dass die *jaba* im Wettbewerb mit den *triwangsa* wirklich gleich lange Spiesse haben? Obwohl die meisten Aussagen von Balinesen mir gegenüber zunächst darauf hindeuten, dass dem so ist, scheinen die *triwangsa* dennoch im direkten Konkurrenzkampf und vor allem bei Führungspositionen noch immer bessere Chancen aufzuweisen, einen Posten zu erhalten, um den sie sich bemühen. Howe legt dar, dass viele *triwangsa* auch heute noch in wirtschaftlich führenden Positionen sitzen und die *jaba* ihnen Ehre erweisen müssen, um ihrerseits ihre Arbeitsstellen nicht zu gefährden. Gleichwohl sind die Trennlinien heute nicht mehr so klar gezogen, da des Öfteren auch *jaba* Führungspositionen einnehmen und diesen gegenüber dann ebensolcher Respekt gezeigt wird (2001: 79).

Ich habe verschiedentlich InformantInnen mit der Aussage Howes konfrontiert. Auf Nachfrage räumten sie ein, ein *triwangsa* habe es vermutlich leichter, eine Arbeit mit Führungsfunktion zu finden. Vor allem den Satria wird auch heute noch immer attestiert, dafür geboren und erzogen worden zu sein, Menschen zu führen und zu organisieren, wie dies Sugi so anschaulich schildert.

Eigentlich hat das traditionelle Statussystem nichts mit der Tatsache zu tun, Fähigkeiten zu besitzen und bspw. ein guter Manager zu sein. Panji hat mir jedoch von einem seiner Geschäftsfreunde erzählt, einem chinesischen Balinesen notabene. Jener unterscheidet durchaus zwischen Adligen und Gewöhnlichen, etwa dann, wenn es um die Besetzung eines Postens in

³² <<http://www.balipost.co.id/balipostcetak/2002/10/30/op1.htm>>.

einer hohen Position geht, denn dort gebe es sehr wohl eine Differenz zwischen einem Anak Agung und einem Wayan. Der Titel verleihe der Person mehr Autorität über die Angestellten, und somit sei es für den Vorgesetzten einfacher, zu befehlen oder die Untergebenen anzutreiben. Daher versuche jener Geschäftsmann jeweils, Bewerber einzustellen, welche sich in hohen Positionen befinden, wie Anak Agung oder Ida Bagus. Dies jedoch, wie Panji betont, lediglich bei gleicher Qualifikation eines *jaba* und eines *triwangsa*. Die Statuszugehörigkeit allein reicht nicht aus, angesehene und gutbezahlte Stellen zu besetzen.

Vergleicht man Panjis Aussage mit der Sugis, welcher klar feststellt, dass die Adligen bereits in der „Arya-Kultur“ grossgezogen werden, so drängt sich die Annahme auf, dass die traditionell führenden Schichten durch ihr Selbstverständnis und durch die Erziehung ihrer Kinder sich einen Vorteil in wirtschaftlicher Hinsicht verschafft haben und diesen vermutlich auch in Zukunft zu sichern versuchen werden. Mit anderen Worten werden den *triwangsa* eben diese Fähigkeiten eher zugeschrieben als einem gewöhnlichen Balinesen, der seinen Erfolg härter erarbeiten muss. Somit ist es für die oberen Statusschichten leichter, ihr symbolisches Kapital in ökonomisches umzuwandeln (Schwingel 2000: 90-91). Dies wird deutlich, wenn man Sugis Art und Weise in die Überlegungen einbezieht, wie er während seiner Studienzeit Geld für Projekte gesammelt hat. Die Privilegien, welche die Satria genossen haben und durchaus noch geniessen, werden durch ihresgleichen erhalten und gesichert. Und es gibt auch heute noch Satria, die über Reichtum verfügen, welcher aus kolonialen Zeiten stammt.

5.4 Einfluss der *puri*

Als in den 1950er-Jahren die neuen indonesischen Parteien Verbindungen in Bali suchten, stützten sie sich – wie schon vor ihnen die Holländer – auf die Eliten ab, die als legitime Herrscher angesehen wurden. Bis in die 1960er Jahre war es die *Partai Nasional Indonesia* (PNI) unter Präsident Sukarno, welche sich mit dem Puri Satria in Denpasar zusammengetan hatte. Nach dem Putsch durch Suharto im Jahre 1966 übernahm die *Golongan Karya* (GOLKAR) die Macht in Indonesien: Somit hatte nun der mit dieser Partei verbündete Puri Pemecutan grössten Einfluss auf die Politik Balis. Als im Jahre 1999 die Macht an Sukarnos Tochter Megawati Sukarnoputri übergang, war es erneut der Puri Satria, der, nunmehr als Teil der *Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan* (PDI-P) Balis Schicksal bestimmte. Ein weiterer *puri* namens Kesiman hatte zu Suhartos Zeiten gute Verbindungen zum Militär. Als aber Megawati Präsidentin Indonesiens wurde, verlor die Armee innerhalb des Landes an Einfluss. Als Folge davon sind Puri Satria und Puri Kesiman nicht mehr gut aufeinander zu sprechen, da mit der Macht des Militärs auch diejenige des Puri Kesiman geschwunden ist.

Vor allem kritischere InformantInnen stellten fest, dass die Könige bis heute ihre Herrscherfunktion nicht ganz (und einige *puri* überhaupt nicht) abgegeben haben. Die Familien sind gegen innen oft zerstritten. Nach aussen jedoch zeigen sie Einigkeit, vor allem gegenüber rivalisierenden Abstammungsverbänden und teilen ihre Macht nach Möglichkeit unter sich auf.

Wie in wirtschaftlichen Belangen ist es in politischen Angelegenheiten nach wie vor so, dass den Satria auch die Führungsrolle zugesprochen wird. Politische Kampagnen, die von Satria durchgeführt oder zumindest mitgetragen werden, finden in der Regel mehr Unterstützung, da jene Kampagnen durch den Adelstitel selbst bei vielen gewöhnlichen Balinesen mehr Glaubwürdigkeit erhalten. Speziell prominente *puri* werden demnach immer wieder zu Trägern von Politiken. Somit haben es die Satria bis zu einem gewissen Grad erreicht, ihr symbolisches Kapital aus den Zeiten des Königreiches zu transferieren und im modernen demokratisch orientierten System aufrechtzuerhalten. Die Verbindung von traditionellem Statussystem und moderner Politik ermöglicht es den *puri* also, ihr symbolisches Kapital sozusagen zu globalisieren.

5.5 Vergabe von Staatsposten

Noch vor 30 Jahren berichteten Geertz und Geertz aus Tabanan, dass im Staatsdienst vor allem *triwangsa* angestellt waren, trotz der Tatsache, dass die Posten eigentlich allen offen gestanden hätten. Zudem befanden sich auch Handel und Banken in ihren Händen: „In Tabanan today the nobility and gentry are no longer paramount but their influence is still extensive.“ (1975: 33)

Dem Trend in der Wirtschaft folgend, hat sich die Verteilung der politischen Macht zugunsten der *jaba* entwickelt. Heutzutage ist es durchaus selbstverständlich, dass auch ein gewöhnlicher Balinese Beamter werden kann. Darüber waren sich meine InformantInnen im Grossen und Ganzen einig. Es gab aber auch Stimmen, welche die Zugehörigkeit zu den *triwangsa* immer noch als vorteilhaft betrachten, um in den Staatsdienst zu treten. Sie führen dies aber weniger auf die Statuszugehörigkeit der Bewerber zurück, als vielmehr auf die Tatsache, dass bereits vermehrt *triwangsa* in jenen Ämtern positioniert sind. Da Balinesen grundsätzlich Menschen gleichen Ranges gegenüber solchen mit anderem Status bevorzugen, hat es ein *triwangsa* wahrscheinlich auch heute noch leichter, ein Amt zu erhalten.

Howe (2001) zeichnet aufgrund seiner Forschungen ein Bild, das dem der kritischeren meiner GesprächspartnerInnen ähnelt. Er stellt fest, dass viele gewöhnliche Balinesen zwar durch den Tourismus, der vor allem seit 1966 stark gefördert wurde, zu Wohlstand und guter Bildung gekommen sind. Dennoch besetzen Howes Forschungen zufolge noch heute meist Statushöhere die Staatsposten, vor allem die einflussreicheren. Seit der Machtübernahme durch Suharto waren alle *gubernur*³³ Abkömmlinge von *triwangsa*-Familien, wie auch die meisten der acht *bupati*³⁴. Eine Stufe weiter unten, auf der Ebene des *kecamatan*, gibt es viele *jaba*, die *kepala camat*³⁵ sind, doch die Dörfer wiederum haben überdurchschnittlich oft einen *kepala*

³³ Vorsteher der Provinz (*propinsi*)

³⁴ Vorsteher des Distrikts (*kabupaten*).

³⁵ Vorsteher des Sub-Distrikts (*kecamatan*).

*desa*³⁶, der von hoher Abstammung ist (Howe 2001: 30). Staatsbeamte aus der *triwangsa* nutzen ihren Einfluss wiederum und bevorzugen Mitglieder aus der eigenen Statusgruppe oder verlangen hohe Bestechungsgelder, damit ein *jaba* eine Staatsstelle erhält. Der Staatsdienst ist noch immer prestigeträchtig, auch wenn er meist schlecht bezahlt ist. Vor allem Posten in höheren Positionen bieten die Möglichkeit, sich zu bereichern. Ein Handwerker kann zwar gut und gern doppelt so viel wie ein Beamter verdienen, doch fehlt dem Handwerkerberuf das Prestige und die Möglichkeit, eine Klientel aufzubauen oder diese zu erweitern (Howe 1995: 31). Dies ist mit ein Grund, weshalb viele junge *triwangsa*-Männer keine ungelernete Arbeit annehmen wollen und oft vergeblich darauf warten, einen Beamtenposten übernehmen zu können (Howe 2001: 82).

Die Voraussetzungen für die Wahl in ein politisches Amt haben sich seit der (Vor-)Kolonialzeit geändert. Nicht mehr die Anzahl Klienten sind das Hauptkriterium, welches zur Wahl führt. Meist sehen die Wählenden den Amtsinhaber als den Fähigsten, um für das Gemeinwohl zu sorgen (Howe 2001: 30). Die mir vorliegenden Informationen deuten allerdings eher daraufhin, dass der Unterschied, den Howe hier macht, rein rhetorischer Natur ist. Heute weiss sowohl der Vorgesetzte wie auch der Untergebene, dass in der Öffentlichkeit ein Titel und die Berufung auf Klienten nicht mehr zur Legitimation der eigenen Person genügt, sondern dass die Fähigkeit des Kandidaten bzw. des Vorgesetzten hervorgehoben werden muss. Als ich mich mit meinen GesprächspartnerInnen über die Besetzung politischer Ämter unterhielt, habe ich oft vernommen, es sei wichtig, genügend Klienten um sich zu scharen, um sich so Gehör und eine treue Wählerschaft verschaffen zu können.

Trotz Howes Annahme, dass das *warna*-Konzept nurmehr eine Kontraideologie darstellt, räumt er ein, es sei durchaus auch bei den privilegierten *wangsa* ein Sinneswandel zu bemerken, „[...] for it really does matter that *warna*³⁷ has become a public ideology to which Balinese feel increasingly constrained to conform. Many high-caste intellectuals, academics, civil servants priests and businessmen do more than pay lip-service to it.“ (Howe 2001: 82) Aufgrund Howes Ausführungen und der Bedenken meiner kritischen InformantInnen stellte sich mir die Frage, weshalb die Mehrheit der von mir befragten Balinesen keinen direkten Zusammenhang mehr sehen zwischen den Statustiteln und ökonomischen oder politischen Vorteilen. Viele Personen, durchaus auch gewöhnliche Balinesen, versicherten mir, die Beamtenlaufbahn stehe denjenigen frei, welche die nötigen Fähigkeiten dazu besäßen. Waren ihre Aussagen normativer Natur, verwechselten sie folglich den Soll- mit dem Ist-Zustand? Oder beobachteten sie, dass die *jaba* heute *tendenziell* eher mehr Möglichkeiten haben? Ich habe dies anhand der Frage zu klären versucht, wer auf Bali die obersten Ämter bekleidet.

³⁶ Dorfvorsteher.

³⁷ Howe verwendet den Begriff *warna* im Sinne eines Statussystems, welches aufgrund der Berufsausübung organisiert ist und nicht aufgrund der Statusgruppen.

5.6 Wer wird *bupati*?

Politisch gesehen ist zurzeit Dewa Made Beratha oberster Balinese. Er ist der *gubernur*, welcher der Provinz (*propinsi*) Bali vorsteht, stammt aus dem Puri Klungkung und gehört der *wangsa* Satria an. Bis heute hat es noch keinen gewöhnlichen Balinesen als *gubernur* gegeben.

Auf zweitoberster Stufe stehen acht *bupati* den *kabupaten* Balis vor, sowie ein *walikota*³⁸ der Stadt Denpasar. Betrachtet man, wer zurzeit das Amt des *bupati* innehat und vergleicht die Daten mit der jüngeren Vergangenheit, so stellt man eine nicht unerhebliche Verschiebung der zweithöchsten Posten zugunsten der *jaba* fest, wie folgende Tabelle darstellt:

<i>kabupaten</i>	2005		2003	
	<i>triwangsa</i>	<i>jaba</i>	<i>triwangsa</i>	<i>jaba</i>
Tabanan	X			X
Badung		X	X	
Gianyar	X		X	
Klungkung		X	X	
Karangasem		X		X
Bangli		X		X
Buleleng		X		X
Jembrana		X		X
<i>Kota</i> Denpasar		X	X	
Total	2	7	4	5

Status der *bupati* in den Jahren 2005 und 2003³⁹

Lediglich in Tabanan übernahm ein Satria einen Sitz des *bupati* von einem *jaba*. Im städtischen Gebiet Denpasar wechselte das Amt des *walikota* von einem *puri* zu einem Vertreter der gewöhnlichen Balinesen. Dasselbe gilt für den *bupati* in Badung, der Provinz rund um die Stadt Denpasar im Süden Balis, sowie dem eher traditionell geprägten *kabupaten* Klungkung, wo ein Rechtsanwalt den offiziellen Kandidaten des *puri* überflügeln konnte. Auf der zweithöchsten Ebene der Provinzregierung zeichnet sich schon über diesen kurzen Zeitraum von zwei Jahren betrachtet eine beträchtliche Veränderung ab: Das Verhältnis von Satria zu *jaba*

³⁸ Der Bürgermeister der Stadt Denpasar wird *walikota* genannt und ist den *bupati* gleichgestellt (*Tingkat II*).

³⁹ Quellen: Angaben seitens InformantInnen sowie aus der Online-Ausgabe der Zeitung Republika: <http://www.republika.co.id/koran_detail.asp?id=191250&kat_id=6&kat_id1=&kat_id2=>. Die Jahreszahlen beziehen sich auf den Zeitpunkt der von mir recherchierten Daten.

beträgt heute im Jahre 2005 2:7, zur Zeit meiner Datenerhebung im Jahre 2003 stand es noch 4:5. Geht man in der Betrachtung noch eine Amtszeit weiter zurück, so kehrt sich das Verhältnis zu 5:4, da der *puri* in Singaraja den Sitz des *bupati* an einen *jaba* abgeben musste. Laut den Angaben eines Informanten verlief die Wahl nicht gerade harmonisch, da der Satria-Kandidat von offizieller Seite unterstützt, aber dennoch nicht gewählt wurde. Der *puri* schaffte es demnach trotz seiner politischen Verbindung zu den indonesischen Eliten nicht, eine Mehrheit in der balinesischen Bevölkerung zu erhalten.

Vorangehende Tabelle macht denn auch ohne Zweifel deutlich, dass sich vor allem in letzter Zeit ein grösseres Selbstbewusstsein bei den *jaba* zeigt – zum einen, indem sie sich zur Wahl in ein höheres Amt stellen, zum anderen aber auch, weil ihre Statusgenossen ihnen die Fähigkeit zusprechen, dieses Amt ausüben zu können. Ich gehe demnach in dem Punkt mit meinen InformantInnen einig, dass sich die *jaba* in letzter Zeit immer mehr und immer deutlicher selbstbewusst Gehör verschaffen. Dies zeigt sich auch auf politischer Ebene, welche ja eigentlich traditionell die Domäne der Satria wäre. Gleichwohl ist es nicht zu übersehen, dass der höchste Balinese (im politischen Sinne) seit jeher ein Satria gewesen ist und es, zumindest zur Zeit, keine Anzeichen dafür gibt, dass sich dies ändern sollte.

Wie in der Wirtschaft ist auch in der Politik eine Verschiebung zugunsten der *jaba* zu betrachten. Gleiche Chancen für alle fähigen Balinesen sind damit allerdings noch keinesfalls gegeben. Die Ursache der Verschiebung der Mächte in der politischen Landschaft Balis ist meiner Meinung nach im Bewusstwerdungsprozess zu suchen, den vor allem gewöhnliche Balinesen während der letzten Jahre durchlaufen haben. Die Überzeugung einer traditionellen, d.h. aufgrund von *wangsa* geordneten Aufgabenteilung ist einer gewichen, welche die Fähigkeiten einer Einzelperson in den Vordergrund zu stellen beginnt, ungeachtet deren Herkunft.

5.7 Mehr Möglichkeiten für *jaba* – Kombination von modernem mit traditionellem Status bei den Satria

Die mittlerweile über fünfzigjährige Zugehörigkeit Balis zum indonesischen Nationalstaat hat die Insel in grossem Masse beeinflusst. Die ersten freien Wahlen, die diesen Namen auch tatsächlich verdienen, fanden allerdings erst 1999 statt. Sie veränderten sicherlich auch die Ausgangslage, in der sich Kritiker des traditionellen Statussystems befinden. Es scheint so, als ob der Gedanke der freien Wahl sich auch auf letzteres ausgedehnt hat. Mir wurde jedenfalls mehrmals mitgeteilt, dass die letzten Jahre für das soziale System Balis einen Umbruch bedeutet haben, und dass der Prozess der Demokratisierung auch in Bezug auf das Statussystem Balis noch längst nicht abgeschlossen ist.

Doch nicht nur der Nationalstaat und sein stärker meritokratisch⁴⁰ orientiertes Denken brach-

⁴⁰ Nach den persönlichen Verdiensten orientiert.

ten die Verbesserungen der Bedingungen für gewöhnliche Balinesen hervor. Auch die wirtschaftliche Entwicklung, namentlich die touristische Entwicklung brachte Bali einige Neuerungen. Bessere Verdienstmöglichkeiten taten sich auf, die grösstenteils keine Bedingungen an die Statuszugehörigkeit des Geschäftstüchtigen stellten. Der erworbene Status gewann an Bedeutung, während der zugeschriebene an Wichtigkeit einbüsste. Vor allem zwei Statusschichten konnten davon profitieren: Zum einen die gewöhnlichen Balinesen, denen somit Möglichkeiten offenstanden, schneller zu Reichtum und in der Folge zu besserer Bildung zu gelangen. Zum anderen profitierten die Brahmanen von der Förderung des Tourismus auf Bali. Noch zu Zeiten der Königreiche war es unter Brahmanen verpönt, eine andere Arbeit als eine im Dienste der Religion zu verrichten. Da sich die strengen Regeln in jenem Bereich zumindest gelockert haben, und da den Arbeitsmöglichkeiten im Tourismussektor nichts Minderwertiges oder Niedriges anhaftet, haben sich einige Brahmanen diese Einnahmequelle zunutze gemacht. Der Tourismus hat auch dazu beigetragen, den Status der Brahmanen in gewissem Sinne zu erhöhen, da sie eine zentrale Rolle im Tourismus spielen. Die nach Bali kommenden Urlauber wollen Rituale, Zeremonien und Kremationen sehen, welche in der Regel von Angehörigen der Brahmanen durchgeführt werden (Howe 2001: 135, 204).

Es lässt sich aber nicht von der Hand weisen, dass die *puri* nach wie vor über beträchtlichen Einfluss verfügen, selbst dann, wenn sie sich ausdrücklich nicht in die Politik einmischen, wie etwa der Puri Mengwi. Gerade ihre Zurückhaltung in politischen Belangen bringt den Mitgliedern dieser Königsfamilie oft viel Sympathie ein. Viele *puri* besitzen demzufolge eine nicht unerhebliche informelle Macht. Sie werden etwa bei Landstreitigkeiten um Schlichtung gebeten, sie helfen ihren Schützlingen bei Problemen mit Beamten bzw. anderen Autoritäten und bezahlen z.B. Kindern von ärmeren Familien das Schulgeld oder helfen bei Krankheit oder Unfällen mit finanziellen Zuwendungen oder Spendenaufrufen. Oft sind es auch die vermögenden *puri*, die das Kunsthandwerk unterstützen und fördern, der Mäzenatentradition der vergangenen Jahrhunderte folgend. Damit ist ein Satria leichter als ein gewöhnlicher Balinese in der Lage, sein symbolisches Kapital zu mehren (Bourdieu 1976). Da er über ein Netz vieler von ihm Abhängiger verfügt, kann er diese entscheidend beeinflussen und sich diese Tatsache auch in finanzieller Hinsicht (ökonomisches Kapital) zunutze machen. Dies etwa wenn die Kinder, deren Schulkosten er bezahlt, im *puri* wohnen und für den Patron arbeiten, oder aber wenn, wie oben beschriebene Beispiele aufzeigen, ein lukrativer Posten im Staatsdienst neue Verdienstmöglichkeiten bringt. Vor allem die Akkumulation von zugeschriebenem Status einerseits und erworbenem, am Grad der Bildung und der wirtschaftlichen Stärke gemessenen Status andererseits macht einige *puri* bis heute zu prominenten Machtfaktoren. Ein gutes Beispiel für einen *puri*, der es geschafft hat, seinen Status und Reichtum nicht nur zu bewahren, sondern auch noch zu mehren, ist Puri Ubud. Die Besitztümer der Familie sind zahlreich, die Kinder werden an internationalen Schulen ausgebildet und der Einfluss des *puri* reicht nach wie vor weit.

Die Tatsache, dass sowohl die *puri*, aber auch Menschen, die sich in der balinesischen Gesellschaft einen Namen geschaffen haben, verehrt werden, spiegelt sich in der Verwendung der

balinesischen Sprache wider. Sie ist stark hierarchisch gegliedert und hat sich mit den Verschiebungen, die das Statussystem in den vergangenen Jahrzehnten erlebt hat, ebenfalls verändert und den neuen Bedingungen angepasst.

6 Die balinesischen Sprachniveaus in der heutigen Zeit

Dieses Kapitel befasst sich zunächst kurz mit der Entstehungsgeschichte der balinesischen Sprachschichtung, gibt einen Überblick über die drei Niveaus und deren Terminologien. Darauf folgend gebe ich erneut die Sichtweise der beiden Porträtierten Panji und Sugi auf die balinesische Sprache und ihre Schichtung wieder, um darzustellen, welche Gültigkeit die in der Theorie beschriebenen Regeln in der Praxis des Alltags und welche Auswirkungen sie auf das Handeln der Gesprächspartner haben.

Unter dem Gesichtspunkt der historischen Entwicklung kann man die balinesische Sprache in drei Phasen aufteilen:

1. Das Altbalinesische oder Originalbalinesische: *bahasa Bali kuna, mula* oder *aga* genannt.
2. Das Mittelbalinesische oder Balinesisch-kawi: *bahasa Bali tengahan* oder *kawi-Bali* genannt.
3. Neu- oder Allgemeinbalinesisch: *bahasa Bali baru* oder *kepara*⁴¹ genannt.

Bahasa Bali kuna wurde bis etwa ins 10. Jh. verwendet, dann wurde es am Hof allmählich durch die *bahasa Jawa kuna*, das Altjavanische abgelöst. Parallel dazu wurde bei königlichen Erlassen bis zum 10. Jh. auch Sanskrit verwendet. Mehr oder weniger gleichzeitig mit der Hierarchisierung der Gesellschaft muss die Einführung einer sprachlichen Schichtung (*sor singgih basa*⁴²) vonstatten gegangen sein. Im Alt- und Mittelbalinesischen hatte es keine sprachlichen Hierarchien gegeben. Dahingegen wurde *bahasa babad*⁴³, eine Mischung aus *kawi* (Altjavanisch) und Balinesisch weiterhin zum Verfassen literarischer Texte verwendet und war bis hin zur Klungkung-Zeit gegen Ende des 17. Jhs. noch vorherrschend. Auch heute spielt es bei künstlerischen Darstellungen noch eine wesentliche Rolle (Sumarta 2001: 60-61).

Die Schichtung der balinesischen Sprache aufgrund des sozialen Status besteht folglich bereits seit mehreren Jahrhunderten, und meiner Ansicht nach gibt es zurzeit keine Anzeichen, dass die Sprachniveaus in Zukunft verschwinden werden. In der Regel teilten meine InformantInnen die balinesische Sprache in drei Niveaus ein: die gewöhnliche (*biasa* oder *kepara*), die mittlere (*madya*) und die höfliche Sprache (*alus* oder Indonesisch *halus*). Es gibt allerdings noch weitere Begriffe, die zur Bezeichnung der drei Niveaus und zur Bestimmung des Höflichkeitsgrades dienen. Ich habe die mir bekannten Begriffe in folgender Tabelle aufgelistet.

⁴¹ Sumartas Schreibweise: *kapara*.

⁴² Balinesisch: *sor* = tief, *singgih* = hoch, *basa* = Sprache.

⁴³ *Babad* heissen die Chroniken der Königsgeschlechter.

tet.

Sprachniveau	bal./ind. Bezeichnung	Bedeutung
höfliche Sprache	<i>alus/halus</i> <i>tinggi</i>	fein, glatt, höflich hoch
mittlere Sprache	<i>madya/menengah</i> <i>pasar</i>	mittel Markt(sprache)
gewöhnliche Sprache	<i>kepara, biasa</i> <i>bawah, rendah</i> <i>datar</i> <i>kasar</i>	gewöhnlich niedrig flach rauh, grob, unhöflich

Ich werde in dieser Arbeit die Begriffe *alus*, *madya* und *biasa* verwenden, allenfalls spreche ich dann von *kepara* (für das niederste Niveau), wenn eine Person den Begriff verwendet und ich sie direkt oder indirekt zitiere. Zudem gebrauche ich den Ausdruck *kasar* dann, wenn es sich um eine besonders raue Sprache handelt.

Die Begriffe *biasa*, *kepara*, *bawah* und *datar* für die gewöhnliche Sprache sind noch relativ neu. Die Terme verdeutlichen meiner Meinung nach in der Sprache das gewachsene Selbstvertrauen der gewöhnlichen Balinesen, welches bereits Thema im vorangegangenen Kapitel war. Zur Zeit der Könige und der Kolonialherrschaft, aber auch noch darüber hinaus wurde allgemein der Begriff *bahasa kasar* für die gewöhnliche Sprache verwendet. Da aber dem Begriff *kasar* eine negative Konnotation anhaftet, mögen ihn die Balinesen nicht sehr. *Bahasa kasar* wird demnach heute als (theoretisch viertes) Niveau angesehen, welches deutlich anzeigt, dass der oder die Sprechende wütend oder ungebildet ist, oder dass er zu Tieren spricht.

Neben den drei aufgeführten Sprachniveaus werden heute auch zunehmend indonesische und englische Begriffe ins Balinesisch integriert. Vor allem in der Wissenschaft, in der Technologie und im Dienstleistungssektor werden Wörter anderer Sprachen entlehnt, da im Balinesischen kein Pendant vorhanden ist (Sumarta 2001: 66).

6.1 Verwendung der Sprachniveaus

Wie die Sprachniveaus verwendet werden, umschreibt Spitzing in pointierter Weise:

„Sprechen feine Leute zu feinen Leuten, benutzen sie *basā alus*. Wenden sich einfache Leute an einfache Leute oder an Kinder, halten sie sich an *basā kasar*, auch *basā biasā*, genannt. Einfache Leute sprechen zu feineren Leuten in der *basā alus*. Sie ‚sprechen herauf‘. Feine Leute reden einfache Leute in *basā kasar* an. Sie sprechen von oben herab. Sprechen einfache Leute über feine Leute, dann erwarten die Feinen, dass sie *basā alus* benutzen. In der alltäglichen Praxis sprechen die einfachen Leute *basā kasar*, möbeln sie aber mit einigen feinen Wörtern auf. Das ist dann die eigentliche *basā biasā*.“ (2004: 12-13, Hervorhebungen durch Spitzing)

Es ist also festzustellen: Je höher der Status (bzw. je „feiner“ die Person), desto öfter wird

alus verwendet. Angehörige der *triwangsa* sprechen folglich untereinander oft *alusang*. Der Begriff umschreibt eine Sprechsituation, in der beide Personen *alus* sprechen, um sich gegenseitig Respekt zu erweisen. Das „Hinauf-“ und „Hinabsprechen“ ist vor allem in ländlichen Gebieten noch üblich. Gewöhnliche Balinesen sprechen untereinander in der Regel *biasa*.

Trifft ein Balinese eine Person, die er noch nicht kennt, so wird er zunächst *bahasa madya* wählen, um ein Gespräch zu beginnen. Damit ist gewährleistet, dass sich das Gegenüber nicht falsch angesprochen fühlt. Gehört die betreffende Person nämlich der *triwangsa* an, so würde es sie erniedrigen, in *biasa* angesprochen zu werden. Demgegenüber würde sich ein gewöhnlicher Balinese unwohl fühlen, spräche man ihn zu sehr *alus* an. Die zu hohe Sprache klänge in seinen Ohren eher spöttisch denn ehrerbietig. Bei einem ersten Gespräch wird auf Bali zunächst jeweils gefragt, welcher Statusgruppe das Gegenüber angehört⁴⁴. Sind die Positionen geklärt, wird deutlich, wer wie zu sprechen hat. Dies besagt zumindest die Theorie.

Howe führt aus, dass *alus* und *kasar* keine Dichotomie darstellen, sondern kontinuierlich verlaufen. Ein Wort kann also mehr *alus* als ein anderes sein, das ebenfalls *alus* ist. Die meisten balinesischen Wörter jedoch haben lediglich eine Form, welche in allen Niveaus verwendet werden kann. Gleichwohl haben gerade diejenigen Begriffe, welche im alltäglichen Leben verwendet werden, verschiedene statusrelevante Formen. „They pertain principally to the body; actions and movements; ideas, thoughts and feelings; common nouns, adverbs and adjectives; many kin terms; pronouns, relatives, conjunctions and negators; and so forth.“ In der Regel kann man zwischen zwei oder drei Niveaus unterscheiden, Wörter wie „essen“ haben aber mehr als zehn verschiedene Formen, angefangen bei „fressen“ für Tiere bis hin zu „speisen“ für *pedanda* (Hohepriestern) und Götter (Howe 2001: 85).

Nicht nur der von Howe beschriebene Höflichkeitsgrad eines Wortes bestimmt das Niveau der Sprache, sondern auch das Mischungsverhältnis von höflichen zu gewöhnlichen Wörtern. Ich möchte dies an einem Beispiel des Satzes „ich weiss (es) nicht“ aufzeigen, wobei ich beim tiefsten Niveau beginne:

Ich	weiss	nicht.
<i>Cang/Icang</i>	<i>sing</i>	<i>nawang.</i>
<i>biasa</i>	<i>biasa</i>	<i>biasa</i>
<i>Raga/Tiang</i>	<i>sing</i>	<i>nawang.</i>
<i>biasa/alus</i>	<i>biasa</i>	<i>biasa</i>
<i>Tiang</i>	<i>tan</i>	<i>nawang.</i>
<i>alus</i>	<i>alus</i>	<i>biasa</i>
<i>Tiang</i>	<i>tan</i>	<i>uning.</i>
<i>alus</i>	<i>alus</i>	<i>alus</i>
<i>Titiang</i>	<i>tan</i>	<i>uning.</i>
<i>alus singgih</i> ⁴⁵	<i>alus</i>	<i>alus</i>

⁴⁴ Wörtlich wird gefragt: „*Antuk linggih?*“ – „Wo sitzen Sie?“.

⁴⁵ Hohes *alus*.

Aus den vermeintlichen drei Niveaus sind hier bereits fünf geworden. Meines Wissens ist bereits „*tan nawang*“ als Antwort schon recht höflich. Es liegt also im Ermessensspielraum des Sprechers, wie sehr er das Gegenüber sprachlich „anhebt“ und sich selber erniedrigt, was er etwa durch die Verwendung von „*titiang*“ statt „*tiang*“ tun könnte. Am aufgeführten Beispiel lässt sich erahnen, dass die Theorie nur sehr grob zu erklären vermag, wie eine Person ihre Sprache wählt und welche Note sie ihr durch ihre Wahl verleiht.

Ebenso wie der eben erwähnte Ermessensspielraum dem Sprechenden die Möglichkeit lässt, sich mehr oder weniger gewählt auszudrücken und dabei festzulegen, welches Niveau der Sprache nun angebracht ist, gehen die Meinungen darüber zuweilen auseinander, wie die Sprache allgemein zu verwenden sei. Als Beispiel dafür möchte ich Sichtweisen meiner beiden Hauptinformanten wiedergeben. Die beiden erleben die sprachliche Schichtung ihrer Muttersprache sehr unterschiedlich. Folglich fällt auch ihr Urteil über die Stratifizierung sehr verschieden aus. Während der Spracherwerb bei Panji seinen Angaben zufolge beinahe unbewusst erfolgt ist, hat man in Sugis Familie auf die Verwendung der balinesischen Hochsprache bewusst geachtet. Die beiden Porträts zeigen erneut auf, wie sehr sich auch innerhalb Balis, ja sogar innerhalb einer Statusgruppe, die Sicht auf die eigene Kultur unterscheiden kann.

6.2 I Gusti Raka Panji Tisna

6.2.1 Die Wahl der Sprache aufgrund eines „inneren Mechanismus“

Wird Panji gefragt, woher er komme und er antwortet, er gehöre dem Puri Marga an, wird er fast ausschliesslich *alus* angesprochen, meist auch von Brahmanen. Panji ist in einem traditionell geschichteten Umfeld in Südbali aufgewachsen und hat die balinesische Sprache demnach auch so gelernt und verinnerlicht. Es ist für ihn folglich selbstverständlich, dass er zu Höherstehenden (Brahmanen oder Angehörigen einer *puri*-Kernlinie) – ungeachtet deren Alter – *alus* spricht, jene aber in *biasa*, allenfalls vereinzelt in *alus* erwidern. Panji sieht in der ungleichen Wahl nichts Falsches oder Ungerechtes, sondern die konsequente Anwendung der balinesischen Sprachregeln. Innerhalb der Familie ist die Zugehörigkeit zu einer Generation massgebend für die Wahl des sprachlichen Niveaus. Während Panji etwa zu seinen Onkeln und Tanten ausschliesslich nach oben spricht und diese abwärts antworten, verwendet er mit seinen Geschwistern, ob älter oder jünger, gleichermassen *biasa*. Nur mit seinem älteren Bruder tendiert er zuweilen dazu, *alusang* zu sprechen. Mit seiner Frau spricht er normalerweise *alusang*, nur in einigen Fällen spricht er sie in *biasa* an und sie antwortet in *alus*. Das tiefere Sprachniveau drückt zum einen Nähe aus, zum anderen aber auch Autorität:

„Meistens sprechen wir *alus* miteinander, nur in wenigen Momenten brauche ich *kepara*. Eher um uns anzunähern. Es ist eine gewisse Stimmung, wenn ich so mit ihr spreche, weil ich ihr Ehemann bin, weil ich höher bin als sie, denn ein Ehemann ist normalerweise älter. Tendenziell sind die Ehemänner älter als die Frauen, und damit haben sie die Seniorität. Ich denke, selbst ihr

Vater spricht *kepara* zu seiner Frau und diese antwortet in *alus*. Das habe ich beobachtet. Dabei sind sie Cousins! Das ist eben, weil der Ehemann in einer höheren Position ist, aber nur bei den höheren Kasten.“

Zu *jaba* spricht Panji in der Regel *biasa*, diese antworten normalerweise *alus*. Einzig wenn ein *jaba* eine für die balinesische Gesellschaft tragende Funktion innehat, wird Panji sein Sprachniveau erhöhen. Auch wenn man Satria ist, muss man etwa zu einem *pemangku*⁴⁶, einem Priester oder einem *balian*, einem Heiler, Respekt erweisen. Dazu gehören auch Schulvorsteher, Polizisten oder *kepala desa*, ungeachtet deren angeborener Status. Das Alter oder die Zugehörigkeit zu einer Generation hat nur dann Einfluss auf die Wahl des Sprachniveaus, wenn die beiden Sprechenden denselben Status innehaben. Bei gleichrangigen Personen sind neben dem Alter, das Geschlecht sowie die persönliche Nähe bzw. Distanz massgebend.

Freilich wählt der Sprechende nicht immer nur aufgrund rein schlüssiger Kriterien sein Niveau, auf dem er mit seinem Gegenüber kommuniziert. Gerade bei Gesprächen zwischen Brahmanen und Satria entstehen zuweilen für Aussenstehende zunächst unlogisch erscheinende Sprachkonstellationen. Panji hebt hervor, dass ältere Brahmanen mit ihm oft in *alusang* sprechen, hingegen ungefähr Gleichaltrige bevorzugt in *biasa* mit ihm kommunizieren. Da gerade ältere Personen eine höhere Position einnehmen, verwundert diese Tatsache zunächst. Doch die Antwort auf einem hohen Niveau signalisiert nicht nur gegenseitigen Respekt, sondern sie markiert und verdeutlicht auch einen gewissen Abstand zwischen den beiden Sprechenden. Demgegenüber deutet das Herabsprechen eines etwa gleichaltrigen Brahmanen für Panji eine gewisse Nähe, eine Vertrautheit. Daher empfindet er eine derartige Situation durchaus nicht als erniedrigend. Spricht er allerdings mit jüngeren Brahmanen, etwa mit Jugendlichen, so werden beide *alus* verwenden, Panji, weil er mit einem Brahmanen spricht, der Brahmane hingegen, weil er mit einem Satria redet, der deutlich älter als er selbst ist. Spricht ein junger Brahmane oder Satria dann mit einem *jaba*, so darf er laut Panji in jedem Fall *biasa* sprechen, unabhängig vom Alter des Gegenübers.

Die soeben beschriebenen Sprechsituationen zeigen auf, dass viele Faktoren die Wahl des geeigneten Niveaus bestimmen. Nicht immer werden jene zudem gleich gewichtet. Panji beschreibt denn auch, dass die Wahl des Sprachniveaus nicht primär bewusst geschieht, sondern eher auf einem „inneren Mechanismus“ beruht. Wie aber erlernt ein Balinese, das Gespür, den treffenden Ton in der richtigen Situation zu finden?

Panji wusste bereits von klein auf, wen er *alus* und wen *biasa* anzusprechen hatte. Die Kinder des *puri* oder von Brahmanen etwa sprach er *alus* an. Diese antworteten *biasa*, vermischt mit etwas *alus*, da er ebenfalls den Titel Gusti trägt und somit den Satria angehört. Er wiederum wurde von gewöhnlichen Kindern *alus* angesprochen und erwiderte in *biasa*. Auf meine Frage, wie denn ein Kind die Sprachniveaus verinnerliche, gab er zur Antwort:

⁴⁶ Ein einfacher Priester, der im Gegensatz zum *pedanda* allen Statusgruppen angehören kann, durch seine Funktion und sein Wissen aber dennoch Respekt bei der Bevölkerung genießt.

„Das wird man nicht gelehrt, das weiss man einfach, indem man dort ist. Wenn man in einem *puri* gross wird, wird man automatisch mit den verschiedenen Niveaus vertraut. Auf eine Art wissen die Leute einfach, wann und zu wem sie *alus* sprechen sollten.“

Dennoch geht das Lernen der sprachlichen Niveaus nicht gänzlich von alleine. Vor allem ältere Geschwister, aber auch die Eltern ermahnen oder korrigieren die Kinder, wenn sie etwa zu Leuten *alus* sprechen sollten, es aber nicht tun. Als seine Neffen und Nichten noch klein waren, forderte Panji die Kinder auf, ihr Sprachniveau an den Status der betreffenden Person anzupassen. Auch heute noch räumt er ein, dass er es nicht schätze, wenn eine seiner Nichten *biasa* mit ihm spricht, selbst wenn er weiss, dass ihr dies nicht bewusst ist. Denn bei Mitglieder von höheren Statusschichten besagt die Regel, dass die Jüngeren die Älteren *alus* ansprechen und jene wiederum *biasa* erwidern. Hinzu kommt in diesem Fall, dass die zwei Personen auch nicht derselben Generation angehören.

Damit unterscheidet sich die Art, wie Angehörige der *triwangsa* die balinesische Sprache verwenden, nicht unwesentlich von derjenigen der gewöhnlichen Balinesen. In *jaba*-Familien sprechen die Kinder meist kein *alus* mit ihren Eltern und bewegen sich normalerweise auch in einem Umfeld, in dem meist *biasa* oder gar *kasar* gesprochen wird. Dennoch beginnen viele *jaba*-Eltern in neuerer Zeit, ihre Kinder *alus* zu lehren, da sie es als wichtig erachten, dass sich ihr Kind gewählt ausdrücken kann. Vor allem gewöhnliche Balinesen mit hohem Bildungsstand beginnen somit – ob bewusst oder nicht – sich das Verhalten der *triwangsa* zu eigen zu machen. Ein konkretes Beispiel dafür ist die Nichte Panjis, welche zwar eine *Gusti* ist, doch „nach unten“, d.h. einen *jaba* geheiratet hat. Aus ihrer Sicht ist es vonnöten, dass ein Kind lernt, die Eltern und höherstehende Personen respektvoll anzusprechen.

Gleichwohl gibt es in Bali eine Anzahl Menschen, die mir gegenüber offen eingestanden haben, dass sie *alus* nicht oder nur ungenügend beherrschen (vgl. Sumarta 2001: 62). Zuweilen fühlt Panji denn auch eine gewisse Hemmung der *jaba* ihm gegenüber, wenn sie mit ihm sprechen. Sie haben das *alus* weniger verinnerlicht und fühlen sich daher ungeschickt und nicht immer in der Lage zu sagen, was sie mitteilen möchten. Oder aber sie sprechen – vermutlich unwissentlich – *biasa*, was eine eher unangenehme Atmosphäre erzeugt. Für die Wahl eines unpassenden Sprachniveaus gibt es im Balinesischen den Begriff *jabag*, der eben diese Situation umschreibt. Auch ein *Satria* kann *jabag* genannt werden, wenn er beispielsweise nicht die von ihm erwartete Höflichkeit an den Tag legt und *kasar* mit Menschen von tieferem Status spricht. Panji führt aus, er fühle sich dann nicht etwa verletzt oder beleidigt. Es sei eher ein Gefühl, der fehlbare Sprecher hätte es besser wissen, mit anderen Worten, seine Sprache anpassen müssen. Oft aber sei es aus der Situation heraus klar, dass diese Person eben gar kein *alus* spreche, etwa dann, wenn sie aus Nordbali komme.

Andererseits gibt es auch Momente, in denen Panji sich unwohl fühlt, wenn er auf einem aus seiner Sicht zu hohem Niveau angesprochen wird. Es gibt Personen, welche ihn beispielsweise *Cokor I Dewa* nennen und ein sehr hohes *alus* verwenden, wenn sie ihn treffen. Nur ein sehr hoher *Satria*, der aus einer bedeutenden Königsfamilie stammt und dem man grossen

Respekt bezeugt, trägt einen solchen Titel. Ebenso ist er sich indessen bewusst, dass die betreffende Person ihn deshalb so adressiert, weil sie ihn respektiert und verehrt. Auch die Verwendung von *titiang* anstelle von *tiang* für die Bezeichnung der eigenen Person sieht er als eher übertrieben:

„Ich meine, wie willst du noch mehr *alus* zu ihm sprechen? [...] Ich finde es schwer, ‚*titiang*‘ zu sagen, weil ‚*tiang*‘ schon *alus* ist in Marga, da muss ich mich manchmal etwas zwingen. [...] Erst seit kürzerer Zeit haben die Leute angefangen, ‚*titiang*‘ zu sagen, und so muss ich in gleicher Weise antworten.“

Gegenläufig zur Tendenz, dass es zunehmend auch Balinesen gibt, welche wenig oder fast kein *alus* sprechen können, hat sich – folgt man Panjis Ausführung – auch ein Trend entwickelt, immer höher zu sprechen. Mit dem Ausdruck für ‚*titiang*‘ erniedrigt sich der Sprechende selber, um die angesprochene Person dementsprechend zu erhöhen. Es besteht offenbar auch das Bedürfnis, sicherzugehen und niemanden zu verletzen. Daher tendieren die Balinesen laut Panji in neuerer Zeit dazu, *alus* zu sprechen, vor allem in Situationen, in denen man geschäftlich miteinander zu tun hat.

Auch wenn Panji weiss, dass sein Gegenüber etwa ein Wayan ist, wählt er dann eine hohe Sprache. Dennoch tut er dies nicht konsequent, wie er einräumt:

„Im ‚Amandari‘⁴⁷ gibt es einen Bartender, mit dem ich *biasa* zu sprechen pflege. Warum? Ich weiss es nicht. Und dann gibt es jemanden im Front Office, zu dem ich *alus* spreche, aber er ist ein I Wayan. Frag mich nicht wieso. [...] Vermutlich fühle ich mich ungezwungener mit dem Bartender als mit dem Kellner oder dem Receptionisten.“

Die soeben dargestellte Situation lässt erkennen, wie leicht die Balinesen ihre Prinzipien durchbrechen und mit einem Gespür für bestimmte Konstellationen oder Stimmungen ihre Sprache der angetroffenen Situation anpassen. Es ist für mich – und interessanterweise ebenso wenig für Panji – erkenn- und erklärbar, wie der Balinese in einem solchen Augenblick den richtigen Ton trifft.

Ungeachtet dessen gibt es aber auch Momente, in denen der angeborene Status bewusst keinen Einfluss auf die Wahl des Sprachniveaus hat. Freunde, die sich in einem vom traditionellen Statusgefüge unabhängigen Kontext bewegen, wie etwa Künstler oder allgemein „universale Balinesen“, wie Panji sie nennt, die sich also in einem „neutralen Setting“ befinden, kommunizieren oft in *biasa*. Dies weil man sich auch ausdrücklich von der herkömmlichen Schichtung befreien will. Zudem signalisiert das gewöhnliche Balinesisch auch Nähe, Kollegialität und engere Freundschaft. Panji wird in solchen Situationen mit *beli* angesprochen, was wörtlich „älterer Bruder“ heisst. Diese Anredeform wird normalerweise für Gleichaltrige oder ältere Personen verwendet, die der gleichen Statusschicht angehören wie der Sprechende, und die man bereits kennt. Ausserhalb des Freundeskreises wäre es folglich deplaziert, eine

⁴⁷ Ein Hotel in der Gegend von Ubud (Zentralbali).

Person wie Panji *beli* zu rufen. Wird freilich eine höhere Sprache gewählt, so spricht Panji mit einem Freund *alusang*, auch mit einem *jaba*. Panji stört es nicht, wenn gute Freunde mit ihm *biasa* sprechen und fühlt sich auch nicht verspottet, sondern betont, dass die Nähe, die durch das Sprachniveau ausgedrückt wird, auf ihn positiv wirke. Müssten die Kollegen die ansonsten gewohnte Sprachkonstellation *alus/biasa* verwenden, würden diese sich unwohl fühlen.

Auch in diesem Fall ergibt sich die Wahl des Sprachniveaus von selbst; der vorgängig erwähnte „innere Mechanismus“ scheint hier ebenfalls zu greifen. Durch die Fähigkeit der Selbstreflexion, die Panji ohne Zweifel besitzt, wird sichtbar, wie komplex, spontan und zeitweise gar ihm selbst unverständlich die eigene Sprachwahl vonstatten geht. Zudem wird deutlich, wie sehr die sprachlichen Regeln, die mir durch die meisten Gesprächspartner in ähnlicher Weise dargelegt wurden, dehn- oder uminterpretierbar sind.

6.2 Sugiharta Kaleran

6.2.1 Die Verwendung der Sprachniveaus aus der Sicht eines Nordbalinesen

Sugis Zugang zur balinesischen Sprachschichtung ist durch seine Geburt in ein nordbalinesisches Königsgeschlecht ein ganz anderer. In seiner Familie wurde das Hochbalinesische sehr bewusst verwendet – im Gegensatz zu den benachbarten. Bemerkenswert ist überdies, dass die Kriterien, nach denen Sugi das Sprachniveau auswählt, sich wesentlich von denen unterscheiden, die Panji wiedergibt.

Den Kommentaren von Südbalinesen wie auch von Nordbalinesen selber ist zu entnehmen, dass in Buleleng hauptsächlich *bahasa biasa* gesprochen wird. Müssen sie *alus* sprechen, so machen sie Fehler oder sprechen lieber gleich Indonesisch, welches keine nennenswerten Schichtunterschiede kennt. Dies hat zur Folge, dass viele statushöhere Familien auf die Verwendung von *alus* verzichten und auch nicht so angesprochen werden wollen. Wer gleichwohl darauf besteht, dass ihm gegenüber Hochbalinesisch verwendet wird, der verliert in Buleleng laut Sugi schnell einmal an Sympathie, da der Umgang mit solchen Personen für einen gewöhnlichen Balinesen unangenehm wird.

Sugis Familie bildet da eine Ausnahme. Die Kinder wurden *alus* gelehrt und das Hochbalinesisch gepflegt. Für Sugi war es seit jeher selbstverständlich, dieses zu sprechen:

„Es ist viel besser, wenn du innerhalb der Familie *alus* sprichst, nicht um nobler zu wirken, nein, das bedeutet, Manieren zu haben. Wenn du mit alten Leuten sprichst, verwendest du *alus*, da kommt es nicht darauf an, ob er Brahmane, Satria oder *jaba* ist.“

Sugis Mutter spricht denn auch ein ziemlich reines *alus*, was auch für Angehörige der Arya in Buleleng eher eine Besonderheit ist. *Alus* zu sprechen wird als eingebildet angesehen und daher eher vermieden. Die Selbstverständlichkeit, mit der Sugis Familie das *alus* verwendet, macht es für Aussenstehende zuweilen etwas schwierig, mit ihr ungezwungen zu kommuni-

zieren. Sugi beschreibt denn auch den Umgang anderer Leute des *banjar*⁴⁸ mit seiner Familie als manchmal etwas steif:

„Leute aus Buleleng können kein *alus*! Es ist ein *alus Buleleng*: ‚*Nggih, nggih, sampun!*‘, der Rest ist *biasa*. Die anderen Leute bemühen sich sehr, mit meinen Eltern *alus* zu sprechen. Dennoch unterscheidet sich die Sprache sehr, und ich fühle mich manchmal etwas unwohl.“

Lediglich bei formalen Anlässen wird *alus* verwendet. Normalerweise wird im *banjar* daher gewöhnliches Balinesisch gesprochen, da überdies alle Familien von drei Arya abstammen und der Status somit derselbe ist. Im Gegensatz zu Südbali kann selbst im Tempel durchaus *biasa* verwendet werden. Auch Angehörige der *triwangsa* werden oftmals in gewöhnlichem Balinesisch oder gar in *kasar* angesprochen, was in Südbali bereits einer Beleidigung gleichkäme. Gleichwohl erfährt Sugi manchmal, wie sehr sich sein „Arya-Hintergrund“ von dem anderer Familien Bulelengs unterscheidet. Es wird ihm vor allem bewusst, wenn er sich dort mit Freunden aus der Schulzeit trifft, bei denen eine raue Sprache üblich ist:

„Es ist schon seltsam, wenn ich gerufen werde: ‚Ach da kommt ja der Hund!‘ In Singaraja sagt man das! Da zucke ich zusammen. Meine Schulfreunde sprechen so, das ist normal.“

6.2.2 Studium in Denpasar

Nach seinem Umzug und dem Beginn des Studiums in Denpasar wurde Sugi bewusst, wie sehr sich seine Sprache von der Südbalis unterscheidet. Kaum jemand in Denpasar würde sich wagen, ein Mitglied der *triwangsa* als „Hund“ anzusprechen – selbst dann nicht, wenn die angesprochene Person ein guter Freund wäre. Menschen aus höheren Statusgruppen werden noch immer höher angesprochen als Gewöhnliche. Im Gegensatz zu anderen Balinesen aus Buleleng bereitet Sugi das *alus* keine Schwierigkeiten, denn, aus einer Arya-Familie kommend, beherrscht er das Hochbalinesisch. Doch die Anwendung desselben aufgrund von Kriterien, welche so gar nicht denen eines Nordbalinesen entsprechen, bereiten ihm noch immer Mühe: „Wenn du ein Anak Agung bist, muss ich *alus* reden, aber du darfst *kasar* reden.“ Doch Sugi stammt aus einer Arya-Familie und akzeptiert es nicht, wenn er von Adligen aus Südbali herablassend behandelt wird. Ausserdem ergibt es für ihn einfach keinen Sinn, seine Studienkollegen, die den Satria und Brahmanen angehören, in höherem Balinesisch anzusprechen als seine gewöhnlichen Mitstudierenden:

„Ich wollte schon von dieser Klasse weg, ich konnte das nicht annehmen. Meine Mutter hat mich das so gelehrt: mit den Eltern redest du *alus*, mit Freunden normal. Das sind die Manieren. Auch mit einem *kepala desa* spricht man *alus*, dies entspricht überdies der modernen Stratifikation.“

Als Balinese aus Buleleng hat man laut Sugi allerdings das „Privileg“, kein perfektes *alus* sprechen zu müssen. Diesen „Buleleng-Background“ verwendet er beispielsweise auch bei

⁴⁸ Viertel im Dorf (*desa*).

einem Studienfreund aus der Familie des Puri Ubud, die immer noch eine der einflussreichsten und angesehensten Familien von Bali ist. Für die Menschen aus Ubud ist diese Hierarchie nicht nur aus Sicht des traditionellen Statussystems Realität, sondern die moderne Stratifikation deckt sich im Falle des Puri Ubud auch mit jenem, denn die Königsfamilie ist eine der vermögendsten Balis. Für die Balinesen aus der Gegend von Ubud manifestiert sich das Statussystem daher auch im Alltagsleben besonders stark und wird von den Bewohnern als Selbstverständlichkeit angesehen. Auf Sugi hat die ehrerbietige Haltung gegenüber Angehörigen von *triwangsa*-Familien einen seltsamen Eindruck hinterlassen, wie er in einer Anekdote erzählt:

„Ich war am Schreiben in Ubud. Früh am Morgen ging ich aufs Feld spazieren. Dort traf ich einen Mann aus Ubud, welche die Enten versorgte. Wir schwatzten: ‚Wie geht’s? Woher kommst du?‘ – ‚Ich bin aus Singaraja!‘ Er redete *bahasa biasa*. Darauf fragte er weiter, ob ich aus Singaraja stamme. Ich verneinte, ich hätte meinen *mrajan* in Denpasar. Sofort änderte er seine Sprache! [...] Mein Gefühl war seltsam. Ich kann das nicht geniessen. Ich sagte: ‚*Pak*⁴⁹, ich bin gewöhnlich, Sie müssen nicht so reden.‘ Aber er war schon alt, er konnte das einfach nicht. In Ubud sind die Leute wirklich cokoholisch!⁵⁰“

6.2.3 Indonesisch als Ausweg aus dem traditionellen Statusdenken

Neben der Feststellung, dass nicht nur in Ubud, sondern in ganz Südbali das Statusdenken noch nach anderen Mustern verläuft als in Nordbali, sieht Sugi eine Tendenz vor allem in Denpasar, das Indonesische dem Balinesischen vorzuziehen. Denpasar als Hauptstadt der Provinz Bali beherbergt die meisten Auswärtigen, welche auch aus anderen Teilen Indonesiens stammen und sich erhoffen, auf der Insel eine besser bezahlte Arbeit zu finden. Viele junge Balinesen aus Denpasar verwenden daher fast ausschliesslich Indonesisch, wenn sie miteinander reden – auch untereinander. Die Sprache gilt als modern und eignet sich laut Sugi besser dazu, sich über politische oder wirtschaftliche Themen zu unterhalten. Viele Begriffe des heutigen Lebens existieren gar nicht im Balinesischen. Letzteres wird vor allem dann verwendet, wenn es um Angelegenheiten geht, die das Gefühlsleben der Balinesen betreffen. Lokale Neuigkeiten, Klatsch, Essen oder Liebesangelegenheiten werden eher auf Balinesisch besprochen. Einige junge Balinesen sprechen aber in der Tat nur noch wenig oder fast gar kein Balinesisch mehr, vor allem das *alus* macht ihnen offenbar zu schaffen.

Für Sugi hat das Indonesische vor allem den Vorteil, dass es keine sprachliche Schichtung wie das Balinesische kennt. Man kann zwar auch fein (*halus*) und rau (*kasar*) Indonesisch sprechen, doch ist die Wahl des Niveaus bei der Nationalsprache nicht primär durch den angeborenen Status der angesprochenen Person bestimmt, sondern durch die emotionale Nähe

⁴⁹ Indonesisch: ‚Vater‘. Die höfliche Anrede wird für eine ältere oder höherstehende Person verwendet.

⁵⁰ Sugi spielt hier auf den Titel Cokorda an, den die Mitglieder des Puri Ubud tragen und welcher einer der höchsten im balinesischen Statussystem ist.

bzw. Distanz zum Gegenüber, dessen sozialen Status, guten Ruf sowie dessen Alter. Daher verwenden diejenigen *bahasa Indonesia*, welche sich durch das Statussystem benachteiligt fühlen oder denen zumindest kein Vorteil daraus erwächst:

„Ich denke, weil es viele gibt von ausserhalb der *puri* und *griya*, brauchen die Jungen *bahasa Indonesia*. Die *jaba*, die Aussenseiter wählen *bahasa Indonesia*. Weshalb sollen wir *alus* sprechen, wenn uns *kasar* geantwortet wird?“

Mit jungen Balinesen spricht Sugi demnach vorwiegend *bahasa Indonesia*, selbst mit seiner Freundin Ami, welche ebenfalls Balinesin ist. Wird Sugi von einer Person *alus* angesprochen, so antwortet er ebenso. Verwendet diese allerdings *biasa*, so wechselt er auf Indonesisch oder fragt: „Kommen Sie aus Buleleng?“ Die Frage ist ein Wink mit dem Zaunpfahl, welche dem Gegenüber bedeuten soll, dass es sich in der Wahl des Sprachniveaus geirrt hat oder aber des Hochbalinesischen nicht mächtig sei und es daher auf der Hand liege, dass er aus Nordbali komme.

Sugi ist überzeugt, dass das Balinesische durchaus eine Zukunft hat, doch sieht er die Notwendigkeit eines „neuen sozialen Kontrakts“. Die moderne Stratifikation, welche sich neu durch erworbenen und nicht durch zugeschriebenen Status definiert, wird das heutige System nach und nach ablösen. Bereits heute gibt es Konstellationen, die den Balinesen einige Schwierigkeiten bereiten und ihnen laut Sugi die Frage nach dem Sinn ihrer Sprachniveaus stellen lassen, wie etwa die des *bupati* von Karangasem, ein *jaba*, der einen Ida Bagus als Chauffeur hat. Im Idealfall müssten beide *alus* sprechen, denn der *bupati* besitzt im meritokratischen System eine hohe Position, der Chauffeur hat hingegen durch seine Geburt einen hohen Status inne.

Stellt man Sugis Sicht auf die balinesische Sprache derjenigen Panjis gegenüber, so fällt auf, dass sich ersterer nicht mit der in seinen Augen veralteten Hierarchie abfinden konnte und kann. Er spricht von einer „kulturellen Sünde“, einer inakzeptablen Situation, derer er sich aber letztendlich schlecht entziehen könne. Er äussert auch die Notwendigkeit eines „neuen sozialen Kontrakts“ aufgrund meritokratischer Kriterien, nach denen sich auch die Sprachniveaus zu richten hätten. Sugi hegt also durchaus nicht den Wunsch, sich mit allen Menschen in *biasa* zu unterhalten, sondern äussert sich lediglich dahingehend, dass die sprachliche Hierarchie Balis wieder in Einklang mit der neuen Hierarchie gebracht werden sollte. Menschen, denen Ehre gebührt, sollte auch sprachlich Ehre erwiesen werden – eine Sichtweise, die sich beträchtlich von derer Panjis unterscheidet.

Auch wenn Sugi zweifelsohne seine Kritik deutlicher als andere Gesprächspartner artikuliert, so waren sich viele Interviewte, vor allem Angehörige tiefen Status, einig, dass die Verwendung der Sprachniveaus einer Reformierung bedarf. Niemand jedoch sprach von einer Revolution oder gar einem Umsturz, sondern vielmehr von einem Prozess, der bereits seit einiger Zeit begonnen hat und der wohl noch lange andauern wird.

6.3 Verwendung der Sprachniveaus in der Praxis

Einige Regeln zur Verwendung der balinesischen Sprachniveaus scheinen sich tatsächlich während der letzten drei Jahrzehnte verändert zu haben. So ist es heute üblich, bei allen öffentlichen Anlässen *alus* zu sprechen, ungeachtet des eigenen Status und desjenigen der Zuhörerschaft. Auch im Tempel wird – zumindest in Südbali – vornehmlich Hochbalinesisch verwendet. Zudem wird in Radio und Fernsehen mittlerweile fast ausschliesslich *alus* gesprochen. Popstars, die früher oft in *biasa* gesungen haben, werden heute nicht selten als *kasar* abgetan. Die jüngere Generation singt in *alus* oder mindestens *madya*.

Alus sprechen zu können wird heute auch als Zeichen eines hohen Bildungsstandes angesehen, und kaum jemand, der die Sprache beherrscht, wird auf die Verwendung von Hochbalinesisch verzichten. In einer öffentlichen Versammlung Bescheidenheit zu zeigen, sich selber eher tiefer zu stellen und im Gegenzug die Zuhörenden zu erhöhen, steigert den eigenen Beliebtheitsgrad. „Eine *triwangsa*- oder *jaba*-Person können sich untereinander im Geiste gegenseitigen Respekts (*saling alusang*) auf Hochbalinesisch unterhalten. In der Praxis kann das ethische und charakterliche Niveau anhand des sprachlichen Ethos des Sprechers oder der Sprecherin abgelesen werden.“ (Sumarta 2001: 61) Daher ist es für *triwangsa* ratsam, nicht in zu tiefem Balinesisch mit Statustiefen zu sprechen, denn damit würden sie sich als ungehobelt qualifizieren. Überdies muss ein Balinese *alus* verwenden, wenn er zu einem Priester, Puppenspieler oder Heiler spricht, unabhängig von dessen Status und Titel. Für solche Respektspersonen wird ein besonders hohes Balinesisch (*alus singgih*) verwendet.

Vor allem Angehörige der *triwangsa* verwenden heute oft auch untereinander *alus* und erhöhen ihr eigenes sprachliches Niveau weiter, obwohl sie dies durch ihren angeborenen Status gar nicht nötig hätten. Ein Beispiel, das Panji mir berichtet hat, ist die vermehrte Verwendung von „*titiang*“ statt „*tiang*“ zur Bezeichnung der eigenen Person. Ich habe indes auch Situationen miterlebt, in denen auch gewöhnliche Balinesen sich in *alus* unterhalten haben.

6.3.1 Informelle Situationen und „neutrale Settings“

Anders verhält es sich in informellen Situationen, wo man freier in der Sprachwahl ist. Da heute Freundschaften zwischen Angehörigen unterschiedlicher *wangsa* ohne Probleme möglich sind, kann durchaus auch ins *biasa* gewechselt werden, ohne dass sich der Höherstehende dadurch gekränkt fühlte. Sogar Scherze in *kasar* sind zuweilen erlaubt, sofern man das Gegenüber wirklich gut kennt. Ausschlaggebend für die Wahl des Sprachniveaus ist auch hier ein Gefühl für eine Situation und die Einschätzung, wie privat eine Unterhaltung ist. Besteht hingegen ein Altersunterschied zwischen dem Sprechenden und der adressierten Person, so tendieren meine InformantInnen eher dazu, mehr *alus* zu sprechen oder, wie im Falle von Sugi, Indonesisch zu verwenden.

Wenn der Statustiefere dann indes seinen statushöheren Freund in dessen Haus besucht, wechselt er ins *alus*. Da ich zunächst das Haus als privateren Ort betrachtete und analog dazu

die Strasse als öffentlicher einschätzte, erschien mir die Situation erst einmal etwas paradox. Sie lässt sich aber relativ einfach erklären. Da beim gemeinsamen Spazieren, beim Zusammensein draussen die Stimmung locker und informell ist, werden die herkömmlichen Regeln nicht so streng genommen. Das Haus repräsentiert jedoch die Familie und deren Status. Mit anderen Worten: Befindet man sich bspw. in einem *puri* (Palast) oder in einer *griya* (einem Brahmanenhaus), so entsteht eine quasi traditionelle Situation, wo dann auch die traditionellen Sprachregeln erneut zur Geltung kommen. Diese Unterscheidung zwischen formellem und informellem Kontext ist vor allem in ländlichen Gegenden noch stärker verbreitet als in städtischen, wo man es mit den Sprachregeln heutzutage nicht mehr so genau nimmt. Dort genügt es vollkommen, wenn man sich in formellen Situationen wie etwa bei einer Hochzeit eines statushöheren Freundes des *madya*-Niveaus bedient.

Vor allem im Osten Balis findet man noch öfter als anderswo die traditionelle Sprachkonstellation *alus/biasa*, wie mir Gesprächspartner aus verschiedenen Schichten bestätigt haben. In jenen Distrikten bleibt der traditionelle Status nach wie vor das wichtigste Kriterium, nach dem eine Person ihre Worte wählt. So können für uns doch sehr seltsam anmutende Konstellationen entstehen, in denen etwa ein Brahmanenkind einen älteren *jaba* in *biasa* anspricht, und dieser *alus* antwortet. In anderen Gegenden Balis habe ich hingegen gehört, dass Kinder generell *alus* zu Erwachsenen sprechen müssen, sofern sie ihnen nicht nahe stehen. Solche traditionellen Sprachkonstellationen werden denn auch gerne vor allem von jüngeren Balinesen belächelt. Bemerkenswert ist die Begründung, mit denen die Statushöheren die Verwendung von *biasa* rechtfertigen: verwendeten sie *alus* gegenüber Personen tieferen Status, so wären diese verwirrt und keinesfalls geschmeichelt. Das Verwenden von *biasa* drücke hingegen Nähe zu den angesprochenen Personen (bspw. Bediensteten) aus. Wie sich eine tieferstehende Person in einer solchen Konstellation fühlt, hängt aus meiner Sicht stark von ihrer Herkunft ab. Dies zeigen die Beispiele Panjis und Sugis deutlich. Panji sieht in der Konstellation nichts Aussergewöhnliches, sondern fühlt sich auch in der tieferen Position wohl. Sugi verwendet in einer solchen Situation mit Vorliebe Indonesisch.

Das gegenseitige *biasa*-Sprechen zwischen Personen von unterschiedlichem Status ist vergleichsweise neu. Früher wäre dies nicht möglich gewesen, wie mir ein Brahmane aus Ostbali erzählte. Heute sei es allerdings auch für ihn kein Problem mehr, wenn er von gewöhnlichen Balinesen in *biasa* angesprochen werde. Er ist Lehrer an einer Dorfschule und befindet sich daher in einer Situation, welche Panji ein „neutrales Setting“ nennt. In der Schule gelten die traditionellen Sprachregeln bewusst nicht: entweder wird Indonesisch gesprochen, oder man unterhält sich in *biasa* oder *madya*. Dieses neue Bewusstsein hat direkte Auswirkungen auf die alltägliche Verwendung der Sprachniveau. So kommt es laut den Berichten des Brahmanen oft vor, dass seine Schüler ihn in *biasa* ansprechen und manchmal sogar vergessen, dass sie dies nicht mehr dürfen, sobald sie bei ihm zu Hause sind. Sowohl er wie andere LehrerInnen auch stören sich nicht daran, selbst von Kindern in gewöhnlichem Balinesisch angesprochen zu werden. Dies allerdings nur sofern das Gespräch nicht in einer formalen Situation stattfindet. Normalerweise wird in der Schule aber eher *madya* denn *biasa* verwendet, da dies

neutraler ist und keine Gefahr besteht, jemanden damit zu kränken. Vor allem Lehrer älterer Generationen hören es nicht gern, wenn die Kinder zu „tief“ mit ihnen sprechen.

6.3.2 Falsches Sprachniveau

Ich habe die Balinesen als sehr darum bemüht erlebt, keinen Fehler in sprachlicher Hinsicht zu machen. Höflicher Umgang mit anderen Personen wird heute noch immer als wichtig erachtet. Demzufolge ist auch das Sprechen begleitet von einem permanenten Überwachen der eigenen Ausdrucksweise. Von jemandem als unhöflich oder *jabag* bezeichnet zu werden, wie Panji es beschreibt, würde grosses Unwohlsein und Scham hervorrufen. Nicht alle Statushöheren stört es freilich, wenn sie nicht gebührend angesprochen werden, wie das Beispiel Sugis zeigt. Er verlangt lediglich von Statushöheren, höflich angesprochen zu werden, da er es nicht erträgt, wenn sie zu ihm „herabsprächen“, doch bei gewöhnlichen Balinesen entfällt dieses Problem. Panjis Aussage: „Er hätte es besser wissen müssen!“ trifft meinen Befunden zufolge eher das Gefühl, das die meisten Personen hegen, wenn sie zu tief angesprochen werden. Zudem schickt es sich nicht, das Gegenüber zurechtzuweisen, vor allem dann, wenn dieses sich nicht gerade grob, also *kasar* ausdrückt. Ein gebildeter und statusbewusster Balinese begnügt sich also damit, über den Fehler hinwegzusehen. Vor allem ältere Personen behaupteten sogar nicht selten, es käme gar nie vor, dass sie unpassend, d.h. zu tief angesprochen würden.

Howe schreibt hingegen, dass ihm Angehörige der *triwangsa* auch von physischem Unwohlsein berichteten. Einige beschrieben solche Situationen als unangenehm und verwirrend, welche auch Kopf- oder Bauchschmerzen verursachen könnten, oder aber die sprachlich Erniedrigten empfänden einfach Ärger und ein Gefühl der Scham. Es ist der *banjar*-Versammlung laut Howe offenbar auch möglich, gegen jemanden eine Sanktion zu verhängen, der die Sprachregeln grob verletzt, etwa indem er jemanden öffentlich beschimpft. Dies kommt aber selten vor (Howe 2001: 86). „Since the language encodes hierarchical values as comprehensively as almost anything else in Bali its continual use is a major factor in the perpetuation of social hierarchy.“ (Howe 1995: 30) Damit bleibt Balinesisch eng verbunden mit dem Statusdenken und ist die emotionale Sprache Balis, im Gegensatz zum Indonesischen, welches eher als intellektuell betrachtet wird. Dennoch spricht auch Howe davon, dass der Sprachgebrauch sich während der letzten Jahrzehnte verändert hat. Extreme Niveaus (hohes *alus* sowie *kasar*) werden nicht mehr verändert, weil sich die Hierarchien gleichzeitig abgeflacht haben. Doch auch das Indonesische scheint diesem Trend Auftrieb zu geben (Howe 1995: 30).

6.3.3 Vermehrte Verwendung von Indonesisch

Vor allem in städtischen oder stark touristisch besuchten Gebieten in Südbali ist mir mehrmals aufgefallen, wie sich Kinder, seltener auch erwachsene Balinesen, untereinander auf Indonesisch unterhielten. Darauf angesprochen führten sie aus, es sei viel einfacher, sich in der Nationalsprache zu unterhalten, vor allem wenn man oft mit Menschen aus anderen Regionen Indonesiens verkehre. Kennen sich zwei Balinesen aus einem Kontext, in dem ohnehin

Indonesisch gesprochen wird, wie etwa Angestellte eines Hotels oder aber Kameraden aus der Schule, so sprechen diese Personen auch in ihrer Freizeit weiterhin Indonesisch miteinander. Dazu kommt, dass in neuerer Zeit viele indonesische Wörter ins Balinesische übernommen und dem Akzent angepasst worden sind.

Sumarta spricht in diesem Zusammenhang denn auch von einer „konfusen Natur des Neubalinesischen“, welches keine klaren Konzepte mehr hat und auch keine vorgegebene Richtung findet, in die es sich entwickeln könnte. Oft wird mitten im Satz ins Indonesische oder gar ins Englische gewechselt, etwa um zu verhindern, dass man in Bezug auf die sprachliche Schichtung unpassende Wörter verwendet, oder aber weil ein Wort in der anderen Sprache einfach die Situation oder den *Lifestyle* präziser wiedergibt. Er verdeutlicht seine Ausführungen an einem Beispielsatz, welcher alle drei Sprachen enthält:

„*Putu, kita meeting nanti jam telu sanja di Bali Beach, sambilang ngopi.*“

„Putu, wir treffen uns später um drei Uhr im „Bali Beach“, um Kaffee zu trinken.“

Dabei kann man die Wörter in die drei Sprachen aufteilen:

Putu, telu, sanja, sambilang, ngopi = Balinesisch

kita, jam, nanti, di = Indonesisch

meeting, beach = Englisch

(Sumarta 2001: 65)

Von den elf Wörtern, die Sumarta hier analysiert, sind also nurmehr fünf balinesischen Ursprungs. Das Indonesische wird oft dann verwendet, wenn jemand ein statusrelevantes, also unterwürfiges oder aber überhebliches Wort vermeiden will:

„*Gus, ngiring, makan dulu!*“ – „Gus, lass uns essen!“

(Sumarta, Interview vom Februar 2003)

Gus steht für Ida Bagus und verdeutlicht, dass ein Brahmane angesprochen wird. *Ngiring* ist höfliches Balinesisch und bedeutet soviel wie „bitteschön“. Das „*makan dulu*“ ist Indonesisch und unterstreicht die eigentlich informelle Situation, die allerdings mittels des „*ngiring*“ mit einer Prise Höflichkeit dem Brahmanen gegenüber gewürzt worden ist. Dieser Satz zeigt meiner Ansicht nach, wie die indonesische Sprache in den balinesischen Alltag eingebunden worden ist und hilft, in der heutigen Zeit unnötiges „Hinaufsprechen“ zu vermeiden.

In Bali ist indes die Ansicht verbreitet, das Indonesische sei schuld daran, dass das Balinesische immer mehr an Boden verliert. Dies weil die strikte Sprachenpolitik des indonesischen Nationalstaates und das Indonesische als erste Sprache die Förderung des Balinesischen behindert. Demzufolge ist der Balinesisch-Unterricht wenig organisiert, wenig einheitlich und verfolgt keine klaren Ziele nach klaren Vorgaben. Die Lehrer verfügen manchmal über ungenügende Sprachkenntnisse, und es mangelt an Lehrmaterial. Zudem wird das Fach Balinesische Sprache nicht benotet und zählt bei einem Schulabschluss nicht, was bei den Schülern die Motivation für das Fach nicht fördert. Einhergehend damit lässt der Stolz auf die balinesische Sprache nach. Viele Stadt- und Vorortsbewohner sprechen mit ihren Kindern Indone-

sisch (Sumarta 2001: 59).

Tatsächlich hat mir Sugi von seinen Nichten und Neffen berichtet, mit denen er Indonesisch spricht, weil sie das Balinesische nur noch ungenügend beherrschen. Viele Priester ermutigen ihre Bittsteller heutzutage, Indonesisch zu sprechen, wenn deren *alus*-Kenntnisse unzureichend sind. Dies nicht zuletzt, weil die *pedanda* nicht als arrogant oder feudal gelten wollen. Sogar bei einem Anlass, an dem ausschliesslich Balinesen teilnehmen, wird es heutzutage oft als normal angesehen, wenn Indonesisch gesprochen wird. Auch wenn Sumarta ein ziemlich pessimistisches Bild über den Fortbestand seiner Muttersprache zeichnet, scheint deren Zukunft vielen Balinesen wenig Kopfzerbrechen zu bereiten: „Obwohl die neue balinesische Generation nicht mehr richtig balinesisch sprechen kann, bewegt sie sich sprachlich völlig ungezwungen, da sie sich zu korrektem Sprachverhalten nicht länger ‚gezwungen‘ sieht.“ (Sumarta 2001: 63) Doch nicht nur das sprachliche Korsett hat sich während der letzten Jahre gelockert, sondern es sind vermehrt Situationen entstanden, in denen man beinahe von einer verkehrten Hierarchie sprechen könnte.

6.3.4 Neue Hierarchie und die Anpassung der Sprachniveaus

Da heute vielerorts auch gewöhnliche Balinesen in führende Positionen gelangen können und umgekehrt Angehörige höheren Status nicht mehr ausschliesslich prestigeträchtige Arbeit finden, hat sich das Machtverhältnis zwischen *triwangsa* und *jaba* nicht selten ins Gegenteil gekehrt. Neben der traditionellen Hierarchie, die auf dem zugeschriebenen Status beruht, ist ein anderes Statussystem entstanden, das auf den Regeln moderner Grundsätze wirtschaftlicher, politischer und auch religiöser Verdienste basiert und somit dem erworbenen Status zunehmende Wertschätzung entgegenbringt. Somit können Angehörige höheren Status ohne Geld, Landbesitz und politischem Einfluss ausserhalb ihres Hauses nicht mehr ohne Weiteres verlangen, *alus* angesprochen zu werden. Da dem verarmten Adel zudem Faulheit nachgesagt wird, haben solche Familien oft Schwierigkeiten, Respekt von anderen, erfolgreicheren Personen zu fordern.

In Fällen, wo ein gewöhnlicher Balinese Chef ist und seinem Untergebenen, einem Statushöheren, Anweisungen erteilen muss, stellt sich folglich die Frage nach der Wahl des Sprachniveaus erneut. Bis heute scheint es keine Übereinstimmung zu geben, was denn die Wahl des richtigen Sprachniveaus ist. Während der Interviews nannten meine GesprächspartnerInnen drei Möglichkeiten: Als bevorzugte Variante wurde dabei das Sprechen von *alusang* angesehen, da beide Seiten ihren Respekt durch die Verwendung einer hohen Sprache signalisieren. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, wie soeben besprochen, ins Indonesische zu wechseln, um eine neutralere Situation zu kreieren. Es kann aber auch durchaus vorkommen, dass der Vorgesetzte den (statushöheren) Angestellten in *biasa* anspricht und jener *alus* antwortet, da er sich seinem Chef verpflichtet fühlt. Howe sieht darin die Absicht, den Statushöheren sprachlich zu erniedrigen (Howe 1995: 32). Aus der Sicht einiger meiner GesprächspartnerInnen ist die umgekehrte Sprachkonstellation allerdings eine logische Konsequenz einer neuen

sozialen Hierarchie. Viele führten an, es sei nicht einzusehen, weshalb man seinen Chauffeur oder seine Hausangestellten *alus* ansprechen sollte, denn jene seien klar nicht in einer Position, in der sie dies verdienten. Die Untergebenen sehen die Situation jedoch anders und fühlen sich gekränkt und unwohl (Howe 1995: 30). Damit spiegelt sich die neue Hierarchie genauso im Gebrauch der balinesischen Sprache wider wie die alte (Sumarta 2001: 64).

Die Umkehrung der hierarchischen Verhältnisse hat erstaunlicherweise die Sprachniveaus keineswegs verschwinden lassen, sondern im Gegenteil die Verwendung des *alus* aufgewertet. Es gilt heute als Zeichen guter Bildung, fließend *alus* zu sprechen und es korrekt zu verwenden. Wer Hochbalinesisch spricht, der erntet Respekt und Anerkennung. Sumarta sieht daher die Sprachschichtung nicht bloss als Form des sprachlichen Feudalismus. Er bezeichnet sie als Mittel zur sozialen Ethik und Ausdruck sprachlicher Schönheit (2001: 61). Ich habe immer wieder von Angehörigen aller Schichten gehört, es bereite ihnen Freude, *alus* zu sprechen. Das Besprochene bekäme einen viel edleren Charakter durch die Verwendung der Hochsprache. Und nicht zuletzt ist es offenbar förderlich, Liebesbeteuerungen oder Schmeicheleien in einem höheren Balinesisch zu äussern.

6.3.5 Der Wandel der Sprachniveaus im Zuge der De-*wangsa*-nisierung

Die Wahl des Sprachniveaus ist ein komplexer Vorgang, der aufgrund verschiedenster Faktoren beeinflusst wird. Nicht alle sind logisch und klar durchschaubar, auch der Sprechende selbst kann seine Wahl nicht immer begründen.

Das wichtigste Kriterium, aufgrund dessen ein Balinese sein Sprachniveau wählt, ist nach wie vor sein angeborener Status. Des Weiteren haben Alter und das Geschlecht Einfluss darauf, mit welchem Niveau man sein Gegenüber anspricht. Doch auch das Ansehen, das eine Person in der balinesischen Gesellschaft genießt, sowie Titel der modernen (staatlichen) Hierarchie beeinflussen die Sprachwahl.

Dazu kommt der „innere Mechanismus“, welcher in einigen Situationen gegen alle logisch begründbaren Regeln den Sprechenden sein Niveau wählen lässt. Lediglich gefühlsmässig lässt sich eine solche Wahl begründen: das Gefühl der Ungezwungenheit, welche jemanden *biasa* sprechen lässt, bzw. jenes für eine formale Situation, welche das *alus* erfordert. Panjis Schilderung verdeutlicht, wie die Sprachregeln auf Bali noch immer aufgrund traditioneller Muster aufgebaut sind. Sie haben freilich während der letzten Jahre an Bedeutung verloren, und dieser Trend wird sich wohl auch in Zukunft fortsetzen.

Grund für diese Entwicklung sieht Sumarta vor allem in der De-*wangsa*-nisierung, der Loslösung der Sprache von der *wangsa*. Mit ihr wird die balinesische Sprache laut Sumarta auch einem Demokratisierungsprozess unterzogen (2001: 63). Anders als viele Balinesen sieht er nicht nur die Einführung des Indonesischen als bedrohenden Faktor für die balinesische Sprache und ihre Niveaus. Im persönlichen Gespräch führte er aus, das Wirtschaftswachstum und der dominant gewordene Tourismussektor hätten einen positiven Einfluss auf die Entwick-

lung der balinesischen Sprache. Die gestiegenen Chancen der gewöhnlichen Balinesen auf eine Stelle in leitender Position bedrohe die balinesische Sprache zwar, doch ergäben sich durch diese Bedrohung gerade neue Möglichkeiten, den Sprachniveaus eine neue Bedeutung zu geben. Damit stimmt seine Forderung an seine Mitmenschen ziemlich genau mit der Sugis überein, der ebenfalls eine Neuordnung aufgrund der „modernen Stratifikation“ aufgrund des erworbenen Status, aber keine Abschaffung der balinesischen Sprachniveaus fordert. In deutlichem Kontrast zu anderen, westlichen Autoren⁵¹ sehen beide die balinesische Sprache nicht primär als Ausdruck des Feudalismus, sondern als ethische Verpflichtung zur Höflichkeit, derer sich ein Balinese aber auch würdig zeigen muss:

„Auch ein Vorgesetzter, woher er auch immer abstammt, spricht *alus* in der Öffentlichkeit. Dazu ist er verpflichtet, das ist die Ethik. Dann gibt es noch das Gefühl des Herzens (*rasa hati*). Immer wenn jemand zu einer Person spricht, die er höher einschätzt, wird er *alus* verwenden. [...] Ich glaube, das ist nicht Feudalismus, sondern Ethik. Für mich hängt die Sprache mit dem Gefühl zusammen, sie ist wie ein Gewürz. Sie ist scharf, süß, was auch immer. Wenn jemand es gewohnt ist, *alus* zu sprechen, wird das Herz auch *alus* (fein), ebenso die Ethik. Dies hängt wiederum mit der Religion zusammen. Was nun zum Problem wird, [...] ist die Verpflichtung des gegenseitigen Respekts mittels dieses Sprachniveaus. Weil früher diejenigen der *puri* oder der *griya*, die einer hohen *wangsa* angehörten, sehr wohl *kasar* zu den Menschen sprechen durften, während jene *alus* antworten mussten. Das ist nicht richtig! Das muss durchbrochen werden. Daher wird die [balinesische] Sprache als feudal bezeichnet. Ich bin nicht ganz einverstanden mit diesem Ausdruck. Für mich gibt es das auch in anderen Sprachen, im Englischen das ‚Sir‘. Deshalb ist eine Sprache doch nicht feudal. Man will einfach jemandem Ehre erweisen.“ (Sumarta, Interview vom Februar 2003)

An die Stelle der Zugehörigkeit zu einer *wangsa*, soll demzufolge der Respekt, den man einer Person erweist, als Hauptkriterium treten. Anhand der Aussagen meiner GesprächspartnerInnen kann ich feststellen, dass sich die gewöhnlichen Balinesen heute keine herablassende Sprache mehr gefallen lassen. Oft habe ich die Aussage gehört: „Wer *kasar* zu mir spricht, dem antworte ich auch so.“ Ausserdem wird zunehmend auch unter gewöhnlichen Balinesen *madya* verwendet, wenn dies der Kontext erfordert. Redet man beim gemütlichen Zusammensitzen *biasa* oder gar *kasar*, so wird bei ernsthaften Diskussionen oder geschäftlichen Dingen neben der *Bahasa Indonesia* oft auch *madya* gesprochen.

Howe stellte in seinen Forschungen ebenfalls die Tendenz fest, dass die Balinesen zunehmend die mittlere Sprachschicht bevorzugen. Extrem rauhe oder sehr höfliche Sprache wird heute nach Möglichkeit vermieden, generell sieht er gewöhnliche Balinesen als weniger servil als früher. Doch trotz der Tatsache, dass sich die Hierarchien während der letzten Jahrzehnte eher abgeflacht haben, gibt es laut Howe indes keine Anzeichen dafür, dass die Schichtung der Sprache verschwinden wird (2001: 84-86). Gerade die Versuche, sich gegenseitig in noch

⁵¹ Howe führt z.B. aus, „[...] speaking Balinese inevitably involves reference to relative rank.“ (2001: 84)

besserem *alus* zu übertreffen (vgl. Schilderung Panjis) zeigen auf, dass man trotz nach aussen gezeigter Bescheidenheit darauf erpicht ist, besser und höher als das Gegenüber zu sein (2001: 92).

Die Sprachniveaus auf Bali scheinen auf den ersten Blick sehr einengend zu sein, „[...] they may seem like a linguistic prison. These are, of course, the reasons why it has been, and in part still is, a tool of domination.“ (Howe 2001: 91) Trotz aller Beteuerungen, die Niveaus hätten sich heutzutage weitgehend angeglichen, sprechen Tieferstehende Höherstehende generell mehr *alus* an, dementsprechend antworten diese mehr *kasar*. Dennoch erwähnt auch Howe, dass gewöhnlichen Balinesen gerne *alus* verwenden, nicht zuletzt deswegen, weil sie darin ein Instrument sehen, ihre Bildung zum Ausdruck zu bringen. Weil die Stratifikation der Sprache von frühester Kindheit an derart verinnerlicht wird, vermutet Howe, dass die Wahl des Sprachniveaus völlig automatisch und meist unbewusst abläuft (2001: 88-91). Aus meiner Sicht ist Howes Feststellung eine Erklärung dafür, weshalb die Balinesen heute eher dazu tendieren, ihre Sprache als bereits weitgehend egalitär anzusehen.

7 Formen und Präferenzen der Heirat im Wandel

So wie sich die Regeln, welche die Wahl eines Sprachniveaus bestimmen, während der letzten Jahrzehnte verändert haben, haben auch die Heiratspräferenzen und -formen einen Wandel erfahren. Sowohl die Veränderungen der Sprachniveaus wie auch die grössere Toleranz, die bei Heiraten heutzutage gewährt wird, drücken wohl am deutlichsten aus, dass sich das Statussystem in einer Phase der Umwandlung und Neubildung befindet.

Die Anwendung von Heiratsregeln auf Bali durchläuft verschiedenartige und unterschiedlich schnelle Entwicklungen. Dabei spielt zum einen die Statuszugehörigkeit zweier heiratswilligen Personen eine Rolle, zum andern aber auch, aus welchem Distrikt Balis sie stammen und wo sie zur Zeit der Heirat wohnen. Nicht zuletzt bestimmt überdies die Einstellung der Grossfamilie zu einer im Sinne des Statussystems kritischen Heirat darüber, ob diese letztendlich vollzogen wird. Es gibt keine allgemein gültigen Regeln, nach denen auf Bali generell bestimmt würde, welche Heiratsform zulässig ist und welche nicht. Einigkeit besteht lediglich darüber, dass sich die Regeln je nach Gebiet und Statusherkunft unterscheiden, oder wie es Boon ausdrückt, „[...] it is the very nature of Balinese customary law to vary.“ (1977: 57)

Diese Ausgangslage hat es mir verunmöglicht, quantifizierbare Daten darüber zu erheben, wie heute tatsächlich geheiratet wird. Hätte ich an einem Ort die Heiratsformen untersucht, so wären diese Daten in Bezug auf andere Orte wenig aussagekräftig gewesen. Die Duldung von Heiratsverhandlungen, die dem Statussystem zuwiderlaufen, Liebschaften oder Erlaubnis zur Hochzeit unterstehen mehr als andere Bereiche dem Gefühl oder gar der Willkür der Familie, der Grossfamilie oder der Dorfbevölkerung. Ich werde mich in diesem Kapitel folglich auf die Heiratspräferenzen der Balinesen beschränken, zu welchen meine GesprächspartnerInnen

eindeutige Aussagen gemacht haben. Überdies besteht Klarheit darüber, in welche Richtung sich die Heiratspräferenzen entwickelt haben. Um die erhobenen Daten mit Beispielen aus der Praxis zu ergänzen, werde ich die Schilderungen Panjis von seiner Hochzeit, sowie die Informationen Sugis über diejenige seines Bruders wiedergeben.

7.1 Möglichkeiten der Eheschliessung

„In Balinese society, a married couple is the basic social unit. In fact, it is impossible to belong to the village assembly except as a member of a married pair.“ (Lansing 1995: 40)

Unverheiratet zu bleiben ist für die meisten Balinesen unvorstellbar, das Heiraten hat einen unvermindert hohen Stellenwert. Nur durch die Hochzeit und das Zeugen von männlichen Nachfolgern kann die Fortsetzung der eigenen Linie gewährleistet werden, da das balinesische Verwandtschaftssystem patrilinear organisiert ist. Die Eheschliessung erfolgt jedoch auf unterschiedliche Weise.

Bei nachfolgender Beschreibung der Heiratsformen auf Bali stütze ich mich im Wesentlichen auf die Typologie Boons (1976; 1977) und ergänze diese mit den Informationen, die ich im Laufe meiner Forschung erhalten habe.

Die Balinesen kennen drei Formen der Eheschliessung:

1. Endogame Eheschliessungen
2. Heirat durch Allianzen
3. Heirat durch Flucht bzw. durch gespielte Entführung
(Boon 1976: 194)

Die hier beschriebenen Formen der Eheschliessung lassen zuweilen vermuten, es handle sich dabei um eine vorwiegend funktional geprägte Verbindung. Meine InformantInnen waren aber einhellig der Meinung, was bei einer Heirat zähle, sei vor allem die Liebe. Hätte die Ehe einen rein funktionalen Charakter, und wäre sie nicht aus einer Liebesbeziehung entstanden, so wäre dies gefährlich für das Paar und dessen Familie. Denn dann besteht die Gefahr, dass die Braut verrückt wird oder missgebildete Kinder zur Welt bringt (Boon 1977: 123).

7.1.1 Endogamie

Eine endogame Heirat wird von den Balinesen als die sicherste Möglichkeit betrachtet, ihre Linie fortzusetzen und damit die Verehrung ihrer Ahnen sicherzustellen. Dabei werden bevorzugt patrilaterale Parallelcousinen zweiten Grades geheiratet. Aus Statusgründen wäre eine Parallelcousinenheirat ersten Grades (*misan*) vorzuziehen - diese werden indes in der Praxis als riskant angesehen. Parallelcousinenheiraten zweiten Grades (*mindon*) sind daher bevorzugt, da zwar immer noch eine enge familiäre Bindung besteht, aber die Auswahl doch bedeutend grösser ist und zudem ein Scheitern der Ehe weniger fatal für den Zusammenhalt der Familie wäre. Parallelcousinenheiraten ersten Grades kommen allerdings in Familien der *tri-*

wangsa durchaus vor, da ihnen zugeschrieben wird, eher mit heissen (*panas*) Situationen umgehen zu können (Boon 1977: 132-133).

Bei endogamen Heiraten ist es wichtig, dass die Partner aus der gleichen Generation stammen. Ist ein Mann deutlich älter als seine Parallelcousine, so ist eine Heirat zwar möglich, wird aber als unheilbringend angesehen. Keinesfalls darf hingegen eine Frau einen in der Generationenlinie tiefer stehenden Mann heiraten.

Im Gegensatz zu Geertz und Geertz (1975) zweifelt Boon allerdings daran, dass endogame Heiraten dazu beitragen, den Status der Gruppe zu erhärten und somit den Zusammenhalt der Ahnengruppe zu stärken. Die Argumentation, so Boon, sei den Systemen des Mittleren Ostens angeglichen und ein Vergleich mit diesen nicht angebracht. Er stellt im Gegenteil sogar fest, dass Eheschliessungen ausserhalb der Ahnengruppe als harmonischer betrachtet werden, da die Frau dem Mann klarer unterstellt sei als bei endogamen Heiraten. Eine Ehefrau aus der eigenen Abstammungsgruppe wird aber ihren Ahnen mehr Aufmerksamkeit schenken als eine Frau von aussen, welche ihre Familie verlassen musste. Generell gilt, dass endogame Heiraten den exogamen vorgezogen werden (Boon 1977: 128-130).

7.1.2 Exogame Allianzheirat

Exogame Allianzheiraten sind solche, die zwischen zwei Familien geschlossen werden, welche keine patrilineare Verwandtschaft aufweisen. Dies sind rituell vorbereitete Eheschliessungen und benötigen einiges an Anstrengungen beider Familien. Verhandlungen werden nicht selten über Monate hinweg geführt. Dabei werden Delegationen der Familie des Mannes zur Familie der zukünftigen Frau ausgesandt, um den Vorgang, den Status der Heirat, die Gäste und weitere wichtige Angelegenheiten zu verhandeln. Es werden Geschenke erbracht und eine Absichtserklärung abgegeben. Zudem wird festgelegt, was die Braut mitbringen wird. Ebenso müssen sich die Parteien darüber einig werden, wer die öffentliche Heiratszeremonie durchführen wird. Bei hypergamen Heiraten⁵² wird ausserdem abgeklärt, ob die Frau einen neuen Statustitel wählen wird und ob die Familie der Frau eine Mitgift bezahlen will, um ihren Status anzuheben. Oft haben Allianzheiraten ihren Ursprung in Verbindungen aus früheren Generationen (Boon 1977: 125-127).

7.1.3 Heirat durch Flucht oder „Entführung“

Hierbei handelt es sich laut Boon um „komplexe“ Heiraten, welche durch individuelle Präferenzen entstanden sind und nicht den Heiratsregeln oder den Prinzipien der Genealogie entsprechen (Boon 1977: 122). Dabei läuft die Frau faktisch aus ihrem Elternhaus davon, oft (aber nicht immer) geschieht dies ohne Wissen der Eltern und Geschwister, manchmal sogar bei Nacht. Heutzutage wird die Heirat durch Flucht meines Wissens nur dann gewählt, wenn

⁵² Heirat einer statustieferen Frau mit einem statushöheren Mann, siehe Seite 69

es keine anderen Möglichkeiten für das Liebespaar gibt, oder wenn ohnehin keine Aussicht auf Zustimmung von elterlicher Seite zu erwarten ist. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn zwei Familien im Streit sind, oder wenn der Status der Frau höher ist als der des Mannes. Eheschliessungen durch Entführen (*ngerorod*) kamen laut Boons Bericht nur noch in gespielter Form vor, da echte Entführungen mit der Gründung des indonesischen Staates für illegal erklärt worden waren (Boon 1977: 121). Ich habe während meiner Datenerhebung von keiner Eheschliessung durch Entführung – weder gespielt noch echt – Kenntnis bekommen. Im Gegenteil haben mir meine Gesprächspartner allesamt bestätigt, dass die Entführung von Frauen der Vergangenheit angehöre, ganz im Gegensatz zur Heirat durch Flucht (*kawin lari* oder *kawin sembunyi*).

7.2 *Semeton* oder nicht? – Heiratspräferenzen

Auch heutzutage schätzen es die Balinesen sehr, wenn innerhalb der Familie geheiratet wird. Endogamie wird nach wie vor von allen Statusgruppen als die ideale Form der ehelichen Verbindung angesehen. Doch ebenso einig sind sich meine GesprächspartnerInnen darüber, dass es sich bei jener Präferenz um einen Wunsch der Eltern und der Verwandtschaft handelt, der in Realität nur selten in Erfüllung geht.

Boon fasst die normativen Heiratsvorstellungen der Balinesen wie folgt zusammen:

1. Heirate wenn möglich innerhalb der gleichen Schicht, wenn nicht, dann *muss* der Status des Mannes höher sein als derjenige der Frau.
2. Heirate nicht zu nahe, da inzest-ähnliche Beziehungen zu energiegeladen (*panas*) sind. (Boon 1977: 138).

Arrangierte und rituell geplante Heiraten zwischen Verwandten oder befreundeten Familien werden folglich noch immer bevorzugt, da das Risiko geringer ist als bei der Heirat mit einer fremden Person. Überdies kann man so potentiellen Statuskonflikten aus dem Weg gehen (Hobart, Ramseyer und Leemann 1996: 106-107). Hypogame Heiraten⁵³ waren verboten und wurden früher mit Tod oder Verbannung bestraft. Heute ist eine solche Heirat von Staates wegen zwar erlaubt, gleichwohl bedeutet es für die Frau nicht selten den Bruch mit ihrer Familie und allenfalls gar die gesellschaftlichen Ächtung durch die Grossfamilie und des Dorfes.

7.2.1 Heirat unter Gleichrangigen (Isogamie)

Schon Bateson und Mead berichteten davon, dass die Versuche der Eltern, ihre Kindern mit Gleichrangigen (*semeton*) und möglichst innerhalb der Familie zu verheiraten, wenig fruchten: „Parents endeavor (usually without success, except in the high-caste families) to make their children marry cousins.“ (1942: 257) Eine endogame Heirat ist somit eine Angelegen-

⁵³ Heirat einer statushöheren Frau mit einem status tieferen Mann, siehe Seite 69.

heit, welche die Grossfamilie erfreut und stolz macht. Laut Geertz und Geertz variiert die Zahl endogamer Verbindungen, doch in manchen Gebieten erreichte sie 60 % (1975: 55). Je grösser die Grossfamilie, die *dadia* ist, desto höher ist natürlich die Wahrscheinlichkeit, dass sich ein Mann entscheidet, eine Parallelcousine zu heiraten.

Bei den gewöhnlichen Balinesen gilt folglich eine Parallelcousine zweiten Grades von Vaters Seite als bestmögliche Heiratspartnerin. Als zweitbeste Möglichkeit wird eine Heirat im gleichen Haushalt, bzw. der *subdadia* gesehen, als dritte eine innerhalb der *dadia*, und wenn dies nicht möglich ist, eine innerhalb des *banjar*. Bereits Geertz und Geertz berichten, die Regeln seien nicht fix und würden manchmal auch ignoriert (1975: 95).

Dennoch heirateten die *jaba* noch vorwiegend Dorf-endogam, da sie vor allem lokal organisiert waren. Die Welt der *jaba* ist das Dorf, Wettbewerb um Prestige und Position findet dort statt. Wie ich anhand der Angaben meiner GesprächspartnerInnen erfahren habe, scheint sich dies heute nach und nach zu ändern. Durch die gestiegene Mobilität, die während der letzten Jahre stattgefunden hat, beginnen sich auch die gewöhnlichen Balinesen mehr und mehr nach aussen zu orientieren. Oftmals wohnen die jungen Menschen im Dorf, arbeiten aber in der Stadt. So ergeben sich zunehmend auch Möglichkeiten, einen Partner oder eine Partnerin zu finden, die folglich nicht aus derselben *dadia* stammt.

Das Beziehungsumfeld der *triwangsa* ist die Beziehung zu anderen Mitgliedern der Elite, und der Vergleich mit diesen, wo immer diese wohnen mögen. Trotz der Tatsache, dass die Familien über ganz Südbali zerstreut leben, sind sie durch ein Netz von Beziehungen, Ahnentempeln und Ursprungsorten verknüpft (Howe 1989: 54). In vielen Gebieten halten sie sich vom Leben des Dorfes oder des *banjar* fern und pflegen ihre eigenen Beziehungen mit anderen Mitglieder ihrer Statusgruppe aus anderen Gebieten Balis (1975: 22). Somit spannen sie ihr Beziehungsnetz über das Dorf hinaus zu ihren Verwandten und heiraten dorf-exogam (Geertz 1959: 997). Die Heiratspräferenzen der *triwangsa* sehen daher wie folgt aus:

1. *subdadia*-endogene Heirat
2. *dadia*⁵⁴-endogene Heirat
3. Titelgruppen-endogene Heirat
4. Heirat mit einem gewöhnlichen Balinesen
(Geertz und Geertz 1975: 133)

Die Heirat unter *triwangsa* hat seit dem Fall der Königreiche ihre ursprüngliche diplomatische Funktion verloren und dient heute lediglich dem Erhalt des Status. Dennoch wird ein Grossteil der Heiraten nach wie vor endogam geschlossen. Den Titelgruppen-endogamen Heiraten gehen sowohl im Falle der *jaba* wie auch der *triwangsa* lange Verhandlungen voraus, da die Familie des Mannes in der Theorie höheren Status haben muss. Die Charakteristika des Heiratsvorgangs müssen also im Vornhinein genauestens besprochen und ausgehandelt wer-

⁵⁴ Geertz und Geertz verwenden hier den Begriff *dadia* auch für eine *triwangsa*-Grossfamilie. Tatsächlich wird *dadia* aber nur von gewöhnlichen Balinesen verwendet. Der Begriff *subdadia* ist eine Kreation von Geertz und Geertz und bezeichnet den engeren Familienkreis.

den, damit sich keine Familie benachteiligt fühlt (1975: 135).

7.2.2 Hypergame Heiraten

Findet ein *triwangsa*-Mann indes keine gleichrangige Frau (*semeton*), so kann er ohne Weiteres auch eine ehelichen, die von tieferem Status ist. Eine solche Eheschliessung nennt man Hypergamie.

Für die gewöhnlichen Balinesinnen ist die Heirat mit einem statushöheren Mann heute die einzige Möglichkeit, in der Statusleiter aufzusteigen. Andere Formen der Statusmobilität auf Bali rufen oft Spott in der Bevölkerung hervor und enden nicht selten in Zerwürfnissen und Feindseligkeiten. Für die Angehörigen von Königshäusern etwa war die Heirat von *jaba*-Frauen eine Möglichkeit, ihren Einfluss zu erweitern. Polygamie war denn auch bei den *triwangsa* üblich und entsprach ihrem expansionistischen Denken. Noch Geertz und Geertz geben an, die erste Frau (*padmi*) habe den höchsten Status gehabt, und nur ihre Kinder hätten den Status des Vaters geerbt. Die Nachkommen weiterer Frauen (*penawing*) standen in der Statusleiter etwas tiefer (1975: 131). Heutzutage ist die Polygamie auf Bali nicht mehr üblich, und die Kinder erhalten in jedem Fall den Status ihres Vaters.

Hypergamie ist in ganz Bali verbreitet und schafft in der Regel wenig Probleme oder Streitigkeiten, da der klare hierarchische Unterschied Uneinigkeiten über den Status der Ehepartner gar nicht erst aufkommen lässt. Obwohl sie den Angaben meiner InterviewpartnerInnen zufolge nicht als ideale Form der Eheschliessung gilt, ist sie auch heute noch verbreitet und auch bei konservativen Familien akzeptiert. Es wird zwar gern gesehen, wenn ein *triwangsa*-Mann eine *semeton* heiratet, doch bringt die Integration einer *jaba*-Frau in die Familie keine Nachteile. Die Frau steigt auf und erhält den Status des Ehemannes, jedoch nicht denselben Titel, wie ihn etwa die Schwestern des Ehemannes tragen. Man nennt sie Jero, Mekel oder auch Jero Mekel. Vor allem in traditionelleren Familien ist es für die Geschwister der Frau nach einer hypergamen Heirat üblich, die Schwester nurmehr in *alus* anzusprechen.

7.2.3 Hypogame Heiraten

Heiratet eine statushöhere Frau einen Mann von niederem Status, so spricht man von Hypogamie. Diese war in Bali noch zu Zeiten der holländischen Kolonialmacht verboten und wurde streng geahndet. Die Vorstellung, dass eine Frau ihren Status und somit sich selbst „wegwirft“ (*mekutang*), war für *triwangsa*-Familien ungeheuerlich. Sie musste von ihrer Familie fliehen und brachte Schande über diese und sich selbst. Somit blieb eine beträchtliche Zahl an Brahmanen- und Satriafrauen ledig, da sie keinen passenden Mann finden konnten (Geertz und Geertz 1975: 137).

Doch der Grund für die Ablehnung der hypogamen Ehe ist nicht nur damit zu begründen, dass die Frau ihren Status verliert, sondern dass bei einer balinesischen Hochzeit normalerweise nicht nur zwei Personen, sondern zwei Familien heiraten, sofern die Heirat nicht strikt endo-

gam ist. Neue Verbindungen zu einer Familie schaffen die Gelegenheit, den Einfluss der eigenen Abstammungsgruppe zu vergrössern und somit indirekt den Status zu verbessern oder aber zumindest zu halten. Bei Hypogamie heiraten zwei Individuen, wobei keine neue Verbindung zwischen Familien entsteht. Der patrilinearen Tradition folgend erhalten die Kinder aus einer hypogamen Ehe den tieferen Status des Vaters. Man könnte es also ökonomisch so ausdrücken, dass niemand bei einer solchen Heirat gewinnt.

Nachdem Indonesien die Unabhängigkeit erlangt hatte und Bali in den indonesischen Staat integriert worden war, wurde das Hypogamieverbot abgeschafft, da es als Ausdruck von Feudalismus gewertet wurde und nicht in das Bild eines modernen Staat passte (Warren 1993: 272). Noch in der Zeit, in der Geertz und Geertz ihre Forschungen auf Bali durchführten, waren hypogame Heiraten eine Seltenheit. So wurde das Paar zwar nicht mehr offiziell bestraft. Auch musste es nicht mehr umziehen und die Distanz zum elterlichen Hause der Ehefrau wahren. Doch die Frau war geächtet und ihre Familie wollte nichts mehr von ihr wissen (1975: 137).

Howe berichtet aus Forschungen neueren Datums, dass hypogame Heiraten inzwischen toleriert werden, solange der Statusunterschied nicht allzu gross ist, wenn also bspw. ein hoher Satria eine Brahmanin heiratet. Doch auch er räumt ein, dass Eheschliessungen selten sind, bei denen die Ehefrau einen deutlich höheren Status besitzt, und nicht selten mit einem *mekutang* enden, – wörtlich heisst dies wegwerfen – also einem Ausschluss der Tochter aus der Familie (Howe 2001: 44).

Aufgrund meiner Datenerhebung bin ich zur Erkenntnis gekommen, dass hypogame Heiraten noch immer nicht zum balinesischen Alltag gehören. Mittlerweile kommen sie aber durchaus vor und enden nicht immer zwangsläufig im Zerwürfnis der Ehefrau mit deren Familie. Von grosser Bedeutung ist hierbei allerdings zum einen die Herkunft der Familie im geografischen Sinne: im Süden und Osten Balis scheint eine hypogame Verbindung noch öfter auf Unverständnis oder Ablehnung zu stossen als im Norden oder Westen. Zum anderen ist die Akzeptanz, die die Menschen einer solchen Ehe gegenüber entgegenbringen in städtischen Regionen Balis wesentlich höher als in ländlichen. Des Weiteren hängt auch die individuelle Haltung der betreffenden statushöheren Familie gegenüber Neuerungen davon ab, ob sie eine hypogame Ehe in ihrer Familie akzeptieren will.

Würde eine Frau ihre Eltern offiziell um Erlaubnis bitten, einen status tieferen Mann zu heiraten, so bekäme sie diese sicher nicht. Ich habe von einem Fall aus Klungkung, Ostbali, vernommen, in dem eine Brahmanin ihre Eltern um deren Einwilligung bat, einen *jaba* heiraten zu dürfen. Sie wurde dafür geprügelt. Da sie danach dennoch mit dem Mann flüchtete, hat sie ihr Elternhaus bis heute nicht betreten dürfen – auch nachdem sie bereits Kinder bekommen hat. Durch ihre statuswidrige Heirat hat sie in den Augen ihrer Familie einen weitaus grösseren Fehler gemacht, als wenn sie einfach mit ihrem Geliebten geflüchtet wäre. Denn die Heirat durch Flucht (*kawin lari*) ist ein durch das *adat*-Recht anerkannter Ausweg, um eine Ehe zu schliessen, die von den Eltern verhindert würde und sich somit auch über die Grenzen des

Statussystems hinwegzusetzen. Das Flüchten vollzieht sich nach einem relativ festgelegten Muster, selbst dann, wenn die Eltern im Grunde mit der Heirat einverstanden sind. Eine Brahmanin schilderte mir den Ablauf, den sie aus ihrer eigenen Erfahrung kennt, da sie mit einem Satria von Zuhause geflohen ist.

Die Frau verlässt das Elternhaus heimlich, oft des Nachts, mit ihrem Geliebten, um in dessen Haus zu flüchten. Dies ist ein riskantes Unternehmen, denn würde sie gefasst, so drohte ihr die gewaltsame Rückschaffung durch ihre Familienangehörigen ins elterliche Haus, welches sie dann nicht mehr verlassen dürfte. Erreicht sie allerdings unbemerkt das Elternhaus des zukünftigen Ehemannes, so gilt die Ehe bereits als rechtsgültig geschlossen! Wenn ihre Familienangehörigen von der Flucht erfahren haben, werden sie am Tag darauf eine Delegation zum Haus des Ehemannes senden, um die Flüchtige zu fragen, ob sie in die Heirat einwillige. Dazu dürfen sie das Haus nicht betreten, da sie dem frisch verheirateten Paar durch Magie schaden könnten. Es findet demnach eine Konversation über die Hausmauern hinweg statt. In anderen Fällen wurde mir auch erzählt, das frischvermählte Paar sei ins Haus eines Freundes geflohen, da man allein die Präsenz der Familie der Ehefrau beim Haus des Ehemannes gefürchtet habe.

Gibt die Frau ihrer Familie bekannt, es sei ihr Wille, den Mann zu ehelichen, so sucht die Delegation die lokalen Autoritäten auf, welche der Ehefrau ein Dokument unterbreiten. Unterschreibt sie, so hat sie damit die Verbindungen zu ihrer Familie abgebrochen. Drei Tage nach der Flucht findet eine kleine Zeremonie statt. Danach erfragt man bei einem *pedanda* einen günstigen Tag, an dem die Hochzeitszeremonie stattfinden soll. Die Zeitspanne zwischen den beiden Zeremonien hängt auch davon ab, wann die Familie des Ehemannes die zu einer Hochzeit nötigen Mittel aufbringen kann.

Der Akt der Flucht ruft meist grosse Wut und Verbitterung seitens der Eltern der Ehefrau hervor. Da die Ehe bereits geschlossen ist, können sie nichts mehr unternehmen, um die Ehe rückgängig zu machen. Ihre Gefühlslage und der Druck der Grossfamilie verunmöglicht es ihnen, die „weggeworfene“ Tochter wieder in ihrem Haus zu empfangen. Es kann dann Monate oder gar Jahre dauern, bis die Frau wieder ins Elternhaus zurückkehren und sich offiziell im Ahnentempel (*mrajan*) von ihrer Familie verabschieden darf (*mohon pamit*). Meist verbraucht der Zorn freilich spätestens dann, wenn die Tochter ihr erstes Kind geboren hat. Dies war im Falle der Brahmanin so, die mir den Ablauf der *kawin lari* erklärte. Sie versicherte mir, ihre Eltern hätten vor der Heirat nichts von der Liebesbeziehung gewusst. Hätten sie davon Wind bekommen, wäre sie ins Haus eingesperrt worden und hätte es nicht mehr verlassen dürfen.

Ich habe von knapp der Hälfte meiner GesprächspartnerInnen vernommen, dass entweder in der eigenen Familie oder aber in der unmittelbaren Nachbarschaft Paare hypogam geheiratet haben. Die Reaktionen der betroffenen Familien auf die Eheschliessungen sind dabei höchst unterschiedlich ausgefallen. Im Folgenden werde ich versuchen, das Spektrum der Möglichkeiten, mit einer solch ungewöhnlichen Heirat umzugehen, anhand einiger Beispiele darzu-

stellen. Als Kontrast zu vorangehender Schilderung einer hypogamen Heirat zeigen die zwei Fälle auf, wie solche Verbindungen auch ohne Verbitterung, Streit und Gefühle des Verlusts vollzogen werden können. Zudem stellen sie sehr schön dar, wie das Regelwerk in der Praxis unterschiedlich gedeutet oder umgedeutet werden kann. Zunächst werde ich Panjis Schilderungen seiner eigenen Hochzeit mit einer Tochter eines bedeutenden *puri* wiedergeben. Auch Sugis Bruder Wisnu hat eine statushöhere Frau geheiratet, der Statusunterschied zwischen ihm und seiner Frau war allerdings wie bei Panji relativ gering.

7.3 Panji Tisna

7.3.1 Eine offene Status- und Heiratspolitik der Familie

Panji bezeichnet die Statuspolitik seiner Familie als demokratisch. Sein Vater sei sehr gebildet gewesen, habe eine *jaba* geheiratet, keine Vorurteile gegenüber Balinesen tieferen Status gehabt und andere Menschen respektiert. Panji betont den Einfluss des Bildungsniveaus auf das Statusdenken der Balinesen. Wer selten aus seinem Dorf herauskommt, wenig mit anderen Menschen als Angehörigen der eigenen Statusschicht kommuniziert und somit keine Gelegenheit hat, andere Meinungen und Weltanschauungen kennen und schätzen zu lernen, dem fällt es leichter, an der herkömmlichen hierarchischen Struktur festzuhalten. In jenem Zusammenhang formulierte Panji auch die Frage, wie er wohl geworden wäre, hätte er nie die Chance erhalten, im Ausland zu studieren und Bali von aussen zu betrachten. Der Auslandsaufenthalt hat Panji die Möglichkeit gegeben, das Bild der Menschen und der Gesellschaft Balis anders zu sehen. Wie seinem Vater ist ihm bei der Wahl seiner Freunde wichtig, dass diese „gute Menschen“ sind und nicht etwa von hoher Herkunft. Nicht immer fällt es den *jaba* jedoch leicht, die Einstellung Panjis und seiner Familie gegenüber Statustieferen zu verstehen:

„Wenn wir mit einem Sudra essen, essen wir wirklich zusammen. Manchmal sind sie es, die dies schwierig finden, vor allem die älteren Generationen. Oder auf dem gleichen Niveau wie ich zu sitzen, wenn sie in mein Haus kommen. Zuerst pflegen sie sich auf den Boden zu setzen, und ich muss sie heraufziehen, oder ich setze mich ebenfalls auf den Boden!“

Oftmals sind es demzufolge ältere Balinesen – ungeachtet deren hierarchischen Rangs –, die Mühe bekunden, eine egalitäre Grundhaltung anderer Leute anzunehmen. Die jüngeren Generationen scheinen Panjis Beobachtungen zufolge damit weit weniger Probleme zu haben. Nichtsdestotrotz mussten in seiner Familie die Heiratsregeln schon seit längerer Zeit weit weniger streng gewesen sein. Im Gegensatz zu anderen *puri*, die „davongelaufenen“ Frauen zuweilen auch während Jahren verboten, das elterliche Haus zu betreten, sind die Heiraten ohne angedrohte Sanktionen oder echten Fluchten vonstatten gegangen. Verbote für Frauen, *jaba* oder generell einen Statustieferen zu ehelichen sowie Massregelungen oder Gebote seitens der Parallelcousins, nur untereinander zu heiraten, gab es in dieser Familie nicht, zumindest nicht mehr seit den 1970er Jahren.

Panji ist das jüngste von sechs Geschwistern, beziehungsweise sieben, wenn man seine im gleichen Hause lebende Halbschwester mitzählt⁵⁵. Eine Schwester stieg auf zur Brahmanin, eine heiratete auf gleichem Niveau, d.h. einen Satria und drei einen *jaba* – „nach unten ... sogenannte“, wie Panji schmunzelnd hinzufügt. Sein Bruder nahm ebenfalls eine *jaba* zur Frau, allerdings ist die Ehe hypergam, was in der balinesischen Gesellschaft ohnehin kein Problem darstellt und nicht durch Flucht geschlossen wird. Allerdings räumt Panji ein, dass der Mann jeweils gefragt werde, ob seine Frau eine *semeton*, eine Gleichrangige sei. Die Familien bevorzugen demnach eine Heirat zwischen zwei gleichrangigen Partnern (Isogamie) und sprechen ihre Erwartung an den Mann, dass er eine aus Sicht des Status passende Frau findet, auch aus. Trotz der Tatsache, dass sowohl Panji wie auch seine Frau aus *puri*-Familien stammen und demnach den Satria angehören, gibt es Zeichen dafür, dass sie hypogam geheiratet haben. Wie kam es dazu?

7.3.2 Eine hypogame Heirat zwischen zwei *puri*

Panjis Frau stammt aus einem mächtigen und bedeutenden *puri* Ostbalis, einer eher traditionell geprägten Region. Da Panji ebenfalls eine hohe Abstammung vorweisen kann, könnte man erwarten, die Heirat sei eine unter Gleichrangigen gewesen. Folglich mag es auch verwundern, dass die Heirat in der Tat eher hypogame Eigenschaften aufwies und eine Trennung der Familienbande seitens seiner Frau zur Folge hatte. Weshalb fühlte sich die Familie seiner Frau höher, sodass sie es unterliess, eine isogame Heiratsform auszuhandeln? Im Folgenden werde ich, anhand Panjis Schilderung den Hintergrund der beiden Familien beleuchten, um die Motive für deren Entscheidung zu einer hypogamen Heirat zu finden.

Die Familie von Panjis Frau verfolgt eine andere Heiratspolitik als seine eigene. Durch die Bedeutung und Grösse pflegt man ein stärkeres, oder besser gesagt, traditionell geprägteres Statusbewusstsein. Es wird nicht gern gesehen, wenn eine Tochter abwärts heiratet. Einige Jüngere haben dies getan und einen *jaba* oder gar einen Muslim geheiratet, doch mussten diese Heiraten durch Flucht geschlossen werden. Wie einflussreich, vermögend oder gebildet ein *jaba* auch sein mag, eine Heirat mit einem weiblichen Mitglied des *puri* wird auch heute nicht goutiert. In einem solchen Fall wurde in der Vergangenheit von der Grossfamilie Druck auf die Familienmitglieder und ihre potentiellen Partner ausgeübt.

Panji betont allerdings, dass sein Fall keine negativen Emotionen seitens der Familie der Frau hervorgerufen habe. Denn tatsächlich stammt er von Mutters Seite aus der Königsfamilie Singarajas ab, die eine der mächtigsten und einflussreichsten war. Dazu kommt die Abstammung väterlicherseits, denn Marga war kein kleines Königreich und weithin bekannt. Wenn sein Titel auch I Gusti ist, so wird er dennoch seiner Herkunft wegen Anak Agung angesprochen. Damit ist eindeutig festzuhalten, dass Panji aus Sicht des Status ein ebenbürtiger Ehepartner

⁵⁵ Die Halbschwester stammt von der gleichen Mutter, ihr Vater ist Panjis Onkel (der jüngere Bruder von Panjis Vater).

für seine Frau ist. Gleichwohl vermutet Panji, dass es der Titel I Gusti ist, der den Ansprüchen der Familie seiner Frau nicht genügt hat. Sein Status stimmt demzufolge mit ihren Wünschen überein, der Titel allerdings nicht. Panji räumt ein, dass dies sowohl ihn selbst, aber vor allem westliche Betrachtende, sicherlich seltsam anmute. Dennoch sehe er de facto keine Notwendigkeit, die Praxis zu ändern. Zudem habe die statusungleiche Heirat einen entscheidenden Vorteil: sie verursache weit weniger grosse Kosten.

Trotz der statusrelevanten Bedenken der Familie seiner Frau wäre es in einem derartigen Fall nicht angebracht gewesen, die Heirat zu verhindern. Gleichwohl erforderte die Situation eine Neudefinierung. Diese Praxis scheint in Bali üblich und akzeptiert zu sein. Wenn eine Situation, eine Vorgehensweise an sich für die Beteiligten sowie für das Umfeld mit den Erwartungen grundsätzlich übereinstimmt, aber formale Kriterien ein derartiges Vorgehen verhindern würden, so wird die obengenannte Situation umdefiniert, sodass deren Vollendung nun nichts mehr im Wege steht. Durch die „Hypogamisierung“ der Heirat zwischen Panji und seiner Frau war keine Zustimmung ihrer Eltern mehr vonnöten und die Heirat und der Verlauf der Eheschliessung somit geklärt.

7.3.3 „Es war eher ein Flüchten“

Durch das Faktum, dass Panji von seinen Schwiegereltern sowie deren Familie nicht als ebenbürtig betrachtet wurde, musste er seine Frau „nehmen“ und sie mit ihm „flüchten“. Dennoch war die Freundschaft zwischen Panji und seiner Frau schon vor deren Heirat kein Geheimnis, wie es in anderen Liebesbeziehungen auf Bali üblich ist, bei denen die Frau einen höheren Status als der Mann innehat. Nicht nur die Eltern hatten Kenntnis davon, auch einigen Verwandten waren die Beziehung und die Heiratsabsichten der beiden bekannt.

Die formelle Besiegelung der Eheschliessung fand durch die Flucht der beiden in Panjis Haus statt, wie es bei hypogamen Heiraten die Regel ist. Panji holte seine Frau bei ihr zu Hause ab und brachte sie heim. Danach verkündete ein Mitglied der Familie den Angehörigen seiner Frau, dass jene nunmehr der Familie Panjis angehöre. Beim Hochzeitsfest waren lediglich die Eltern seiner Frau anwesend. Dennoch betont Panji, dass sie in der Tat sehr glücklich über die Heirat waren und diese inoffiziell befürworteten.

7.4 Sugis Bruder: Putu Wisnu Nugraha

7.4.1 Flucht als Theater

Die Schilderung von Panjis Heirat macht deutlich, dass den Balinesen die Interpretation ihres Statussystems auf ihre konkrete Stellung innerhalb desselben oft weit weniger Schwierigkeiten bereitet, als es ein aussenstehender Betrachtender annehmen würde. Zudem sind sie es gewohnt, den Interpretationsspielraum, der das Hierarchiesystem Balis seinen Bewohnern lässt, zu nutzen. Ähnlich verhielt sich die Sachlage bei Sugis jüngerem Bruder Putu Wisnu

Nugraha, der eine Brahmanin heiratete.

Als die Familie seiner Freundin Dayu⁵⁶ Surya Wisnawi von der Beziehung mit Wisnu erfuhr, stellte sie erwarteterweise als erstes die Frage nach der Herkunft des Freundes. Nachdem Dayus Familie bekannt war, dass dieser den Arya angehörte und es gewohnt war, *alus* zu sprechen, stellte die Beziehung zwischen Dayu und Wisnu kein Problem dar. Auch die Tatsache, dass Wisnu keinen Titel verwendet, schien die Familie nicht zu stören. Sugi vermutet allerdings, dass die Frage nach dem Titel wohl gestellt wurde und die Tatsache, dass Wisnu das Recht darauf hat, einen zu tragen, die Heirat wohl erleichterte. Des Weiteren hiess Dayus Grossvater ebenfalls Kaler. Eine derartige Übereinstimmung des Namens wird als günstiges Zeichen für eine Heirat angesehen.

Sugi schätzt die Familie als gebildet und fortschrittlich und nicht fanatisch ein. Dennoch sei es der Familie vermutlich lieber gewesen, die Tochter ein Mitglied der Arya heiraten zu sehen als einen gewöhnlichen Wayan. Überdies wurde die Lehre und Weitergabe religiösen Wissens auch in Sugis und Wisnus Familie gepflegt. Dieser Umstand erleichterte es der Brahmanenfamilie ebenfalls, der Ehe im Herzen zuzustimmen.

Als das Paar beschloss, zu heiraten, „floh“ Wisnu mit seiner Frau zu seiner Familie nach Buleleng. Ein Mitglied der Familie Wisnus überbrachte Dayus Familie die Nachricht, dass die beiden sich in Buleleng befänden und zu heiraten gedächten:

„Wisnu und Dayu gingen nach Singaraja zu meinen Eltern. Dayus Familie kannte ihn schon, alle wussten, dass Wisnu sie heiraten wollte, denn er hatte bereits oft die *griya*⁵⁷ besucht und auch dort übernachtet. Noch am selben Nachmittag gingen meine Eltern und andere Familienmitglieder zu Dayus *griya* und gaben der Familie bekannt, dass Dayu schon bei meinem Bruder zu Hause sei. Das ist Drama, Theater! Ihre Familie sagte: ‚Oh ja, wir wissen es schon.‘ Dayus Vater war zu jener Zeit in Lombok. Als er erfuhr, dass Dayu genommen (*diambil*) wurde, stimmte er der Heirat zu. Das ist eine moderne Brahmanenfamilie.“

Das typische Element der hypogamen Heirat ist auch im Falle Sugis Bruder nach wie vor vorhanden. Dayu wurde „genommen“, ohne dass Wisnu oder ein Mitglied seiner Familie um Erlaubnis gebeten hätte. Es fanden folglich auch im Falle von Wisnu keine Heiratsverhandlungen statt. Als modern stuft Sugi ein, dass die Nachricht der bevorstehenden Hochzeit noch am selben Tag überbracht werden konnte, und dass die Familie der Heirat auch sogleich zustimmte.

Bei einer Heirat wird die Frau nach der Hochzeit normalerweise in die Familie des Mannes aufgenommen und verabschiedet sich von ihrer Familie mittels eines Rituals, welches *mohon pamit*⁵⁸ heisst. Erst später werden zusätzlich in einem weiteren Ritual die Verbindungen zu

⁵⁶ Kurz für Ida Ayu, den Titel für eine Brahmanin.

⁵⁷ Brahmanenhaus.

⁵⁸ Abschied nehmen.

ihrer Familie durchtrennt. Diese Handlung nennt man *pati wangi*, was so viel heisst wie „den Duft durchschneiden“. Infolgedessen steigt die Frau ab und hat somit nurmehr den Status des Ehemannes inne.

Das Interessante am Umgang der Brahmanenfamilie mit der Heirat ihrer Tochter ist, dass sie zum einen den beiden geraten habe, mit der *mohon pamit*-Zeremonie im Ahnentempel zu warten, bis ihr Kind geboren sei. Zum anderen ist es völlig aussergewöhnlich, dass sie ein Ritual wie *pati wangi* nicht für notwendig hielten, mit anderen Worten die Tochter nicht aus ihrer Familie „wegwerfen“ wollten. Eine Heirat ohne *pati wangi* ist aber in der Regel nur bei Heiraten von Personen mindestens gleich hohen Status möglich und widerspricht der Tatsache, dass Dayu „genommen“ wurde. Damit bekommt die Heirat trotz der Flucht der Tochter und den fehlenden Verhandlungen einen offiziellen Status.

7.5 Heiratsregeln heute und die Folgen für das Statusdenken

7.5.1 Weggehen statt wegrennen – die hypogame Heirat im modernen Kontext

Sowohl bei Panji wie auch bei Wisnu waren die Statusunterschiede zwischen den Männern und ihren Frauen nur klein. Selbst für die Eltern der Ehefrau war eine derartige Verbindung akzeptabel. Allerdings ist mir auch ein Fall bekannt, bei dem ein *jaba* eine Brahmanin geheiratet hat und die Eltern der Frau das Paar unterstützten. Der Informant bezeichnete seine Schwiegereltern als moderat, da sie aus Denpasar stammen. Ihre Eltern wussten bereits vor der Heirat von der Beziehung, wollten einer solchen allerdings nicht zustimmen aus Furcht, die Grossfamilie könne ihnen dies übelnehmen. Der Tradition folgend heirateten die beiden demnach durch Flucht:

„Am 24. Oktober 1998 heirateten wir *kawin lari*, ohne das Wissen der Eltern. Bei der *upacara*⁵⁹ kamen die Eltern meiner Frau nicht, um nicht Ärger mit der Familie zu bekommen. Aber die anderen Söhne und Töchter ihrer Familie kamen alle als Abgesandte, um ihren Segen zu geben. [...] Nach drei Tagen wünschte ich, ihre Eltern zu treffen, das war kein Problem. Ich sprach mit ihnen am 27. abends am Telefon. Am 28. war die *upacara*, am 30. hatte ich einen Auftrag ausser Landes während eines Monats, danach nahm ich meine Frau zu ihren Eltern mit und wurde gut aufgenommen. Später führten wir die *mohon pamit* Zeremonie durch in ihrem *mrajan*⁶⁰ der Grossfamilie Ende Mai 1999. Damit war alles in Ordnung und wir waren durch die Grossfamilie akzeptiert. Das war nicht kompliziert.“(Interview vom Februar 2003 mit einem Pasek, Alter etwa 30 Jahre, wohnhaft in Denpasar)

Dieses Beispiel verdeutlicht, wie einige *triwangsa*-Familien die Tradition zu wahren suchen, indem sie zwar keine Zustimmung zur Heirat geben, jedoch nach einer Flucht das frischver-

⁵⁹ Zeremonie (nach drei Tagen).

⁶⁰ Ahnentempel der *triwangsa*.

mahlte Paar sogleich wieder aufnehmen. *Kawin lari* ist heute eine tolerierte, wenn auch nicht beliebte Möglichkeit für Frauen mit hohem Status geworden, nach unten zu heiraten. Noch vor 20 bis 30 Jahren waren hypogame Heiraten eine Seltenheit und lösten Konflikte aus, wie mir verschiedene GesprächspartnerInnen bestätigten. Heutzutage anerkennen auch die konservativsten Kreise Balis, dass diese Form der Heirat dazu dient, allzu strenge Normen durchbrechen zu können und einem Liebespaar die Hochzeit zu ermöglichen. Eine junge, unverheiratete Brahmanin aus einer ländlichen Umgebung antwortete mir auf die Frage, nach welchen Kriterien sie einen Mann suche:

„Manchmal wünschen wir, dass wir den Status erhalten können. Aber nicht immer entspricht unser Wunsch der Realität. Wenn es wirklich von oben bestimmt ist, nehmen wir es an, aber wir bemühen uns, einen Mann aus der gleichen *wangsa* zu finden. Man ist dann freier, denn in der Tat ist es schwieriger mit einem Mann aus einer anderen *wangsa* [ins Elternhaus] zurückzukehren. Man kann nicht mehr frei sprechen.“ (Interview vom Januar 2003 mit einer Brahmanin, Alter etwa 25 Jahre, Sidemen, Karangasem, Ostbali)

Die Aussage der Brahmanin zeigt klar das Dilemma auf, in welchem sich junge Frauen von hohem Status befinden. Zum einen wünschen sie sich, den Anforderungen an ihre Position gerecht zu werden und ihrer Familie Genüge zu tun, zum andern ist die Wahrscheinlichkeit heutzutage grösser, dass sie sich in einen Mann verlieben, der einen tieferen Status innehat als sie. Und trotz der Tatsache, dass heute hypogame Heiraten als legitim gelten, heisst dies noch nicht, dass sie bei allen Satria oder Brahmanen gerne gesehen wären. Ein Informant, selbst ein Satria, hat seine Frau durch Flucht geheiratet, da sie eine Brahmanin ist. Als zwei Töchter allerdings mit *jaba* flüchteten, „warf er sie weg“ (*mekutang*), da sie ihren Status durch die Heirat verloren hatten.

Früher war es tatsächlich so, dass eine Frau nach der Heirat durch Flucht in die Familie und damit auch in die *wangsa* ihres Mannes aufgenommen wurde, einen neuen Namen und allenfalls einen neuen Titel erhielt. Danach sprach man sie unter Umständen auch nicht mehr *alus* an, sondern entsprechend ihrem neuen Status etwas tiefer, oder aber *biasa*, wenn sie zu einer *jaba* geworden war. Heute ist es zwar meist nach wie vor so, dass die Frau bei einer hypogamen Heirat ihre Familienbande durchschneidet und in die Familie ihres Mannes aufgenommen wird. Ihren Titel wird sie aber kaum ändern müssen. Mir ist jedenfalls kein Fall bekannt, bei dem eine Frau nach ihrer Heirat mit einem anderen Titel und mit einer tieferen Sprache angesprochen worden wäre. Die Frau erhält zwar mit dem Eintritt in die Familie einen neuen Namen, der allerdings im Alltag keine Bedeutung hat.

Alle von mir befragten Personen gaben an, es sei heute üblich, den Titel auch nach der Heirat zu behalten. Einerseits sind die Balinesen durch die indonesische Bürokratie heute verpflichtet, ihren Namen zu registrieren und ändern diesen nicht ohne Weiteres. Andererseits sorgt ein besseres Verhältnis zum Elternhaus der Frau dafür, dass die Frau ihren Titel behalten kann. Und nicht zuletzt sehen viele Balinesen auch keinen Grund, jemanden nach einer Heirat anders anzusprechen, da die Frau für sie nach wie vor eine Ida Ayu, Gusti Ayu oder ähnliches

ist. Sie empfänden es als unhöflich, sie nurmehr als *jaba* zu behandeln und sprechen auch weiterhin *alus* zu ihr. Panjis Nichte bspw. hat einen *jaba* geheiratet, wird aber niemals anders als Anak Agung gerufen.

7.5.2 Anwendung der Heiratsregeln in der Praxis

Ich habe im Laufe dieses Kapitels versucht, die Anwendungen der Heiratsregeln in der Theorie anhand von praktischen Beispiele zu beleuchten. Einerseits wird dabei deutlich, dass tatsächliche Situationen anhand der Theorie so umgedeutet werden, dass sie mit dieser übereinstimmen. Andererseits ist es auch den Balinesen klar, dass sich ihr System in einem Wandel befindet, der sich namentlich während der letzten fünf Jahren beschleunigt hat. Anhand der Theorie sowie der Beispiele aus der Praxis versuche ich Tendenzen herauszuarbeiten, die aufzeigen sollen, in welche Richtung sich die Heiratsregeln und Präferenzen verändert haben. Aufgrund seiner Forschungen in Nordbali kommt Barth zum Schluss, Endogamie sei am Verschwinden und auch Frauen mit hohem Status könnten zunehmend nach unten heiraten (1993: 233). Während ich letzteres aufgrund meiner Datenerhebung bestätigen kann, scheint mir die Behauptung, die Endogamie gebe es wohl bald nicht mehr, zumindest auf Südbali nicht zuzutreffen.

Noch immer wird bevorzugt innerhalb der Familie geheiratet, tendenziell strikter, je höher der Status der Familie ist. Gerade die Reaktion der Familie von Panjis Frau zeigt deutlich auf, dass es in Familien von hohem Status durchaus eine Rolle spielt, wer der zukünftige Bräutigam ist, und was für einen Stammbaum er mitbringt. Bei gewöhnlichen Balinesen indes spielt es meines Wissens nach bei den meisten Eheschliessungen keine Rolle mehr, ob die Frau aus derselben Familie stammt oder nicht. Eine Gleichrangige zu heiraten wird allerdings immer noch als die beste Möglichkeit angesehen. Ohnehin ist es auf Bali eine Definitionsfrage, wer nun zur Familie gehört, wie weit die Kreise der Verwandtschaft zu ziehen sind und ob eine Hochzeit nun als endogam gelten kann. Laut Bourdieu wird gerade dieses Wissen freilich nicht immer aufgrund rein genealogischer Grundlagen gewonnen, sondern ist ein Produkt des Alltagslebens (Steiner 2001: 21; Bourdieu 1976: 80). In Bali kommt erschwerend dazu, dass der Adel immer wieder fiktive Genealogien kreiert hat, um die direkte Abstammung auf hochrangige javanische Persönlichkeiten zu belegen und den eigenen Status aufzuwerten (Lee-mann 1993: 11-12). Was uns absolut unlogisch erscheint, ist für die Balinesen kein Problem, da sie vor allem die praktischen Auswirkungen ihres Regelwerks sehen und diese über dessen Logik stellen (vgl. dazu Steiner 2001: 29).

Was tut bspw. eine Familie wie diejenige von Sugis Freundin, welche keine männlichen Nachfolger besitzt? Gerade hier hätte eine konsequente Anwendung der balinesischen Heiratsregeln fatale Folgen für eine Abstammungsgruppe. Da das Verwandtschaftssystem Balis patrilinear organisiert ist, würde dies bedeuten, dass die Existenz jener Familie bedroht wäre. Und auch hier scheint der Sinn fürs Praktische bei den Balinesen Oberhand zu haben: Hat nämlich eine Familie keinen Stammhalter, so kann sie einen Ehemann für eine ihrer Töchter

erbitten, und somit heiratet der Mann in die Familie der Frau ein. Der „erbetene Ehemann“ (*suami diminta*) ist allerdings keine neue Erscheinung, sondern seit jeher eine Möglichkeit gewesen, eine *wangsa* vor ihrem Aussterben zu bewahren (Geertz und Geertz 1975: 54-55). Wird Sugi folglich in die Familie der Frau einheiraten, so werden seine Kinder der Familie der Frau angehören. Doch heute wird die Integration einer Person oft nicht mehr derart exklusiv gesehen. So versicherte mir Sugi, er werde auch nach seiner Hochzeit weiterhin im Tempel seiner Eltern beten. Dies ist eine mittlerweile verbreitete Praxis, auch bei gewöhnlichen Hochzeiten, da die Ehefrauen die Verbindung zu ihrer Familie und deren Ahnen nicht ganz abbrechen wollen.

7.5.3 Individuelle Liebe und erworbener Status gewinnen an Bedeutung

Zu Beginn dieses Kapitels habe ich die Heiratsformen und Präferenzen in der Theorie dargestellt, welche, wie ich aufgezeigt habe, zuweilen wenig mit der Praxis übereinstimmt. Was bewegt die Eltern eines jungen Menschen heutzutage, eine Heirat zu befürworten? Es scheint so, als wären mittlerweile viele Eltern mehr um das materielle Wohl denn um den traditionellen Status ihrer Kinder besorgt, oder um es mit Bourdieus (1976) Begriffen auszudrücken: das symbolische Kapital (Status) verliert zunehmend an Wert, während je nach familiärem Hintergrund das kulturelle Kapital (Bildung, Erziehung) oder das ökonomische Kapital (berufliche Position, Einkommen, Vermögen) an Bedeutung gewinnen. Panji ist offenbar für die Familie seiner Frau ein guter Ehemann, da er eine Ausbildung im Ausland und dazu ein Flair fürs Künstlerische aufweist, was gerade in einem *puri* gern gesehen wird. Wisnu, Sugis Bruder, hat den Vorteil, dass in seiner Familie religiöses Wissen gehortet und weitergegeben wird. Dadurch ist er auch als Nichtbrahmane zu einer Person geworden, die man als der Familie seiner Frau nahestehend empfindet.

Was ich in einem der vorangehenden Kapitel bereits im Zusammenhang der Auswirkungen von Titel auf das Alltagsleben der Balinesen beschrieben habe, findet sich konsequenterweise auch in der Verschiebung der Heiratspräferenzen wieder. Je weniger hoch der Status einer Familie ist, desto weniger Bedeutung wird sie diesem zumessen. Vielmehr nimmt sie die Möglichkeiten zur Mehrung des kulturellen und ökonomischen Kapitals wahr, die ihr das Bildungssystem sowie die Wirtschaft bieten. Somit ist es für Eltern sicher von grösserem Interesse, ob ein Mann gebildet ist, ob er eine gute berufliche Position sowie Einfluss besitzt, und ob er Vermögen hat.

Auf der anderen Seite werden verarmte Brahmanen oder Satria tendenziell eher weniger oft als gute Heiratspartner genannt. Traditionell gesinnte Menschen beklagen diese Entwicklung als moralischen Zerfall der balinesischen Gesellschaft und hoffen, die Menschen würden sich wieder des Statussystems besinnen, in welchem sie den Grundstein des guten Verhaltens bzw. hoher moralischer Vorstellungen sehen. Mit dem Materialismus begänne die Gesellschaft zu zerfallen:

„Oft verstehen die Leute das nicht, denn das Materielle ist heute bestimmend. Aber wenn die

Leute [den Wert des hohen Status] verstehen, dann mögen sie es sehr, einen Brahmanen zum Mann nehmen. Denn wir glauben, dass wir später wiedergeboren werden. Wenn eine Frau also einen Brahmanen heiratet, wird sie später ein Mensch, der eine hohe Moral hat. Dem sagt man Himmel!“ (Interview vom Januar 2003 mit einem Satria, Alter etwa 65 Jahre, Sidemen, Karangasem, Ostbali)

Doch auch die Traditionalisten auf Bali haben ihre Position den Anforderungen der Zeit angepasst. Obwohl von ihnen als ungute Form der Eheschliessung deklassiert, hat sich die früher noch hart sanktionierte Hypogamie heute ebenfalls etablieren können. Sie trägt zweifellos dem Bedürfnis vieler Balinesen Rechnung, die dafür plädieren, Liebe und erworbener Status alleine sollten dazu führen, einen Menschen heiratswürdig zu machen. Die Heirat durch Flucht ist hier Mittel gegen soziale Zwänge geworden (vgl. dazu Bourdieu 1976: 101). So erhalten auch Frauen, die in der Statusleiter ganz oben stehen die Möglichkeit, denjenigen Mann zu heiraten, den sie lieben.

Die Fallbeispiele zeigen aus meiner Sicht auf, wie anpassungsfähig das balinesische Statussystem ist. Selbst die aus Sicht des Statussystems ungünstigste Form der Heirat (*jaba*-Mann heiratet Brahmanin) kann gewählt und vollzogen werden. Hier wird folglich der Regelverstoss selbst zur Regel umdefiniert, weil eine Gesellschaft laut Bourdieu „[...] eine Regel nur insofern befolgt (wenn sie als solche besteht), als man bedeutend mehr Interesse daran hat, sie zu befolgen, als sie ausser acht zu lassen.“ (1976: 89) Die schwindende Bedeutung des angeborenen Status im Alltag hat der hypogamen Heirat sicherlich auch ihre gefährliche Seite für die Familie der Ehefrau genommen. Sowohl der Bericht von Panjis, wie auch der von Wisnus Hochzeit lassen eines deutlich hervortreten: die Eltern waren grundsätzlich nicht nur einverstanden, sondern geradezu erfreut über die Beziehung ihrer Tochter. Aus statuspolitischen Gründen wurde es aber vorgezogen, die Heiratenden sozusagen „die Regel brechen“ zu lassen. So konnten die Eltern das Gesicht wahren und sich somit Vorwürfe von Verwandten ersparen. Dementsprechend wird die Flucht neu definiert und als legitime Form der Heirat anerkannt⁶¹.

Die Heirat hat somit auch auf Bali einen zunehmend individuellen Charakter bekommen. Die Vorstellung von sozialem Aufstieg durch die Heirat mit einem Statushöheren oder die Stärkung des Zusammenhalts innerhalb der *dadia* weichen nach und nach dem Wunsch nach finanzieller Absicherung, materiellem Wohlstand sowie nach Zugang zu Bildung. Und was die Balinesen als erstes und wichtigstes Kriterium sehen, ist die Liebe zum Partner oder zur Partnerin. Zuweilen scheint man dies ob der zahlreichen Regeln, Präferenzen und Formen der Heirat auf Bali zu vergessen. Nicht dass die Liebe früher unwichtig gewesen wäre, doch sind die Balinesen heute ohne Zweifel in den Möglichkeiten freier, eine Person zu finden, die ihnen auch tatsächlich zusagt. Dazu kommt, dass heute zunehmend auch Ehen mit Menschen

⁶¹ Die Heirat durch Flucht ist auf Bali keine neue Erscheinung, jedoch sehr wohl für Eheschliessungen mit hypogamem Charakter. Balinesen, die während der Zeit der Kolonialherren oder davor hypogam geheiratet hatten, konnten sich auch nach der Flucht nicht sicher vor der Familie fühlen.

aus anderen Teilen Indonesiens oder aber mit Japanern, Australiern, Holländern usw. geschlossen werden. Howe hat denn auch die individuelle Liebe als soziale Tatsache bezeichnet, welche seit jeher bei den Balinesen berücksichtigt werden musste:

„... the theory has neglected the room made for individual preferences at odds with positive alliance categories. The point is often made that individual preferences is not a ‘social fact’ and remains outside the systematic basis of the society. But, as the Balinese case suggests, the value of individual love itself is a social fact.“ (Boon 1977: 140)

8 Schlusswort

8.1 Das Statussystem Balis im Umbruch

Das balinesische Statussystem ist seit jeher flexibel und anpassungsfähig gewesen. Einige *soroh* stiegen auf, erlangten Macht, andere wiederum verloren an Einfluss, mussten aufgrund von Angriffen benachbarter Königreiche fliehen und verloren ihren Status. Durch die Reform der holländischen Kolonialherren bekamen das Statussystem und mit ihm die Titel anfangs des 20. Jhs. einen statischeren Charakter. Die balinesische Bevölkerung wurde dadurch faktisch in Herrscher und Beherrschte zweigeteilt.

Nach der Integration Balis in den indonesischen Nationalstaat setzte der Wandel erneut ein. Zunächst war es vor allem die indonesische Politik, welche die angestammten Hierarchien nicht eliminierte, sondern im Gegenteil ihre Macht mittels der lokalen Herrscher zu konsolidieren suchte. Dennoch legte die Eingliederung der Provinz Bali in die Republik den Grundstein für die Veränderungen, die während der letzten dreissig Jahren vor sich gegangen sind, und welche nach dem Sturz Präsident Suhartos und dem Machtwechsel zur Präsidentin Megawati an Geschwindigkeit und Intensität gewonnen haben. Eingangs der Arbeit habe ich die Frage formuliert, inwiefern sich in der heutigen Zeit der zugeschriebene Status auf Bali auf das alltägliche Leben der Balinesen noch auswirkt. Im Folgenden werde ich versuchen, diese Fragen einerseits im Sinne einer Zusammenfassung abschliessend zu beantworten, andererseits auch auf Entwicklungen und Tendenzen aufmerksam zu machen, welche das Statussystem zurzeit durchläuft und in Zukunft durchlaufen könnte.

8.1.1 Nationalstaat, Tourismus und wirtschaftliche Entwicklung als treibende Faktoren

Als Bürger Indonesiens haben nunmehr auch gewöhnliche Balinesen Zugang zu schulischer und universitärer Bildung, welche ihnen sowohl zu Zeiten der Kolonialherrschaft als auch davor in der Zeit der Königreiche verwehrt geblieben sind. Des Weiteren haben der vor allem seit den 1970er Jahren stark gewachsene Tourismus und die ökonomische Entwicklung den von Geburt her weniger privilegierten Balinesen neue Möglichkeiten eröffnet, zu wirtschaftli-

chem Erfolg zu kommen. Dieser wiederum steigerte die Chancen für *jaba*-Familien, ihren Kindern eine bessere Ausbildung bezahlen zu können. Doch nicht nur in rein wirtschaftlichem Sinne veränderte der Tourismus die hierarchische Gliederung der balinesischen Gesellschaft. Durch den Kontakt zu Touristen sowie zu in- und ausländischen Investoren veränderte sich die Sicht vieler Balinesen auf ihr eigenes Statussystem. Oft habe ich vernommen, dass erst die Begegnung und der Austausch mit Menschen, welche von ausserhalb Balis stammen, den gewöhnlichen Balinesen das Bewusstsein gegeben hätten, an der Gerechtigkeit ihres Statussystems zu zweifeln. Vor allem die deklassierten Pande und Pasek haben sich in jüngerer Vergangenheit für Reformen eingesetzt und die Dominanz der Eliten (Brahmanen und Satria) öffentlich angezweifelt. Im Folgenden werde ich aufzeigen, welche Auswirkungen die veränderten Rahmenbedingungen auf das Statussystem und das alltägliche Leben der Balinesen haben.

8.1.2 De-wangsa-nisierung und Titelinflation

Noch immer haben die Statustitel ihre Gültigkeit und bis zu einem gewissen Grad ihre Exklusivität bewahren können. Allerdings besteht die Tendenz, dass die *jaba* im alltäglichen Gebrauch ihre Geburtenfolgenamen zunehmend durch individuelle Eigennamen ersetzen. Ihr vordergründiges Argument, der Gefahr der Verwechslung zuvorzukommen, scheint mir zwar durchaus plausibel. Dennoch erachte ich Sugis Vermutung, die *jaba* seien es leid, Namen zu tragen, die sie als „low class“ bezeichnen, als mindestens ebenso überzeugend. Dazu passt auch Sumartas Feststellung, die balinesische Gesellschaft befinde sich in einem Prozess der De-wangsa-nisierung. Auch für gewöhnliche Balinesen ist es mittlerweile ohne grosse Schwierigkeiten möglich, Zugang zu guter Ausbildung zu erhalten. Der erworbene (*achieved*) Status hat somit an Bedeutung gewonnen und mit ihm die Funktionstitel, welche durch die erhöhten Chancen, Führungsstellen in Politik und Wirtschaft zu besetzen in Reichweite vieler Balinesen gerückt sind. Für viele Balinesen ist es daher von grösserem Vorteil, sich Manager, *Kepala Desa* oder Doktor nennen zu dürfen, als „einen schönen Titel zu tragen, der aber an sich nichts wert ist“, wie es ein Gesprächspartner ausdrückte.

Eben dieser Aussage zuwiderlaufend ist allerdings das Verhalten einiger Familien sowie Individuen, Titel anzunehmen und zu verwenden, die sie den Angaben der Nachbarn und der Bevölkerung zufolge nicht tragen dürften. In der Regel verwendet eine Familie einen Titel, wenn sie ihren „wahren“ *kawitan* wiederfindet, nachdem in der Familie Unregelmässigkeiten wie Krankheit oder sonstiges Unglück vorgekommen sind. Die „vergessene“ Zugehörigkeit zu einer höheren Abstammungsgruppe und somit auch zu einer höheren *wangsa* liefert die Legitimation für die Verwendung von Statustiteln. Bezeichnend daran ist, dass es sich um ein Erinnern an eine höhere Abstammung handelt, dass aber gleichzeitig die Abstammungsgruppe ihren Abstieg vergisst bzw. als nicht relevant erachtet. Weshalb ein Wechsel des Ursprungsortes oft mit Statusmobilität (nach oben) in Zusammenhang steht, kann zwar damit begründet werden, dass die Abstammungsgruppe ihren Ursprungsort mitunter offiziell anerkennt. Den-

noch bleibt es für mich schwer verständlich, weshalb es immer wieder solche Fälle gibt, in denen eine *soroh* das Risiko eingeht, wegen eines scheinbar so bedeutungslosen Titels sich im Dorf und in der näheren Umgebung unbeliebt zu machen, ja sogar offene Ablehnung, Spott und Hass auf sich zu ziehen. Ich habe anhand der Beschreibungen Sugis darzustellen versucht, dass eine Änderung eines Familiennamens und die Verwendung von Titeln nicht immer als notwendig angesehen werden.

Trotz der Beteuerungen, heute habe die *wangsa* keinen praktischen Nutzen mehr, gibt es immer noch Balinesen, welche ihr symbolisches Kapital zu mehren suchen, indem sie Titel annehmen, die ihnen laut ihrem Umfeld nicht zustehen. Fragt man die Leute nach den Gründen solchen Statusstrebens, so bekommt man öfters zu hören, solche Menschen seien nicht fähig, sich durch Bildung oder sonstigen erworbenen Status Respekt zu verschaffen, und somit versuchten sie, den Respekt durch den Gebrauch von Titeln zu erhalten. Meist handle es sich zudem um Familien, welche ohnehin keine besondere Beliebtheit im Dorf genossen. Wenn solche Familien in eine Stadt umziehen, ist es dann für sie ein Leichtes, sich dort als *triwangsa* zu etablieren.

Die Feststellung, dass es immer noch eine beträchtliche Zahl an Menschen auf Bali gibt, die danach streben, ihren Status zu erhöhen, widerspricht auf den ersten Blick der Aussage, eine gute Ausbildung und persönliche Erfolge seien heute wichtiger als der angeborene Status. Betrachtet man allerdings die Folgen, welche die Titelinflation nach sich zieht, so stellt man fest, dass gerade das Streben nach Statustiteln den Wert eines solchen mittlerweile gemindert hat. Nennt sich etwa heute jemand in Denpasar Anak Agung oder Cokorda, so sind die meisten Balinesen nicht sogleich davon überzeugt, dass es sich bei der betreffenden Person um ein Mitglied der *triwangsa* handelt. Überdies geben *jaba*-Eltern, die dem Statussystem gegenüber kritisch eingestellt sind, ihren Kinder nicht selten Namen, die sich an die Statustitel anlehnen, um dieses somit auszuhöhlen. So sind Namen wie Agung Bagus (eine Mischung zwischen Satria und Brahmanen-Titel) oder Agus Indra (Brahmanen-Titel kombiniert mit einem geläufigen indonesischen Namen) in den Städten heute immer öfter zu finden⁶².

Folglich lässt sich feststellen, dass der vermehrte Gebrauch von Titeln eher den gegenteiligen Effekt desselben zu haben scheint, was sich deren Träger erhoffen. Die Titelinflation trägt offenbar dazu bei, das Titelsystem zwar nicht völlig ad absurdum zu führen, aber dennoch seine Glaubwürdigkeit und Allgemeingültigkeit zu erschüttern.

⁶² Dies nicht zuletzt auch aufgrund der Tatsache, dass es in Java unzählige Männer und Jungen mit Namen Agus und Agung gibt, und dass es sich hierbei um gewöhnliche Namen und nicht Titel handelt.

8.1.3 Titel im Alltag – schwindender, jedoch nicht verschwundener Einfluss

In der Zeit vor der Eroberung Balis durch die Holländer waren die Satria in etwa auf der gleichen Stufe anzusiedeln wie die Brahmanen. Die beiden *wangsa* teilten sich die Macht über die balinesische Bevölkerung, ohne dass jedoch eine klare Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft ausgemacht hätte werden können. Die Holländer freilich entmachteten die Satria, setzten einige ihnen genehme *puri* wieder ein und liessen diese nach ihren Vorstellungen regieren. Weil die Kolonialherren den Bereich des Politischen von dem der Religion nunmehr klar trennten, wurden die Brahmanen von der Entmachtung der Satria nicht in Mitleidenschaft gezogen. Im Gegenteil bemühten sich die Holländer darum, die balinesische Religion nicht durch fremde Einflüsse zu zerstören (Schulte Nordholt 1986: 31). Als die Könige bei der Integration Balis in den indonesischen Staat ihre legitime Macht vollends verloren, vergrösserte sich der Unterschied zwischen ihnen und den Brahmanen noch zusätzlich, da letztere auch in der Kreation der Agama Hindu Bali eine wichtige Rolle spielten (Howe 2001: 12). Ihre gesellschaftliche Position ist auch im modernen Leben unverändert hoch, und das religiöse und rituelle Wissen ist nach wie vor grösstenteils in ihren Händen. Nur sie können das Amt des Hohepriesters (*pedanda*) bekleiden. Erst seit kurzer Zeit erheben sich auch kritischere Stimmen, welche demokratischere und nach Fähigkeiten orientierte Kriterien fordern, nach denen Priester ausgewählt werden, welche wichtige Rituale etwa im Besakih-Tempel⁶³ durchführen dürfen (Pitana 2001).

Doch nicht nur im Bereiche der Religion haben die Brahmanen ihre wichtige und monopolähnliche Funktion erhalten können. Durch die formale Abschaffung des „Kastensystems“ durch den indonesischen Staat ist es ihnen heute auch erlaubt, einer rein materiellen und gewinnbringenden Arbeit nachzugehen. Gerade in touristisch stark frequentierten Orten wie Sanur haben die dort zahlreich ansässigen Brahmanen die Chance genutzt und sind zu teils beträchtlichem Reichtum gelangt. Somit könnte man die Brahmanen als doppelte Gewinner im Statuswettstreit bezeichnen, da es ihnen nicht nur möglich gewesen ist, ihre Funktion im religiösen Bereich fast exklusiv zu erhalten, sondern auch dadurch, dass einige von ihnen heute auch in wirtschaftlichen Belangen stark sind und nach wie vor politischen Einfluss haben.

Wie eingangs erwähnt, haben aber auch die *jaba* von den mittlerweile breiter zugänglichen Möglichkeiten zu Ausbildung, wirtschaftlichem Erfolg und politischer Partizipation profitiert. Da sie es ihren eigenen Angaben zufolge eher als die *triwangsa* gewohnt seien, hart zu arbeiten und auch weniger prestigeträchtigen Berufen nachzugehen, sei ihr Bemühen im Laufe der Jahre von Erfolg gekrönt worden. Obschon diese Aussage ohne Zweifel nicht in jedem Fall den Tatsachen entspricht, so zeigt sie gleichwohl auf, dass die *jaba* tendenziell die Chancen wahrgenommen haben, die sich ihnen durch die indonesische Politik, durch die über lange

⁶³ Besakih ist der grösste und wichtigste Tempel in Bali.

Zeit hinweg florierende Wirtschaft und durch den Tourismus auf Bali dargeboten haben. Auch die Tatsache, dass heute nicht wenige *puri* verarmt und ohne nennenswerten Einfluss sind, scheint der Vermutung einiger *jaba* Recht zu geben, die Satria hätten sich zu lange im Glanze ihrer Titel gesonnt und sich nicht mehr in ausreichender Weise um eine erfolgsversprechende Position in einer modernen Gesellschaft bemüht.

Nichtsdestotrotz gibt es noch immer wohlhabende und einflussreiche Satria, wie etwa Puri Ubud, Puri Satria oder Puri Pemecutan. Diese haben sich den Anforderungen an die veränderten Bedingungen in der balinesischen Gesellschaft angepasst und sich nicht darauf verlassen, ihr zugeschriebener Status alleine sei genügend. Sie haben ihr soziales und ökonomisches Kapital nicht zuletzt dadurch wahren können, indem sie wirtschaftliches Geschick bewiesen und Wert auf eine gute Ausbildung ihrer Mitglieder gelegt haben. Da Titel trotz entgegengesetzter Behauptungen noch immer ihre Wirkung auf grosse Teile der Bevölkerung zeigen, ist es den erwähnten *puri* gelungen, ihren zugeschriebenen Status auch in der modernen Gesellschaft Balis durch erworbenen Status zu legitimieren. Die Satria besitzen immer noch viel Prestige und Glaubwürdigkeit, wenn es um politische Kampagnen geht.

Demzufolge kann nicht behauptet werden, es bestehe Chancengleichheit für alle Statusgruppen auf Bali, wenn es bspw. um die Vergabe von politischen Ämtern oder von Führungspositionen geht. Panjis Schilderungen zeigen klar auf, dass der Titel eines *triwangsa* zwar nicht mehr alleine ausreicht. Vereinigt indes eine Person hohen zugeschriebenen mit erworbenem Status, besitzt er also neben einem Statustitel auch noch Fähigkeiten, Menschen führen zu können, so stehen seine Chancen sicherlich besser, eine gute Position als Beamter, Politiker oder aber in der Wirtschaft zu erlangen. Sugis Beispiel verdeutlicht überdies, dass ein *triwangsa*-Titel hilft, finanzielle Quellen anzuzapfen, welche den gewöhnlichen Balinesen verschlossen bleiben.

Die Statuszugehörigkeit ist folglich heute nicht mehr das wichtigste, aber nach wie vor ein einflussreiches Kriterium, um Erfolg zu haben und Macht ausüben zu können. Weiterhin besteht laut meinen GesprächspartnerInnen die Tendenz, dass die Bedeutung der Titel auf das Alltagsleben der Balinesen weiter abnehmen wird. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass die Statustitel in Zukunft vollends bedeutungslos werden, da sie zu sehr mit der Geschichte des balinesischen Statussystems und somit in der Denkweise der Menschen verankert sind.

8.1.4 Demokratisierung der balinesischen Sprache

Die balinesische Sprache und ihre Niveaus haben während der letzten drei Jahrzehnte eine erstaunliche Entwicklung durchlaufen. War es vor dreissig Jahren noch durchaus üblich, allein aufgrund der Statuszugehörigkeit zu einem Menschen hinauf- bzw. hinabzusprechen, so sind es heute verschiedene Kriterien, welche eine Person dazu veranlassen, ein bestimmtes Sprachniveau zu wählen. Zum einen sind extreme Niveaus wie *kasar* oder besonders hohes *alus* (*singgih*) selten geworden, zum anderen ist es hingegen bereits üblich, in formellen Situationen *alus* zu sprechen, ungeachtet des Status des Gegenübers. Diese beiden scheinbar ge-

genläufigen Tendenzen sind bei genauerer Betrachtung allerdings das Resultat einer Demokratisierung und Entfeudalisierung⁶⁴ der Sprache. Die seltenere Verwendung extremer Sprachniveaus verdeutlicht die Annäherung der Statusgruppen im Alltag auf sprachlicher Ebene. Das Sprechen von *alus* in Situationen mit öffentlichem Charakter (auch in den lokalen Medien) gründet auf der Erwartung eines Gegenübers, mit Respekt angesprochen zu werden, ohne Rücksicht auf den angeborenen Status.

Waren es nämlich früher vor allem die *triwangsa*, welche das Hochbalinesische beherrschten und verwendeten, so sprechen (zumindest in Südbali) viele *jaba* mittlerweile ein ebenso gutes *alus*. Ein *jaba* fühlt sich heute auch in der Lage, sich beinahe auf gleichem sprachlichem Niveau mit einem *triwangsa* in *alus* zu unterhalten. Genau diese Fähigkeit verlangt von jenem, ebenfalls in *alus* zu antworten, da es als unhöflich gilt, einen gebildeten Menschen in *biasa* oder gar *kasar* anzusprechen. Ich habe mehrmals vernommen, dass die Balinesen *alus* als schöne Sprache empfinden, es bereite Freude, etwas in *alus* auszudrücken. Somit hat das Hochbalinesische auch im Gefühl der Leute seinen feudalen Charakter weitgehend verloren. Das *biasa* wird zunehmend nur noch innerhalb der Familie, mit Freunden oder in „neutralen Settings“ verwendet, wie es Panji nennt.

Dennoch ist es nicht so, dass die Statuszugehörigkeit mittlerweile bedeutungslos für die Wahl eines Sprachniveaus geworden ist. Panji nennt als erstes und wichtiges Kriterium nach wie vor die Zugehörigkeit zu einer *wangsa*, gemäss der er sich entscheidet, ob er das Gegenüber in *alus* oder in *biasa* ansprechen wird. Doch auch er variiert die Höhe seiner Sprache zusätzlich nach weiteren Kriterien, die die ursprüngliche Sprachhierarchie überlappen. Wichtig sind hier vor allem die Funktion der Person, deren Alter bzw. Generation, das Geschlecht sowie die persönliche Nähe bzw. Distanz. Sugi, der in Nordbali aufgewachsen ist, gewichtet die Kriterien anders. Er ist es sich nicht gewohnt, den Status des Gegenübers bei der Sprachwahl zu berücksichtigen und bekundet auch heute noch Mühe damit. Gleichwohl sprechen die meisten Menschen immer noch höher zu *triwangsa*, als sie es zu *jaba* tun, diese wiederum antworten etwas tiefer. Um eine solche oft etwas unangenehme Situation zu umgehen, wird das Balinesische vermisch mit dem Indonesischen, oder aber die Sprechenden wechseln ganz ins Indonesische, da dieses sich als neutrale Sprache dazu eignet, ohne Gesichtsverlust zu einem Statushöheren, bzw. -tieferen zu sprechen. Vor allem in städtischen Gebieten verliert das Balinesische zunehmend an Bedeutung, da dort auch Menschen aus anderen Teilen Indonesiens wohnen. Laut den meisten von mir befragten Personen ist es jedoch kaum zu erwarten, dass die balinesische Sprache bedroht ist oder gar verschwinden wird, wie dies Sumarta (2001) befürchtet. Im Gegenteil scheint es mir, dass das Balinesische durch ihre „Indonesisierung“ sowie durch die demokratischere Verwendung von *alus* den heutigen Bedingungen, die die balinesische Gesellschaft stellt, besser angepasst ist. Die Statuszugehörigkeit wird aber vermutlich weiter an Bedeutung verlieren, was die Wahl des Sprachniveaus betrifft, im Ge-

⁶⁴ Vgl. auch Sumartas Begriff „De-*wangsa*-nisierung“ (2001).

genzug wird die Funktion, der Beruf, die Position im gesellschaftlichen Leben Balis wichtiger werden, ebenso wie der Charakter einer Sprechsituation, welche informelle Nähe oder aber Distanz und Öffentlichkeit signalisiert.

8.1.5 Je tiefer der Status, desto liberaler die Heiratsregeln

Betrachtet man die Entwicklung der Heiratsregeln und -präferenzen der Balinesen, so erstaunt es zunächst, dass sich diese in der Theorie wenig geändert zu haben scheinen. Die patrilineale Parallelcousinenheirat wird noch immer als die ideale Heiratsform angesehen, ebenso wie die Endogamie der Exogamie bevorzugt wird. Lässt man freilich die normativ geprägten und auch schon früher eher theoretisch anmutenden Regeln für einen Moment ausser Acht und betrachtet die Heiratspraxis der Balinesen heutzutage, so kann man auch hier einen Wandel feststellen, der den betroffenen Individuen und Familien einen wesentlich grösseren Handlungsspielraum lässt. Liess der Druck der Grossfamilie die jungen Menschen früher vor allem in der eigenen Statusgruppe, bevorzugt auch in der eigenen *dadia* ihre Partner suchen, besteht dieser Druck heute in weit weniger grossem Masse. Oft habe ich vernommen, dass es zwar schön wäre, wenn die eigenen Kinder innerhalb der Familie (oder wenigstens eine Gleichrangige) heiraten, doch sei dies einfach nicht realistisch. Ausserdem arbeiten heute viele Menschen in der Stadt und kehren erst abends oder am Wochenende in ihre Dörfer zurück. Somit ist vor allem für die *jaba* nicht mehr nur das eigene Dorf die Lebenswelt, sondern ihr Horizont hat sich zuweilen auch bis über Bali hinaus erweitert. Zudem wird heute vermehrt angeführt, das Wichtigste bei einer Heirat sei die Liebe. Somit tun sich vor allem für die *jaba*, aber auch für einige Familien der *triwangsa* mehr Möglichkeiten auf, eine geeignete Partnerin oder einen geeigneten Partner zu finden.

Je wichtiger allerdings der Status in einer Grossfamilie und je höher die *wangsa* ist, der sie angehört, desto grösser bleibt der Druck auf die jungen Menschen und auf deren Eltern, einen passenden Partner aus Sicht der Statuserhaltung zu finden. Vor allem prominente Satria- und Brahmanenfamilien üben einen noch immer beträchtlichen Druck auf ihre Mitglieder aus. Dies ist etwas einfacher für Männer, da sie nicht nur die Möglichkeit haben, auf gleicher Ebene (isogam) zu heiraten, sondern auch eine statustiefere, etwa eine *jaba* zur Frau nehmen können. Eine hypergame Heirat wird zwar seitens der Familie etwas weniger enthusiastisch unterstützt, doch stellt sie in der Regel kein Problem dar und wird allseits akzeptiert. Schwieriger sieht die Situation für statushohe Frauen aus, namentlich für Brahmanenfrauen. Findet eine *triwangsa* keinen gleichrangigen oder höheren Mann, so bleibt ihr lediglich die Möglichkeit, ledig zu bleiben oder aber einen Mann von tieferem Status zu heiraten, indem sie von Zuhause flüchtet. Im Gegensatz zu früher sind hypogame Heiraten heute rechtlich gesehen möglich und kommen auch öfter vor als noch eine Generation zuvor. Selbst die konservativste *triwangsa*-Familie muss heutzutage akzeptieren, dass eine ihrer Töchter mit einem *jaba* (oder gar einem Javaner oder Australier) verheiratet ist. Doch nicht nur die Höhe des Status einer Familie ist für deren Heiratspolitik relevant. Je ländlicher und je weiter südöstlich die Gegend

liegt, in der die Familie lebt, desto schwieriger wird eine von der Norm abweichende Heirat sein und desto heftiger werden die Reaktionen auf eine solche ausfallen. Doch hat eine solche Aussage natürlich nur tendenziellen Charakter. Das Beispiel von Sugis Bruder Wisnu wie auch dasjenige von Panji zeigt, wie individuell man die Zustimmung bzw. Ablehnung zu einer Eheschliessung nuancieren kann, wie man formell das Einverständnis verweigern kann, sich aber eigentlich sehr über die Hochzeit freut. Ebenso kommt hervor, dass der Status beim Heiraten noch immer Verhandlungssache ist. Panji bspw. als Satria heiratete hypogam, weil die Familie seiner Frau die Zustimmung zur Heirat nicht gegeben hatte. Dennoch kamen ihre Eltern zur Hochzeit, was eigentlich ein Bruch mit der Tradition ist. Die Interpretation der Heiratsregeln auf Bali zeigt demnach deutlich auf, dass eben diese Regeln nur solange befolgt werden, „[...] als man bedeutend mehr Interesse daran hat, sie zu befolgen, als sie ausser acht zu lassen.“ (Bourdieu 1976: 89) Laut der Mehrzahl meiner GesprächspartnerInnen werden auch die heute noch konservativen *soroh* mit der Zeit ihre strikten Endogamiegebote lockern.

8.2 Fazit: Demokratischere, aber nicht egalitäre Verhältnisse

Vor allem seitens reformfreudiger *jaba* habe ich zuweilen gehört, Bali müsse zum ursprünglichen Prinzip der *warna* zurückkehren. Nur ein Priester soll sich Brahmane nennen dürfen und nur ein Politiker Satria. Die Demokratie biete heute fähigen Personen die Möglichkeit, Ansehen und Erfolg in der Gesellschaft zu erlangen. Sie fordern somit eine Anpassung des Statussystems an die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, welche sich nicht mehr nach dem zugeschriebenen, sondern nach dem erworbenen Status orientieren. Damit könnten auch die in ihren Augen notwendigen Reformen im Bereiche der balinesischen Religion in Angriff genommen werden, welche mit der Beilegung des Besakih-Konfliktes⁶⁵ begonnen worden seien (Pitana 2001; Sumarta 2001). Die meisten Balinesen, die ich dazu befragt habe, waren allerdings der Meinung, es sei nicht möglich, die soziale Ordnung der balinesischen Gesellschaft auf eine andere Art und Weise als aufgrund der *wangsa* zu organisieren. Eine Informantin befürchtete sogar den Verlust der balinesischen Identität, sollten die *wangsa* eines Tages verschwinden. Tatsächlich haben freilich die *wangsa* bereits an Bedeutung im Alltag verloren, doch für das Zusammengehörigkeitsgefühl der Balinesen sowie in religiösen Belangen sind sie nach wie vor von grosser Wichtigkeit. Der soziale Status, den eine Abstammungsgruppe aufgrund ihrer Herkunft innehat, ist nurmehr ein Teil eines komplexeren Systems, in welchem sich der traditionelle Status mit anderen Rangsystemen überlappt. Wirtschaftliche Erfolge und die Möglichkeit, auf deren Entwicklungen Einfluss zu nehmen, Beamtenlaufbahnen im indonesischen Staatsdienst, politische Karrieren sowie weitere persönliche Verdienste erhöhen das Ansehen der Mitglieder solcher Abstammungsgruppen ebenso bedeutend und ergeben kumuliert einen neuen sozialen Status, der in Bali noch keinen Namen hat und gleichsam zugeschriebenen und erworbenen Status in sich vereinigt. Damit ist bis zu ei-

⁶⁵ Siehe Seite 84 bzw. Pitana (2001).

nem gewissem Grade die Forderung nach egalitärerer Behandlung der Individuen bereits erfüllt, doch wird die Summe aller den Status beeinflussenden Faktoren nicht mit einem Titel gekrönt, sondern lediglich durch Statustitel, Berufsbezeichnungen und Funktionstitel.

Aufgrund der Angaben, die mir gegenüber gemacht worden sind, erwarten die Balinesen eine weitere Demokratisierung ihrer Gemeinschaft. Diese bedeutet allerdings nicht, dass auf Bali in Zukunft eine egalitär orientierte Gesellschaft anzutreffen sein wird, denn die Titel werden wohl so schnell ihre Bedeutung nicht verlieren. Vor allem die Brahmanen sind heute nicht nur im Statussystem zuoberst angesiedelt, sondern beeinflussen auch faktisch die balinesische Gesellschaft in bedeutendem Masse. Doch gerade die jüngsten Entwicklungen und Konflikte um die *Agama Hindu Bali* deuten darauf, dass sie in Zukunft an Einfluss verlieren werden.

Es gibt somit Anzeichen, dass die balinesische Gesellschaft demokratischer werden wird. Somit wird der zugeschriebene Status zugunsten des erworbenen Status wohl an Wichtigkeit einbüßen. Gleichwohl ist nicht anzunehmen, dass das Statussystem, das aufgrund der *wangsa* organisiert ist, vollends an Einfluss verlieren wird. Zu viele positive Gefühle verbindet die Balinesen mit ihrer *wangsa*. Und so wird wohl Geertz und Geertz' Bemerkung zum balinesischen Statussystem noch lange ihre Gültigkeit behalten:

„*Homo hierarchicus* and *Homo aequalis* are engaged in Bali in war without end.“ (1975: 167)

Bibliografie

- Bali Post 2002: Empat Hal Strategis dari Pesamuhan Mataram. *Bali Post* (30. 10.): <<http://www.balipost.co.id/balipostcetak/2002/10/30/op1.htm>>. 26. April 2004.
- Barth, Frederik 1993: *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bateson, Gregory und Margaret Mead 1942: *Balinese Character*. New York: The Academy.
- Bali Aga 2000: Desa Pakraman di Bali: <http://www.baliaga.com/indonesia/warga/warga_desapakraman.html>. 28. Mai 2005.
- Boon, James A. 1977: *The anthropological romance of Bali 1597-1972. Dynamic perspectives in marriage and caste, politics and religion*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Boon, James A. 1976: The Balinese marriage predicament; individual, strategical, cultural. *American Ethnologist* 3: 191-214.
- Bouglé, Célestin 1971: *Essays on the Caste System*. Cambridge: University Press. (Original: *Essais sur le régime des castes*. 1908. Paris).
- Bourdieu, Pierre 1976: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Original: *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. 1972. Genève).
- Dumont, Louis 1970: *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eiseman, Fred B. Jr. 1990: *Bali. Sekala & Niskala (Essays on Religion, Ritual, and Art Volume 1)*. Hong Kong: Periplus Editions.
- Geertz, Clifford 1983: Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali. In: Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 133-201. (Original: *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture*. 1973. New York).
- Geertz, Clifford 1959: Form and Variation in Balinese Village Structure. *American Anthropologist* 61. 991-1012.
- Geertz, Hildred und Clifford Geertz 1975: *Kinship in Bali*. Chicago etc.: The University of Chicago Press.
- Guermonprez, Jean-François 1987: *Les pandé de Bali. La Formation d'une "Caste" et la Valeur d'un Titre*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Hirschberg, Walter (Hg.) 1999 (1965): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin, Reimer.

- Hobart, Angela, Urs Ramseyer und Albert Leemann 1996: *The Peoples of Bali*. Oxford etc.: Blackwell Publishers.
- Howe, Leo 2002: The Red Temple and the Invisible Priest, or Why the People of a Balinese Village Decided not to Join Warga Pasek. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 36 (2): 115-142.
- Howe, Leo 2001: *Hinduism & Hierarchy in Bali*. Oxford : James Currey.
- Howe, Leo 1995: *Status Mobility in Contemporary Bali: Continuities and Change*. Hull: University of Hull, Centre for South-East Asian Studies.
- Howe, Leo 1991: Rice, Ideology, and the Legitimation of Hierarchy in Bali. *Man* 26: 445-467.
- Howe, Leo 1989: Hierarchy and equality : variations in Balinese social organization. *Bi-jdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 145: 47-71.
- Howe, Leo 1987: Caste in Bali and India: Levels of Comparison. In: Holy, Ladislav: *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. 135-152.
- Lansing, J. Stephen 1995: *The Balinese*. Orlando: Harcourt Brace & Company.
- Lansing, J. Stephen 1983: *The Three Worlds of Bali*. New York: Praeger.
- Lanus, Sugi B. 2001: Das Dreieck aus Verleugnung, Gleichgültigkeit und stiller Hoffnung. Drogenmissbrauch und Prostitution. In: Ramseyer, Urs und I Gusti Raka Panji Tisna (Hg.) 2001: *Bali. Leben in zwei Welten*. Basel: Museum der Kulturen Basel. 179-189.
- Leemann, Albert 1993: Organisationsformen der balinesischen Gesellschaft. *Geographica Helvetica* 48 (1): 6-18.
- Linton, Ralph 1988 (1936): Status and Role. In: Bohannan, Paul und Mark Glazer (Hg.): *High Points in Anthropology*. New York etc.: McGraw Hill. 186-198.
- Panji Tisna, I Gusti Raka 2001: Der Untergang des letzten Paradieses? Natur, Kultur und wirtschaftliche Verführungen. In: Ramseyer, Urs und I Gusti Raka Panji Tisna (Hg.) 2001: *Bali. Leben in zwei Welten*. Basel: Museum der Kulturen Basel. 15-28.
- Panji Tisna, I Gusti Raka 2001: Ein Epilog: Den Blick zurück auf Indien gerichtet. In: Ramseyer, Urs und I Gusti Raka Panji Tisna (Hg.) 2001: *Bali. Leben in zwei Welten*. Basel: Museum der Kulturen Basel. 191-197.
- Parisada Hindu Dharma Indonesia: <<http://welcome.to/parisada>>. 17. April 2005.
- Patra, I Putu 2003: Menelusuri Kawitan, Bukan untuk Pengotakan Diri. *Bali Aga* 5 (5): 8.
- Pitana, I Gede 2001: Soziologie des Tempels. Rivalitäten bezüglich Status und Macht. In: Ramseyer, Urs und I Gusti Raka Panji Tisna (Hg.) 2001: *Bali. Leben in zwei Welten*. Basel: Museum der Kulturen Basel. 129-140.

- Ramseyer, Urs 2002: *Kunst und Kultur in Bali*. Basel: Museum der Kulturen Basel.
- Republika Online 2005: Empat Kepala Daerah di Bali Diganti. *Republika Online* (17.03.): <http://www.republika.co.id/koran_detail.asp?id=191250&kat_id=6&kat_id1=&kat_id2=>. 3. April 2005.
- Schulte Nordholt, Henk 1986: *Bali: Colonial Conceptions and Political Change 1700-1940. From Shifting Hierarchies to 'fixed Order'*. Rotterdam: Comparative Asian Studies Programme.
- Schwingel, Markus ³2000 (1995): *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Spitzing, Günther 2004: *Basa Bali (Balinesisch) (Wort für Wort Nr. 147)*. Bielefeld: Reise Know-How Verlag.
- Steiner, Pascale 2001: *Bourdieu lesen und verstehen (Arbeitsblatt Nr. 19)*. Bern: Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Sumarta, I Ketut 2001: *Sprache und Identität. Zwischen Globalisierung und Analphabetismus*. In: Ramseyer, Urs und I Gusti Raka Panji Tisna (Hg.) 2001: *Bali. Leben in zwei Welten*. Basel: Museum der Kulturen Basel. 57-69.
- Warren, Carol 1993: *Adat and Dinas. Balinese Communities in the Indonesian State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Weber, Simon 2004: *Catur Warna – vier Farben. Die Geschichte des balinesischen Statussystems*. (Schriftliche Arbeit im Hauptstudium). Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Wiana, I Ketut 2002: *Perlu Ketetapan Hati Menegakkan Catur Warna*. *Bali Post* (30. Oktober): <<http://www.balipost.co.id/balipostcetak/2002/10/30/op2.htm>>. 26. April 2004.