



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Touristifikation

Die gegenseitige Beeinflussung von Religion und Tourismus
auf Bali und Lombok

verfasst von / submitted by

Alina Hartenthaler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. DDr. Werner Zips

Danke

An dieser Stelle liegt es mir am Herzen, all den Menschen zu danken, die mich sowohl durch ihr Wissen während des Verfassens meiner Masterarbeit unterstützten, als auch diejenigen, die mir ihre mentale Unterstützung entgegenbrachten.

Zu allererst werde ich meinem Betreuer ao. Univ.-Prof. DDr. Mag. Werner Zips danken, da er mich dazu ermutigte, den Tourismus und die Religionen in Indonesien und im Speziellen auf Bali und Lombok als Forschungsgegenstand zu wählen. Schon während der gemeinsamen Zeit innerhalb des Feldpraktikums auf Lombok bewies Prof. Zips sein umfangreiches Wissen innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie, wie auch sein Können bei der Produktion seines dort entstandenen Filmes „Bali und Lombok: Inseln der Sehnsucht“. Seine konstruktive Kritik, seine Verbesserungsvorschläge und sein Vertrauen mir gegenüber, halfen mir, meine Forschung auf Bali und Lombok, wie auch das Verfassen dieser Masterarbeit ohne Zweifel bewältigen zu können. Danke für deine Unterstützung, lieber Werner!

Des Weiteren möchte ich meiner Studienkollegin und Freundin Nadine Schneidhofer für ihr offenes Ohr danken. Seit einigen Semestern gehen wir den Studienweg zusammen, helfen und motivieren uns gegenseitig. Auch sie stand mir während des Forschungs- und Schreibprozesses stets zur Seite und half mir des Öfteren bei theoretischen Fragen weiter. Danke dir Nadine!

Auch möchte ich meinen InterviewpartnerInnen danken, ohne die ich diese Arbeit nicht hätte verfassen können. Nur durch meine empirische Forschung und die dadurch entstandenen Interviews, die ich teilweise in Indonesien, aber auch in Wien durchführte, konnte ich mein Wissen erweitern und dadurch diese Masterarbeit vollenden. Danke an alle, denen ich vermutlich mit der einen oder anderen Frage einige Nerven gekostet habe!

Zuguterletzt ist es mir besonders wichtig meiner Familie zu danken. Allen voran meiner Mutter, die zwar keinen direkten Einfluss auf diese Masterarbeit hat, allerdings immer an meiner Seite steht und mich in allen Belangen des Lebens unterstützt. Dies scheint mir viel wichtiger zu sein, denn würde es sie in meinem Leben nicht geben, wäre ich bestimmt nicht dazu in der Lage gewesen mich voll und ganz auf mein Studium zu konzentrieren. Danke Mama, dafür, dass du bist wie du bist und mich dazu ermutigt hast, meinen eigenen Weg zu gehen. Danke Amelie, danke Dominik und danke an all meine Freunde, für eure mentale Unterstützung, ich weiß, die letzten Monate waren bestimmt nicht einfach.

Inhalt

Danke	3
1. Einleitung	7
2. Methoden	10
2.1. Literatur	10
2.2. Feldaufenthalt.....	10
2.3. Interviewfragen und –parterInnen	12
2.4. Begriffserklärungen	13
2.4.1. Kultur.....	13
2.4.2. Identität.....	15
2.4.3. Sakral und profan	17
3. Indonesien als Bezugnahme der Untersuchung.....	18
3.1. Die Insel Bali.....	19
3.1.1. Politische Veränderungen bis zur Unabhängigkeit.....	21
3.1.2. Politische Veränderungen nach der Unabhängigkeit.....	24
3.2. Die Insel Lombok	26
3.2.1. Politische Veränderungen	26
3.3. Exkurs – die Geschichte des Verlustes oder die Geschichte der Entstehung.....	29
3.4. Exkurs – adat.....	30
3.4.1. Soziale Organisation in Indonesien	31
3.4.2. Landrechte	32
3.4.3. Beziehungen und Hochzeiten	33
4. Religion.....	34
4.1. Religion in der Anthropologie.....	35
4.2. Religion und Ritual	36
4.3. Religion und Symbole	38
5. Religionen auf Bali und Lombok.....	40
5.1. Hinduismus	42
5.1.1. Hindus auf Bali	44
5.1.2. Opfergaben und ihre Bedeutung	47
5.1.3. Hindu-balinesische Bekleidung	48
5.1.4. Hindu-BalinesInnen auf Lombok	49
5.2. Islam	51
5.2.1. Sasak auf Lombok.....	54
5.2.2. MuslimInnen auf Bali	57
5.2.3. Pagatepan – Orthodoxe MuslimInnen auf Bali.....	59

6.	Tourismus	61
6.1.	Begriffe Tourismus und TouristIn	62
6.2.	Tourismus in der Kultur- und Sozialanthropologie	64
6.3.	Tourismus als Ritual und Pilgerreise	67
6.4.	Einfluss des Tourismus auf das Zielland – Ethnicity Inc.	70
6.5.	Beziehung Tourismus und Kultur – contact zone	74
6.6.	Die Frage nach der Authentizität.....	76
6.7.	Tourismus in Südostasien	77
6.8.	Der Tourismus auf Bali	79
6.8.1.	Entwicklung des Tourismus auf Bali bis 1990.....	81
6.8.2.	Entwicklung des Tourismus auf Bali nach 1990	84
6.8.3.	Auswirkungen des Tourismus auf Bali – cultural tourism.....	86
6.8.4.	Touristifizierung und Tourismus als Kapital.....	90
6.8.5.	Ubud als TouristInnen-Attraktion.....	92
6.8.6.	Batubulan und balinesische Tänze als TouristInnen-Attraktion	94
6.9.	Der Tourismus auf Lombok.....	97
6.9.1.	Die Entwicklung des Tourismus auf Lombok	99
6.9.2.	Spiritueller Tourismus	102
6.9.3.	Sade als TouristInnen-Attraktion.....	104
6.9.4.	Lingsar Festival als TouristInnen-Attraktion	107
7.	Gegenseitige Beeinflussung von Religion und Tourismus.....	110
8.	Conclusio	115
9.	Literaturverzeichnis	119
10.	Internetquellen.....	128
11.	Anhang.....	129
11.1.	Abstract in Deutsch	129
11.2.	Abstract in Englisch.....	130

1. Einleitung

Die Ihnen vorliegende Masterarbeit mit dem Titel „Touristifikation – die gegenseitige Beeinflussung von Religion und Tourismus in Bali und Lombok“ beschäftigt sich, wie der Titel vermuten lässt, mit dem Thema Religion in Zusammenhang mit Tourismus. Hierbei möchte ich mich auf die Republik Indonesien, im Speziellen auf die zwei nebeneinander liegenden Inseln Bali und Lombok beziehen, da beide Inseln vornehmlich durch andere Glaubensrichtungen geprägt sind. Die balinesischen BewohnerInnen auf der einen Seite sind sehr stark mit dem Hinduismus verbunden, die EinwohnerInnen der Insel Lombok hingegen sind hauptsächlich durch den Islam gekennzeichnet. Aufgrund der Tatsache, dass beide Inseln, vor allem Bali, aber in den letzten Jahren auch Lombok, sehr stark von TouristInnen besucht werden, interessieren mich die Auswirkungen dieser unterschiedlichen Religionen auf den Tourismus beziehungsweise auf die Reisenden und welche Auswirkungen der Tourismus auf den Glauben der InselbewohnerInnen hat. Auch die verschiedenen religiösen und kulturellen Attraktionen für TouristInnen möchte ich in dieser Arbeit aufzeigen und mich damit auseinandersetzen, inwiefern diese durch die lokale Bevölkerung repräsentiert werden. Meine Forschungsfrage lautet daher: Welche Faktoren lassen sich zur gegenseitigen Beeinflussung zwischen den vorherrschenden Religionen (Hinduismus und Islam) auf Bali und Lombok und dem dortigen Tourismus finden?

In den ersten Kapiteln dieser Arbeit werde ich meine Methoden, die ich verwende, um die Forschungsfrage zu beantworten, aufzeigen und hierbei sowohl meine theoretische, als auch meine empirische Arbeitsweise darstellen. Des Weiteren werden einige für diese Arbeit wichtigen Begriffe erläutert, die in den nachfolgenden Passagen des Öfteren vorkommen. Die ersten Kapitel dieser Masterarbeit werden vornehmlich theoretische Unterlegungen meines Themas sein, wie beispielsweise das erste Großkapitel (Kapitel 3). Ich werde mich mit dem Inselstaat Indonesien auseinandersetzen, mich hierbei aber hauptsächlich auf die Inseln Bali und Lombok fokussieren. Um einen Überblick zu bekommen, werde ich einen kurzen historischen Abriss über politische, aber auch religiöse Veränderungen in den letzten Jahren beziehungsweise Jahrzehnten aufzeigen. Dies ist wichtig, um die vorherrschenden religiösen Ansichten und Glaubensrichtungen der BewohnerInnen beider Inseln verstehen zu können. Um das Ausmaß des theoretischen Teils dieser Arbeit nicht zu sprengen, werde ich mich auf die für mein Thema wichtigsten Aspekte beschränken.

Das zweite Großkapitel (Kapitel 4) wird auch verstärkt durch anthropologische Literatur geprägt sein, da ich mich mit Religion in der Kultur- und Sozialanthropologie, dem Zusammenhang zwischen Religion und Ritual, aber auch mit dem symbolischen Charakter in Religionen auseinandersetzen werde. In Kapitel 5 werde ich die Religionen Indonesiens, im

Speziell die zwei Hauptreligionen, die es auf den Inseln Bali und Lombok gibt, den Hinduismus und den Islam, aufzeigen. Hierbei möchte ich des Weiteren, Hindu-BalinesInnen, ihre Opfertgaben und ihre Kleidung auf Bali thematisieren, aber mich auch den Hindu-BalinesInnen, die auf Lombok leben, widmen. Mit den Sasak auf Lombok und den MuslimInnen auf Bali werde ich mich in den darauf folgenden Kapiteln beschäftigen und in diesem Zusammenhang auf ein Dorf auf der Insel Bali eingehen, welches von orthodoxen MuslimInnen geprägt ist. In diesen Kapiteln, wie auch in den Kapiteln 6 und 7, werden sowohl theoretische Aspekte, aber auch empirische, nämlich meine Interviewergebnisse, Platz finden. Das Kapitel 6 wird hauptsächlich das Thema Tourismus behandeln und hierbei anfangs den Begriff Tourismus beziehungsweise TouristIn in der Anthropologie definieren. Des Weiteren werde ich mich mit zwei Theorien beschäftigen, dem Tourismus als Ritual und dem Tourismus als Pilgerreise. In Folge möchte ich mich mit dem Einfluss des Tourismus auf das Zielland, mit der Beziehung zwischen Tourismus und Kultur, und mit dem Tourismus in Südostasien auseinandersetzen. Im Anschluss daran rücken die Inseln Bali und Lombok in den Fokus dieser Arbeit, wobei hierbei auf die „Entwicklung“ des Tourismus, auf die Auswirkungen und auch auf TouristInnen-Attraktionen eingegangen wird, wie beispielsweise zwei Dörfer auf Bali, Batubulan und Ubud, aber auch zwei Dörfer auf Lombok, Sade und Lingsar.

Im Anschluss daran werde ich mich im Kapitel 7 mit der Beeinflussung von Religion und Tourismus beschäftigen und hierbei ein Hauptaugenmerk auf Aussagen meiner InterviewpartnerInnen legen, die Bali und Lombok bereisten oder die auf den zwei Inseln leben. Zuguterletzt werde ich im Kapitel 8 meiner Erkenntnisse und Schlüsse, zu denen ich durch meine Forschung und der theoretischen Vorarbeit gelangt bin, ziehen und möglicher Weise auf weitere notwendige Forschungen verweisen.

Mein Interesse an dem Thema Tourismus und Religion auf Bali und Lombok wurde einerseits durch eine Reise 2018 nach Bali und auf zwei kleinere Inseln, Gili Trawangan und Gili Air, die zu Lombok gehören, wie auch durch das Feldpraktikum mit Prof. DDr. Werner Zips im November/Dezember 2018 auf Lombok, geweckt. Das Feldpraktikum fand während eines religiösen Festivals namens Pujawali, bei dem Hindus und MuslimInnen zusammen feiern, statt. Aufgrund dessen habe ich mich, zusammen mit meiner Studienkollegin Nadine Schneidhofer mit der religiösen Diversität Indonesiens, den historischen und politischen Veränderungen Indonesiens, wie auch deren Gesetzgebung, beschäftigt. Da ich sowohl während des vorbereitenden Seminars zum Feldpraktikum, als auch während des Feldpraktikums selbst, keine Möglichkeit hatte, mich mit diesen Aspekten im Zusammenhang mit Tourismus beziehungsweise TouristInnen auseinanderzusetzen, möchte ich diese Masterarbeit dafür nutzen. Während unseres Feldpraktikums führten Nadine und ich einige

Interviews geführt, vor allem zu den Themen Religion, Pujawali, adat (Gewohnheitsrecht) usw. In diesem Zusammenhang drehte ich auch mit Hilfe von Nadine einen kurzen Dokumentarfilm mit dem Titel „Unity and Diversity at the Perang Topat“, erzeugt. Dieses religiöse Festival wird auch in meiner Masterarbeit (siehe Kapitel 6.9.4.) einen Platz finden, da vor allem die indonesische Regierung beziehungsweise die Regierung Lomboks das Pujawali als TouristInnen-Attraktion vermarkten möchte und es das Ziel ist, immer mehr nationale, aber auch internationale BesucherInnen nach Lombok zu bringen.

Kurz möchte ich noch die Wahl meines Titels „Touristifikation - Die gegenseitige Beeinflussung von Religion und Tourismus in Bali und Lombok“ erläutern. Der Begriff „Touristifikation“ ist mir während der Literaturrecherche für meine Masterarbeit ins Auge gesprungen, als ich den Text „Cultural Heritage and Tourist Capital: Cultural Tourism in Bali“ von Michel Picard las. Er versteht unter „touristification“, „not only the landscape and the local colour but also the cultural traditions of a society, and the distinctive markers by which its members acknowledge their being part of it, which are being served from their context, serialized and combined with a view to composing a tourist product.“ (Picard 1995: 46)

Aufgrund der Tatsache, dass Michel Picard die Wichtigkeit der lokalen Bevölkerung und ihrer Repräsentation im Zusammenhang mit Tourismus hervorhebt, borge ich mir „seinen“ Begriff für meine Masterarbeit aus, um zu verdeutlichen womit ich mich in meiner Arbeit beschäftige und um festzuhalten, dass Tourismus einschlägige Auswirkungen, sowohl auf die Landschaft, aber auch auf die AkteurInnen innerhalb der balinesischen beziehungsweise lombokanischen Kultur hat. Den Begriff Touristifikation und in diesem Zusammenhang den Tourismus als Kapital werde ich in der folgenden Masterarbeit im Kapitel 6.8.4. noch näher erläutern.

2. Methoden

In den nachfolgenden Kapiteln beschreibe ich meine Methoden, die ich für meine Masterarbeit verwende, gebe einen kurzen Einblick, sowohl in meinen theoretischen, wie auch meinen empirischen Bezugsrahmen und werde einige wichtige Begriffe erläutern, die in den folgenden Passagen dieser Arbeit öfters vorkommen.

2.1. Literatur

Um mich mit der Religion des Hinduismus und der Glaubensrichtung des Islams, sowie mit dem Tourismus auf Bali und Lombok beschäftigen zu können, war es wichtig, mich im Vorfeld mit anthropologischen Theorien zu Religion und Tourismus auseinanderzusetzen, um die bestmögliche Definition dieser Begriffe für meine Arbeit zu finden und um auf diesen meine Arbeit aufzubauen. Hierfür las ich sowohl wissenschaftliche Texte aus verschiedenen Journalen, als auch Monographien oder Online Texte und behandle diese in den Kapiteln 3, 4, 5 und 6 auch in Zusammenhang mit ExpertInneninterviews. Einige der Theorien beschäftigen sich beispielsweise mit dem Zusammenhang von Religion und Ritual oder mit Symbolen in Religionen. Interessant finde ich auch Graburns Ansatz, der die beiden Aspekte Tourismus und Religion in Beziehung miteinander stehend sieht, indem er den Tourismus als moderne Form von Religion beziehungsweise Wallfahrt bezeichnet. Auch die historischen und politischen Entwicklungen der beiden Inseln, mit denen ich mich in dieser Arbeit auseinandersetze, werden von wissenschaftlicher Literatur einschlägiger AutorInnen, aber auch von ExpertInneninterviews gestützt. Die eben erwähnten anthropologischen Theorien und einige andere scheinen mir für meine Arbeit von essentieller Bedeutung und werden daher in den folgenden Kapiteln meiner Masterarbeit behandelt.

2.2. Feldaufenthalt

Um die Fragestellung meiner Masterarbeit bestmöglich beantworten zu können, habe ich mich dazu entschlossen, einen Feldaufenthalt in Bali und Lombok im September 2019 zu machen. Hierfür verbrachte ich 11 Tage auf Lombok, um anschließend 16 Tage in Bali zu forschen. Da dies schon mein drittes Mal in Indonesien war, wusste ich im Vorhinein, an welchen Orten, beziehungsweise in welchen Dörfern ich meine Forschung durchführen konnte und vereinbarte auch im Vorfeld mit einigen meiner InterviewpartnerInnen Termine.

In Lombok verbrachte ich viel Zeit in Kuta, einen für diese Insel sehr touristischer Ort. Dort führte ich Interviews mit zwei Touristinnen durch, Sanna und Eline, und beobachtete Einheimische, sowie TouristInnen und deren Interaktion miteinander. Sanna und Eline erzählten mir einiges über ihre Erfahrungen ihrer gemeinsamen Reise in Bali und Lombok und welche Unterschiede es, bezogen auf den Tourismus, zwischen den zwei Inseln (noch) gibt. Durch meine Beobachtungen fielen mir des Weiteren die zahlreichen Straßenstände auf, an denen es verschiedene Angebote für TouristInnen gibt, wie beispielsweise Trips zu

verschiedenen Stränden, Schnorchelausflüge mit privaten Booten, Touren zu und durch zahlreiche traditionelle Dörfer, Bootsfahrten zu naheliegenden Inseln wie Gili Air, Gili Meno, Gili Trawangan etc., oder Ausflüge zu Tempeln, wie dem Lingsar Tempel in der Nähe von Mataram, der Hauptstadt Lomboks. In Sade, einem traditionellen Sasak Dorf, welches sich im zentralen Lombok befindet, interviewte ich einen Touristenführer, Sanah Ardinata, um einen Einblick zu bekommen, welche Religion(en) praktiziert wird/werden und welche Angebote es in Sade für TouristInnen gibt. Bevor ich ihn interviewte, zeigte er mir, meinem Reisebegleiter und zwei Touristinnen das Dorf und erklärte uns die wichtigsten Aspekte ihrer Lebensweise, ihrer Dorfstruktur, Heiratsformen und vieles mehr. Auch in die Hauptstadt der Insel, Mataram, fuhr ich, um mit zwei ProfessorInnen, Diyah Indiyati und Akhmad Saufi, ein Interview durchzuführen. Hierbei waren mir vor allem allgemeine Fragen zu Religion und Tourismus in Lombok wichtig. Diese Interviews gaben mir vor allem Einblicke in die historischen Entwicklungen des Tourismus in Lombok, auch im Vergleich zu Bali, und die Veränderungen der Einstellungen der BewohnerInnen zu dem Thema Tourismus.

Anschließend verbrachte ich meinen Feldaufenthalt in Ubud, einem Ortsteil im Südosten Balis, und einer der Orte, die am meisten von TouristInnen besucht werden. Auf den Straßen, die links und rechts von Restaurants, Supermärkten, Souvenirshops, Kosmetik-, sowie Eissalons etc. umgeben sind, sind hauptsächlich Taxis unterwegs, die TouristInnen von einer Attraktion zur nächsten kutschieren. Ubud ist bekannt für die zahlreichen hinduistischen Tempeln, die nahezu an jeder Straßenecke zu finden sind. TouristInnen kommen, machen ein Foto, und gehen nach ein paar Minuten wieder, um zum nächsten Tempel zu fahren. Dies ist auch der Grund, warum die meisten Reisenden nur wenige Tage in Ubud verbringen, oder einen Tagesausflug dorthin unternehmen. Nach einigen Tagen, an denen ich vor allem TouristInnen beobachtet hatte, interviewte ich Professor Dr. I Nengah Subadra über Hinduismus und Tourismus in Bali, in einem Hotel in Sanur, einem weiteren beliebten Ort für Reisende in Bali, da er direkt an einer Strandpromenade liegt. Dr. I Nengah Subadra ist Professor an der Universität „Tourism Institute of Triatma Jaya“ in Bali und ist des Weiteren der „Head of Department for Bachelor’s Degree of Applied Tourism Programme“. Er erzählte mir einiges über die Veränderungen des Tourismus in den letzten Jahren und Jahrzehnten in Bali und welche Auswirkungen, sowohl positive als auch negative, dadurch entstanden sind.

Mit Laura, einer Touristin aus Deutschland, sprach ich über ihre Erfahrungen mit Religion und Tourismus in Bali. Im Anschluss an meinen Feldaufenthalt interviewte ich in Wien noch weitere TouristInnen, Felix, Maya und Dominik, die vor einiger Zeit auf Bali und/oder auf Lombok ihren Urlaub verbrachten. Auch sie erzählten mir von ihren Erfahrungen mit den vorherrschenden Religionen und wie sie den Tourismus sowohl auf Bali, als auch auf Lombok wahrnahmen.

Im folgenden Kapitel werde ich grob meine unterschiedlichen Interviewleitfäden mit den dazugehörigen Fragen erläutern, und meine InterviewpartnerInnen aufzeigen. Hierbei ist zu erwähnen, dass die Interviewfragen nicht als standardisierter Fragebogen behandelt, sondern je nach InterviewpartnerIn, leicht verändert wurden.

2.3. Interviewfragen und –partnerInnen

Für meine InterviewpartnerInnen erstellte ich drei verschiedene Interviewleitfäden, die teilweise gleiche oder ähnliche Fragen, aber auch unterschiedliche Fragen enthalten. Interviewt habe ich einerseits Professoren, die sich mit Tourismus und/oder Religion beschäftigen, TouristInnen, die ich entweder in Lombok oder Bali antraf, oder die ich in Wien befragte, und einen Touristenführer eines traditionellen Dorfes in Lombok. Hier eine kurze Auflistung meiner InterviewpartnerInnen und die dazugehörigen Interviewfragen:

- Prof. Diyah Indiyati – Professorin an der Universität Mataram, Kommunikation
- Prof. Akhmad Saufi – Professor an der Universität Mataram, Tourismus
- Prof. I Nengah Subadra – Professor an der Universität Triatma Jaya, Tourismus

Can you introduce yourself, your full name, your profession, where you are from, where do you live?

How would you define tourism?

How did tourism develop in Bali/Lombok?

How did tourism change in the last years/decades in Bali/Lombok?

Why is tourism that important for Bali/Lombok?

What are special offers for tourists in Bali/Lombok?

How is tourism experienced by the inhabitants?

Which religion/religions is/are common in Bali/Lombok?

How did Hinduism/Islam develop in Bali/Lombok?

Are there religious attractions for tourists? Which?

How is religion (Hinduism/Islam) combined into everyday life?

How do you think religion influences tourism?

- Sanah Ardinata – TouristInnen-Führer im traditionellen Sasak Dorf Sade

Can you introduce yourself, your full name, your profession, where you are from, where do you live?

Where are we right now?

What is special in this place?

What religion is performed here?

What is the background of this form of religion?

What do you offer for tourists?

Are tourists able to see how your religion is performed?

How many tourists come to this place?

What are your thoughts about religion/tourism?

How do you think religion influences tourism or vice versa?

- Eline – Touristin, Befragung in Kuta, Lombok
- Sanna – Touristin, Befragung in Kuta, Lombok
- Laura – Touristin, Befragung in Ubud, Bali
- Felix – Tourist, Befragung in Wien
- Maya – Touristin, Befragung in Wien
- Dominik – Tourist, Befragung in Wien

Can you introduce yourself, your full name, your profession, where you are from, where do you live?

What are you doing in Bali/Lombok?

Why did you travel to Bali/Lombok?

Is it your first time in Indonesia? No – where did you travel to?

What did you experience so far?

Is religion important to you? Why?

Is the religion in the country you are travelling to important to you?

What are your experiences in Bali/Lombok with religion?

What are your thoughts toward tourism/religion in Bali/Lombok?

What do you want to visit in Bali/Lombok?

How do you think religion influences tourism and vice versa?

2.4. Begriffserklärungen

Die folgenden drei Unterkapiteln beschäftigen sich mit den Begriffen Kultur, Identität, sowie sakral und profan. In diesem Zusammenhang werden hauptsächlich kultur- und sozialanthropologisch relevante Definitionen und Erklärungen aufgezeigt, um somit ein Verständnis dieser Bezeichnungen zu erwirken.

2.4.1. Kultur

Da der Begriff Kultur in dieser Arbeit des Öfteren vorkommen wird, möchte ich hier die für diese Arbeit und für die Kultur- und Sozialanthropologie wichtigsten Definitionen anführen. Ich beschäftige mich mit den Auswirkungen und der gegenseitigen Beeinflussung von Religion und Tourismus auf Bali, aufgrund dessen finde ich die Definition von Roger Sanjek, der sich mit der Veränderung, beziehungsweise der Transformierung von Kultur auseinandersetzt, von

besonderer Wichtigkeit. „Culture is now everywhere under continuous creation – fluid, interconnected, diffusing, interpenetrating, homogenizing, diverging, hegemonizing, resisting, reformulating, creolizing, open rather than closed, partial rather than total, crossing its own boundaries, persisting where we don't expect it to, and changing where we do.“ (Sanjek 1991: 266)

In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, die balinesische Kultur zu beleuchten. In der Zeit der Regierung Suhartos, welcher großen Wert auf die ökonomische Entwicklung und die Modernisierung legte, wurde eine nationale Kultur, welche sich allerdings auf regionale Traditionen stützt, forciert. Picard beschreibt die balinesische Kultur aufgrund dessen und aufgrund der Tatsache, dass die Republik Indonesien eine Vielzahl an ethnischen Gruppen mit unterschiedlicher Sprache, Religion und Bräuchen beherbergt, als regionale Kultur. Diese regionalen Kulturen haben den Zweck, eine nationale Kultur aufzubauen und die Ressourcen als kulturelles Element der indonesischen Kultur zu vermarkten. In diesem Zusammenhang ist es von essentieller Bedeutung, dass die „balinese culture“ nicht die Kultur der BalinesInnen als eine ethnische Gruppe definiert, sondern als autorisierte balinesische Kultur und als Provinz Indonesiens gesehen wird. Interessant ist die Tatsache, dass Bali sowohl eine geografische, als auch eine ethnische und eine administrative Entität darstellt, und daher in der Republik Indonesien einen besonderen Stellenwert einnimmt, auch aufgrund der Tatsache, dass Bali die mit Abstand am meist besuchte TouristInnen-Destination Indonesiens ist. Der Staat Indonesien schafft es durch diese kulturellen Identitäten der Provinzen die Grenzen zwischen den ethnischen und der nationalen Identität(en) zu verringern. (vgl. Picard 1996: 171, 173f., 176)

Die balinesische Kultur wird oftmals, sowohl für den Tourismus als auch für die Republik selber, als Ressource angesehen, welche die Aufgabe hat, den internationalen Tourismus nach Bali beziehungsweise nach Indonesien zu bringen, aber auch die nationale indonesischen Kultur zu stärken. Aus diesem Grund muss die Vielfalt an regionalen Kulturen und TouristInnen-Destinationen in den Mittelpunkt gerückt werden, um durch anthropologische Forschungen diese Vielzahl an Kulturen vergleichen zu können. Hierbei wird laut Picard deutlich, dass Kultur, auch die balinesische Kultur, als Erbschaft, aber auch als Kapital verstanden werden kann, um den Tourismus (siehe auch „cultural tourism“ in Kapitel 6.8.3. und Tourismus als Kapital in Kapitel 6.8.4.) auszubauen. Der Begriff Kultur wird demnach als kultureller Wert und „inside“ beschrieben, wohin gegen der Tourismus als ökonomischer Wert und „outside“ gesehen wird. In diesem Zusammenhang wurde der „cultural tourism“ entwickelt, bei dem die jeweiligen Eigenschaften der zwei Aspekte Kultur und Tourismus austauschbar gemacht werden. „While it is stressed that tourism must become cultural in order to be

acceptable to the Balinese, it is as necessary that their culture be marketable as a tourist product. This implies that culture must bear the attributes of tourism.“ (Picard 1996: 180)

Kurz zusammengefasst ist also die Kultur der BalinesInnen das Markenzeichen der Insel und wird gleichzeitig als identitätsstiftend für die BewohnerInnen Balis gesehen. „It has its roots in the Hindu religion. It permeates the customs of the Balinese community and inspires its traditional institutions. It is embodied in artistic forms of great beauty.“ (Picard 1995: 55, vgl. Picard 1997: 184)

Picard geht noch weiter, denn er ist der Meinung, dass die BalinesInnen durch den Tourismus erkannt haben, dass sie etwas Wertvolles wie „Kultur“ besitzen und aufgrund dessen, wurde ihre Kultur zu einem Objekt, das als losgelöst von der Bevölkerung betrachtet werden kann und somit vermarktet und ausgetauscht werden kann. (vgl. Picard 1995: 60f.)

Hobart et al. (1996) beschreiben im Allgemeinen, dass die balinesische Kultur nicht als einheitlich verstanden werden kann, sondern durch verschiedene geographische und historische Aspekte beeinflusst wurde, was in Folge zu einer Vermischung von traditionellen balinesischen, indischen, indo-javanischen und teilweise auch chinesischen Kulturen führte. Aufgrund dessen ist diese Vielfalt ein wesentlicher Bestandteil der balinesischen Kultur, so wie auch das religiöse Konzept des Dualismus und des Ausgleichens von Gegensätzen. „Both dualism and the view of human being as the cosmos in miniature imply a harmonious equilibrium between man and nature and are consequently of special interest to the industrial or post-industrial world in its struggle to rediscover ecological systems.“ (Hobart et al. 1996: 99)

2.4.2. Identität

Mit dem Identitätsbegriff setzen sich vermehrt PhilosophInnen, PsychologInnen, SoziologInnen, aber auch AnthropologInnen auseinander, wodurch sich eine Vielzahl verschiedener Auffassungen und Definitionen des Begriffs finden lässt. Worin sich die meisten WissenschaftlerInnen einig sind, ist die Tatsache, dass die Bildung von Identitäten immer in Verbindung mit Kultur und einem Kollektiv steht, da die Ausdifferenzierung und das Vorhandensein einer anderen Person essentiell ist, damit Identität überhaupt entstehen kann. Demnach existiert ein Individuum nicht als isoliertes Wesen, sondern innerhalb einer Hierarchie verschiedener sozialer Gruppen, wie beispielsweise sprachliche, ethnische oder kulturell unterschiedliche Gruppierungen. Auch können religiöse Gruppen, Berufsgruppen oder Gruppen mit verschiedenen Lebensstilen unterschieden werden, die Regeln und Grenzen aufweisen, um festzustellen, wer ein Mitglied dieser Gemeinschaft sein kann. Identitäten, wie auch die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, können, laut Bowie, nicht als gewöhnlich und unveränderlich betrachtet werden, denn auch die Regeln, die zu einer

Mitgliedschaft führen, sind nicht fix, sondern verändern sich. Interessant ist des Weiteren, dass die sichtbare Kleidung eines Menschen oder einer Gruppe Identität ausdrücken kann, indem sie Botschaften übermittelt. Hierbei kann auch die traditionelle Kleidung der Hindu-BalinesInnen genannt werden (siehe Kapitel 5.1.3.). (vgl. Bowie 2006: 63)

Der Begriff Identität wird des Weiteren „als ein beständiges Herstellen und Umbilden eines mentalen Gebildes aufgefasst, das den sozialen, nationalen oder ethnischen Habitus eines zum Individuum gewordenen Subjekts beständig neu formt.“ (Kimminich 2003: XIII)

Laut Kimminich ist es bei der Identitätsforschung wichtig, interdisziplinär zu arbeiten, sowie auf Zeichen und Symbole zu achten, da Identitäten als kommunikativ und intersubjektiv zu verstehen sind. „Es sind Konstruktionen, die auf Bedeutungen basieren und mit Bezeichnungen verstrebt werden. In traditionellen, geschlossenen Gesellschaftssystemen werden Bezeichnungen und Bedeutungen mit ethisch-ästhetischen Kriterien aufgeladen und diskursiv festgelegt.“ (Kimminich 2003: VII)

Die Entstehung des Selbst wird als ein Inklusions- beziehungsweise Exklusionsprozess angesehen, der wiederum mit Bedeutungen, die für eine Gruppe essentiell sind, verbunden ist. Demnach legen das Gruppen-Ich, das Ich und der Ethos die Identität einer Person fest und stehen in enger Verbindung zueinander. Ein Individuum und seine Taten werden also durch Erfahrungen mit sich selber, aber auch durch die Kommunikation mit der Gruppe bestimmt. Hier ist für Halbwachs die Unterscheidung des individuellen und des kollektiven Gedächtnisses von großer Bedeutung, die jedoch beide kulturelle und soziale Auswirkungen auf die Identität einer Person haben. (vgl. Halbwachs 1967: 28 ff.)

Identität soll nicht als eine festgeschriebene Größe, sondern als ein Prozess wahrgenommen werden. Laut Schmidt gibt es hierbei einen Zusammenhang zwischen Identität, Bewusstsein und damit auch Selbstbewusstsein, denn beides sollte als prozesshaft und nicht als gegeben verstanden werden. (vgl. Schmidt 2003: 2)

In der Kulturwissenschaft gilt Identität als symbolisches Phänomen, welches sich durch Zeichen der Zugehörigkeit entwickelt und mit dessen Hilfe kommuniziert. Durch die Entstehung neuer Zeichen kommt es in diesem Zusammenhang zum Identitätswandel und umgekehrt. (vgl. Groh 2003: 163 – 166)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Identität sowohl mit dem Individuum, als auch mit der Gesellschaft verbunden ist. Identität wird daher durch den Austausch und die Interaktion mit dem sozialen Umfeld generiert und befindet sich somit in einem sozio-kulturellen Kontext. (vgl. Pucher 2011: 135)

Der Tourismus kann in diesem Zusammenhang zeigen, wie die balinesische Gesellschaft mit ihrer Identität, also ihren Erinnerungen, Traditionen und auch Werten umgeht. Die balinesische Kultur kann sowohl als Markenzeichen für den Tourismus beziehungsweise als essentiell für Bali als TouristInnen-Destination, aber auch als identitätsstiftend für die balinesische Bevölkerung gesehen werden. (vgl. Picard 1995: 46, 61)

Die Begriffe „Kultur“ (Kapitel 2.4.1.) und „Identität“ stehen laut John und Jean Comaroff in direkter Beziehung mit Ethnizität. Durch die Moderne beziehungsweise das Aufstreben des ökonomischen Marktes wurde angenommen, dass die Wichtigkeit der ethnischen Zugehörigkeit abnehme. Auf der einen Seite kann Ethnizität allerdings als für Menschen existenziell betrachtet werden, um sein Selbst zu beschreiben, andererseits wird die ethnische Zugehörigkeit als gemeinschaftliches Gut in der Ökonomie des alltäglichen Lebens der Menschen immer wichtiger. In diesem Zusammenhang sprechen John und Jean Comaroff von der kulturellen Identität, die sich sowohl als Selbstkonstruktion darstellt, als auch durch das Produkt von Biologie und Genetik. Hierbei gehen die beiden AutorInnen davon aus, dass ethnische Gruppen als Firmen auftreten, geschäftsmäßig werden, sich selber vermarkten und dadurch ihre symbolischen und materiellen Werte verwalten. Dies bezeichnen sie als „Ethnicity Inc.“ und sprechen in diesem Zusammenhang von Kultur als Ware. Dieses Thema wird in den Kapiteln 6.4. und 6.8.4. spezifischer ausgeführt. (vgl. Comaroff/Comaroff 2009: 1, 8, 22)

2.4.3. Sakral und profan

Die Begriffe sakral (heilig) und profan (weltlich) werden in dieser Arbeit des Öfteren, vor allem in Bezug auf die hindu-balinesische Kultur im Zusammenhang mit dem vorherrschenden Tourismus verwendet. Denn von außen betrachtet ist es oftmals schwierig, zwischen sakralen und profanen Aufführungen zu unterscheiden, oder zwischen dem, was die BalinesInnen für sich selbst veranstalten oder für TouristInnen. Also der Unterschied zwischen den Objekten oder Ereignissen, die kommerzialisiert werden dürfen (external consumption) und diejenigen, die davon nicht betroffen sein dürfen (internal consumption). Maurer und Ziegler gehen davon aus, dass die BalinesInnen sehr genau zwischen sakral und profan, zwischen dem was vermarktet werden kann und dem was geschützt werden muss, unterscheiden können. (vgl. Maurer/Ziegler 1988: 81)

Hierbei hat auch die Regierung Balis die lokale Bevölkerung instruiert, indem sie den BewohnerInnen zeigte, was sie für TouristInnen vermarkten sollen und was nicht. Ein wesentliches Beispiel sind in diesem Zusammenhang die balinesischen Tänze, bei denen auch zwischen sakral und profan unterschieden werden kann (siehe auch Kapitel 6.8.6.). Denn obwohl diese Aufführungen oftmals für TouristInnen inszeniert und als Spektakel betrachtet werden, stellen sie dennoch eine rituelle Praxis für die Hindu-BalinesInnen dar. Denn

balinesische Tänze werden nicht nur für ZuschauerInnen aufgeführt, sondern dienen als Opfergabe an die Vorfahren der lokalen Bevölkerung, an die Götter oder aber auch an Dämonen. (vgl. Picard 1995: 58)

Im Allgemeinen beschäftigt sich Emile Durkheim in seinem Buch „The Elementary Forms of the Religious Life“ mit dem Unterschied zwischen sakral und profan bei religiösen Glaubensrichtungen. „The beliefs, myths, dogmas and legends are either representations or systems of representations which express the nature of sacred things, the virtues and powers which are attributed to them, or their relations with each other and with profane things. (..) a rock, a tree, a spring, a pebble, a piece of wood, a house, in a word, anything can be sacred. A rite can have this character.“ (Durkheim 1976: 37)

Hierbei muss allerdings gesagt werden, dass es oftmals schwierig ist, zwischen sakral und profan unterscheiden zu können, und dass aufgrund dessen, diese strikte Zweiteilung beziehungsweise das Organisationsprinzip Durkheims verworfen wurde. (vgl. Bowie 2006: 127)

3. Indonesien als Bezugnahme der Untersuchung

In den folgenden Kapiteln werde ich sowohl einen historischen Abriss der politischen und religiösen Veränderungen in den letzten Jahren und Jahrzehnten auf der Insel Bali, aber auch auf der Insel Lombok erläutern. Hierzu werde ich mich vor allem auf die Ereignisse beziehen, die im Folgenden für meine Arbeit wichtig sein werden, damit der Rahmen dieser Arbeit nicht gesprengt wird. Bevor ich auf die zwei Inseln Bali und Lombok, die für meine Arbeit von großer Bedeutung sind, eingehen werde, darf die Republik Indonesien als Ganzes nicht außer Acht gelassen werden.

Die Republik Indonesien mit ihren 13600 Inseln, einer Gesamtfläche von mehr als 1,9 Millionen km² und einer Ost-West-Reichweite (5000 km) von Sumatra nach Neu Guinea, befindet sich im Süd-Osten Asiens. Mit einer Bevölkerungsanzahl von 262 Millionen Menschen (2017) ist Indonesien das Land mit der vierthöchsten Bevölkerungszahl weltweit und stellt des Weiteren das Land mit den meisten Menschen, die an den Islam glauben dar, nämlich über 200 Millionen im Jahr 2010. Im Vergleich dazu gibt es etwa 4 Millionen hinduistische BewohnerInnen in Indonesien, wobei hier der Großteil auf der Insel Bali, die ich im nächsten Kapitel genauer beschreiben werde, lebt. Neben der Nationalsprache „Bahasa Indonesia“ werden etwa 250 weitere regionale Sprachen auf den unterschiedlichen bewohnten Inseln gesprochen. Durch die Vielfältigkeit in Landschaft, Kultur, natürlichen Ressourcen etc. lassen sich viele Möglichkeiten finden, diese Vielzahl an Inseln zu entdecken. Vor der Unabhängigkeit 1949 war Indonesien, oder wie es damals hieß „Dutch East Indies“, von seiner Kolonialmacht den Niederlanden stark geprägt. Einerseits lebten die BewohnerInnen vom Rohstoffexport und auf der anderen Seite von ihrer Subsistenzwirtschaft, welche allerdings durch die Zwangs-

bewirtschaftung der Holländer in Mitleidenschaft gezogen wurde. Dies hatte weitreichende Folgen, die schlussendlich aufgrund von Misswirtschaft zum kompletten Einbruch der Wirtschaft führte und Auslöser war, den ersten Präsidenten der Republik Indonesiens, Sukarno, zu stürzen. Sein Nachfolger, Suharto, übernahm im Jahre 1965 seine Dienste und fokussierte sich auf das wirtschaftliche Wachstum Indonesiens, indem er den Export von Rohstoffen ankurbelte und ausländisches Kapital durch Investitionen in die Republik brachte. Dies erzielte innerhalb von 10 Jahren, also bis 1979, ein Wirtschaftswachstum von ca 8%, wobei in diesem Zusammenhang die Ungleichheit der Verteilung der Investitionen wichtig zu erwähnen ist. Java mit der Hauptstadt Jakarta stand hierbei im Mittelpunkt. (vgl. URL 2, URL 3, Radetzki-Stenner 1987: 59f., Hampton/Clifton 2016: 181)

Trotz dieses ökonomischen Wachstums zu Beginn der „New Order“ Suhartos kam es, aufgrund der wirtschaftlichen Krise Südostasiens Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts, zur einer erhöhten Arbeitslosenrate, zu über 50 Millionen Menschen, die unter der Armutsgrenze lebten und zu einer nicht ausreichenden Versorgung der Lebensmittel. Diese Wirtschaftskrise hatte nicht nur Auswirkungen auf die Menschen, sondern auch auf den Tourismus, der in Indonesien hauptsächlich auf Bali, im Westen und Zentraljava, im Norden Sumatras, und auf Sulawesi orientiert war. (Hall 2000: 157)

Da ich mich in dieser Arbeit mit den beiden Inseln Bali und Lombok beschäftige, möchte ich mich in den nachfolgenden Kapiteln mit diesen beiden Regionen und vor allem deren politische Veränderungen in den Jahren vor und nach der Unabhängigkeit auseinandersetzen.

3.1. Die Insel Bali

Die Insel Bali befindet sich im Zentrum der Indonesischen Republik, östlich der Insel Java, westlich der Insel Lombok, und liegt in Mitten der Javasee. Sie stellt die einzige indonesische Provinz dar, die aus nur einer Insel besteht, gehört zu den kleinen Sundainseln, befindet sich südlich des Äquators und weist aufgrund der wechselfeuchten tropischen Klimazone wenig jährlichen Niederschlag auf. Es lassen sich keine Jahreszeiten unterscheiden, allerdings herrscht von November bis April Regen-, und von Mai bis Oktober Trockenzeit. Die durchschnittliche Temperatur liegt bei etwa 32 Grad Celsius und bleibt das ganze Jahr über relativ konstant. (vgl. URL 6, Waldner 1998: 90, Picard 1993: 92)

Auch eine starke Verbindung aufgrund der Sprachherkunft und der kulturellen Eigenschaften mit Austronesien (Ozeanien, Südostasien) lässt sich aufzeigen. Die Insel Bali wurde durch die BewohnerInnen der Insel Java, die Austronesier darstellten, und deren Glauben beeinflusst, wodurch sich auch der Hinduismus und Teile des Buddhismus in ihrem Bali-Hinduismus wiederfinden lassen. Ab dem 10. Jahrhundert gab es eine anhaltende Beziehung zwischen

den BewohnerInnen Javas und Balis, vor allem aufgrund der Heirat eines balinesischen Prinzen und einer javanischen Prinzessin, was zur Folge hatte, dass Bali Mitte des 13. Jahrhunderts von Ost-Java unterworfen wurde. Es folgte eine Zeit der Unabhängigkeit, anschließend die Gründung des Majapahit Königreichs der Hindu-Javanesen und die Aufnahme Balis in dieses Königreich. Anfang des 16. Jahrhunderts zeichnete sich das Ende des Majapahit Königreichs ab und der Islam löste den Hinduismus auf Java als dominanter Glaube ab, woraufhin diejenigen, die nicht zum Islam konvertierten nach Bali flohen, wo der Hinduismus bis heute vorherrscht. (vgl. Hobart et al. 1996: 27, 33, 38, Hitchcock 2001: 103)

Aufgrund der geografischen Lage war und ist Bali von ökonomischen, politischen, kulturellen, und vor allem religiösen Einflüssen geprägt, wie beispielsweise durch den islamischen Glauben, der das hinduistische Königreich Majapahit auf Java ersetzte. Die politischen und religiösen Veränderungen werden im nachfolgenden Kapitel noch genauer beschrieben. Bei einer Größe von etwa 5700 km² beherbergt die Insel Bali zirka 4 150 000 EinwohnerInnen (2015), wobei die Hauptstadt Denpasar mit 880 000 Menschen die Provinz mit der höchsten Bevölkerungszahl ist. Die meisten EinwohnerInnen leben zwischen den hohen Bergen beziehungsweise Vulkanen und der Südküste Balis, aufgrund der vielen Flüsse, die bei der Anpflanzung des Reises von großem Vorteil sind. In diesem Zusammenhang muss die Wichtigkeit des Reisanbaus beziehungsweise der Landwirtschaft hervorgehoben werden, denn bis zur Zeit der Kolonisierung durch die Niederlande basierte die Ökonomie Balis auf der Landwirtschaft. Dies änderte sich schon während der Kolonisierung, als Bali unter den Europäern bekannt wurde und in der Folge noch deutlicher nach der Unabhängigkeit durch Maßnahmen der Regierung, die den internationalen Tourismus ankurbelten. Die Städte, die sich im Süden befinden und am meisten für den Tourismus ausgebaut beziehungsweise urbanisiert wurden und werden, sind Denpasar mit dem Internationalen Flughafen, Kuta und Sanur. Großzügig können die BewohnerInnen Balis in drei Gruppen unterschieden werden, die einheimischen BalinesInnen, die IndonesierInnen, die von einer anderen indonesischen Insel nach Bali zogen, und Personen, die von überall auf der Welt nach Bali auswanderten. (vgl. Hitchcock 2000: 216, URL 1, Breckenkamp 1993: 55, Yamashita 2003: 7f.)

Aufgrund verschiedener Eigenschaften Balis, wie beispielsweise des dort vorherrschenden Hinduismus, welcher eine Ausnahme in der sonst vom Islam geprägten Republik Indonesien, darstellt, ist die Insel Bali für TouristInnen oder BewohnerInnen anderer Länder teilweise besser bekannt, als der Inselstaat Indonesien selber. „Bali’s renown is the result of its fame as a „tourist paradise“, a reputation built on the vestiges of an orientalist vision of the island as a „living museum“ of Indo-Javanese civilization, an enclave of Hinduism at the heart of the largest Muslim country on earth.“ (Picard 1996: 11)

Wie ich im Folgenden näher beleuchten möchte, hat Bali beziehungsweise haben die BewohnerInnen der Insel trotz jahrelanger Kolonialisierung durch abwechselnde Kolonialmächte, wie auch der Verbreitung des Islams, die den Rest der Inselgruppe Indonesien betrifft, die lokale „Hindu-Kultur“, welche sich sowohl in Bildern, dem Gewohnheitsrecht (adat, siehe auch Kapitel 3.4.) und dem Glauben zeigt, nicht verloren. Diese lokale „Hindu-Kultur“ setzt sich aus dem Hinduismus, der im 16. und 17. Jahrhundert nach Bali kam, und des Gedankengutes der balinesischen „Urbevölkerung“, bestehend aus Ahnenkult, Buddhismus und Animismus, zusammen. (vgl. Picard 1996: 11, Breckenkamp 1993: 55)

3.1.1. Politische Veränderungen bis zur Unabhängigkeit

In diesem Kapitel werden, für das Thema der gegenseitigen Beeinflussung von Tourismus und Religion in Bali und Lombok bedeutend, die wichtigsten politischen Meilensteine in der Geschichte Balis, aufgezeigt. Obwohl schon im 16. Jahrhundert europäische Seefahrer die Insel Bali entdeckten, und Bali durch die Zivilisation von Indien und Java beeinflusst und dadurch in eine austronesische Kultur integriert wurde, stellt die Zeit der Kolonisierung Indonesiens einen essentiellen Anfangspunkt für das Eintreffen von TouristInnen dar. Bevor allerdings die Kolonialmächte in Indonesien und im Speziellen auf Bali Einfluss nahmen, ist es wichtig zu erwähnen, dass das Hindu-Java Königreich „Majapahit“ beziehungsweise dessen Prinzessinnen, Priester, Gelehrte etc. nach dem Fall Anfang des 16. Jahrhunderts und dem gleichzeitigen Zunehmen des Islams auf Java, auf Bali Zuflucht suchten. Die damalige Regierung „Gelgel“ (im 16. und 17. Jahrhundert) war von zahlreichen Machtverteilungen zwischen autonomen Königreichen und deren Herrschern, die ihre Macht für sich selber ausnutzten, gekennzeichnet. Das Majapahit Königreich hatte unterschiedliche Einflüsse auf die Insel Bali. Denn die damaligen balinesischen Prinzen im Süden der Insel wurden schon im Jahre 1478 durch die Migration der javanesischen Machthaber unterdrückt. Aufgrund dessen bezeichnen sich heutzutage die meisten im Süden angesiedelten BalinesInnen als Nachkommen dieser MigrantInnen von Java. Im Norden der Insel Bali, wie Barth beschreibt, wirkten sich die fast tausend Jahre lang andauernden kulturellen Einflüsse Indiens allerdings nicht durch Eroberungen, sondern durch lokale politische Führer, auf die heutige Vielfalt der dortlebenden Gemeinschaften aus. Und diese Vielfalt verstärkte sich durch die späteren Einflüsse des Islams und der Kolonialherrschaft Hollands. Nach dem Fall des „Gelgel“ Königreichs herrschten Machtkämpfe zwischen den „lords of the noble houses“ (puri), die sich in Zeremonien und künstlerischen Arbeiten ausdrückten. Diese kulturellen Performenzen wurden zu einem wichtigen Merkmal der balinesischen Kultur und aufgrund dessen wurde Bali beziehungsweise das politische System in der Phase vor der Kolonisierung Balis als „theatre state“ bezeichnet. (vgl. Picard 1996: 17f., Geertz 1980: 143, Forman et al 1983: 22, Barth 1993: 20f.)

Aufgrund des immer größer werdenden Einflusses der United East India Company, einer niederländische Kaufmannskompanie, im 17. Jahrhundert auf Java, und die damit einhergehende Kontrolle über große Regionen des Archipels, kam es 1800 zur Übernahme der NiederländerInnen. Diese hatten nach den Napoleonischen Kriegen Angst vor der Machtübernahme der Engländer und sahen so erstmals die strategisch günstige Lage der Nachbarinsel Javas, Bali. Laut Picard brauchte die niederländische Armee insgesamt sieben Expeditionen, um die Insel Bali zu unterwerfen, wobei hierbei die Königreiche im Norden und Westen gezwungen waren, ab den 1850er Jahren die Souveränität der NiederländerInnen anzuerkennen. Durch das Unterwerfen der unabhängigen Königreiche wie Karangasem oder Gianyar behielten die Herrscher (raja) teilweise ihre Autonomie, wobei Badung oder Klungkung beispielsweise erst zwischen 1906 und 1908 vom niederländischen Militär unterworfen wurden. Die endgültige Eroberung Balis durch die Niederlande geschah durch einen Zwischenfall mit einem Chinesischen Schoner, welcher im Süden Balis in Sanur unterging. Die BesitzerInnen beschwerten sich bei der niederländischen Regierung, welche die raja für den Schaden und mögliche Plünderungen verantwortlich machten. Diese wiesen die Vorwürfe zurück, was dazu führte, dass Soldaten nach Denpasar kamen, um dort von einer Prozession erwartet zu werden. Hierbei handelte es sich um den raja mit seinen Priestern, seiner Familie und seinen Anhängern, die allesamt mit Lanzen und Dolchen auf die niederländische Armee zusteuerten. Diese eröffneten dadurch das Feuer, bei dem der raja zuerst getötet wurde, was zur Folge hatte, dass seine Anhänger sich untereinander umbrachten. Dieses Szenario spielte sich in Folge immer wieder ab, wobei zwei Jahre später der raja mit dem meisten Prestige in Klungkung der letzte Herrscher war, der kapitulierte. Die drei führenden Könighäuser Balis zeigten mit ihren „ritual of confrontational sacrifice“, dass es ihnen lieber ist zu kämpfen und dadurch zu sterben, als sich einem „fremden“ Herrscher unterzuordnen. Die Eroberung Balis durch die Niederlande geschah hauptsächlich aus ökonomischen Gründen, nämlich wegen der Ausbeutung von Ressourcen. Aufgrund dessen kam es im Jahre 1910 zur Bildung der Netherlands East Indies, um die politische Herrschaft und somit die Kolonialverwaltung, zu stärken. Interessant ist es, dass zur Zeit der Festigung und Erweiterung des Kolonialreichs der Niederlande, die holländische Regierung eine „Ethical Policy“ einreichte, laut der die Kolonialmacht eine moralische Verpflichtung gegenüber der BewohnerInnen der East Indies habe. Dies hatte den Nutzen in die lokale Gesellschaft tiefer einzudringen, um sie im Interesse von Frieden und Ordnung zu reformieren. (vgl. Picard 1996: 19f.)

Die niederländische Regierung hatte sowohl in Holland selbst, als auch in anderen Ländern, aufgrund der Selbstopferungen der BalinesInnen beziehungsweise deren Herrschern und der heftigen Ergreifung der Insel, ein schlechtes Bild hinterlassen. In diesem Zusammenhang

schließt sich der Kreis mit der Entstehung des Tourismus, da die NiederländerInnen versuchten, mit der Förderung des Tourismus und damit der Bewahrung der balinesischen Kultur, ihr Image zu verbessern. Schon vor der Machtübernahme Balis hatte die holländische Regierung ein Interesse an der balinesischen Kultur, die bei vielen Studien als „living museum of the Indo-Javanese civilization“, bezeichnet wird und das Erbe des Königreichs Majapahit Javas darstellt. Dies lässt erkennen, dass der Hinduismus als Fundament der balinesischen Gesellschaft verstanden wurde, „the guardian of its cultural integrity and the inspiration of its artistic works.“ (Picard 1996: 20)

Die Hintergründe der hinduistischen Religion und die Verbreitung auf Bali werden im Kapitel 5.1. noch genauer beschrieben.

Wichtig in diesem Zusammenhang zu erwähnen, ist die Ansicht der holländischen Kolonialbeamten, nicht die Kultur der BalinesInnen zu bewahren beziehungsweise vor Außenkontakten zu schützen, sondern ihnen zu lehren wie sie authentisch balinesisch sind. Vor allem wurde hier ein Hauptaugenmerk auf die jugendlichen balinesischen BewohnerInnen gelegt, um ihnen ihr kulturelles Erbe (Sprache, Literatur, Kunst) näher zu bringen. Diese Politik der NiederländerInnen kann laut Picard als „Balinisierung Balis“ bezeichnet werden und fand in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts statt. Zu dieser Zeit kämpfte die holländische Kolonialmacht gegen den aufkommenden islamischen Radikalismus, aber auch gegen nationalistische Bewegungen beispielsweise auf Java und Sumatra. Aufgrund dessen sahen sie den Hinduismus beziehungsweise den hinduistischen Adel auf Bali als ein wichtiges Mittel gegen die Bedrohungen des Islams und des Nationalismus. Um die Loyalität der BalinesInnen zu behalten, stellte die Kolonialmacht die religiöse und politische Autorität der königlichen Häuser Balis wieder her, allerdings nur unter Aufsicht von Kolonialbeamten. Neben dem Konzept der „Balinisierung Balis“, also das Erwecken des Interesses an ihrem kulturellen Erbe, kam es durch die Kolonialisierung und dem im Entstehen begriffenen Tourismus zu einer Debatte, bei der es um die Beziehung zwischen Religion, Brauch (adat) und Kunst der BalinesInnen ging. Hierbei handelt es sich um eine Auseinandersetzung, bei der die Prüfung der balinesischen kulturellen Identität im Mittelpunkt steht, die bis heute andauert. Das Fördern der balinesischen Kultur durch die niederländische Kolonialmacht war oftmals nicht uneigennützig, denn sie verwendeten dies um Frieden und Ordnung zu gewährleisten. Dieses Vorhaben, wie auch das Sicherstellen der Erreichbarkeit Balis für TouristInnen, wurde als essentiell angesehen, um das Interesse von BesucherInnen zu wecken. Obwohl die Meinungen des Zeitpunktes für die Entstehung des Tourismus auf Bali von einander abweichen, stellt die Einverleibung der Insel durch die Niederlande mit Sicherheit einen wichtigen Ausgangspunkt dar. (vgl. Picard 1996: 21ff.)

Die Entstehung des Tourismus auf Bali und die folgenden Entwicklungen in den Jahren nach der Unabhängigkeit bis heute werden in Kapitel 6.7. genauer beleuchtet.

Während des 2. Weltkrieges, in den Jahren zwischen 1942 und 1945, war die japanische Armee in Bali präsent, was zu einem deutlichen Rückgang der Anzahl an TouristInnen zur Folge hatte. Die Zeit nach der Kapitulation Japans und der Verkündung der Unabhängigkeit Indonesiens am 17. August 1945 stellte für die balinesischen BewohnerInnen eine zwiegespaltene Zeit dar. Auf der einen Seite standen die Nationalisten, die Anhänger der Republik waren, welche von Java ausging, und auf der anderen Seite befanden sich die Verfechter, die eine Autonomie Balis anstrebten und weiterhin ein gutes Verhältnis zu den HolländerInnen pflegten. Im Jahre 1946 eroberte die niederländische Armee unter Gewalt die Insel zurück, indem sie den Widerstand der nationalen Armee zerschlugen. Als die Holländer schließlich wieder ihre Macht auf der Insel innehatten, versuchten sie die politische Ordnung, die vor der Besetzung Japans vorherrschend war, wieder aufzunehmen, um den Anschein der Normalität zu wahren. Dies geschah allerdings ohne Erfolg und durch die Hartnäckigkeit der Vereinten Nationen und der Vereinigten Staaten wurden die Niederlande im Jahre 1949 dazu gedrängt, die Unabhängigkeit ihrer Kolonie anzuerkennen. Am 17. August 1950 wurde die Republik Indonesien verkündet. (vgl. Picard 1996: 40)

3.1.2. Politische Veränderungen nach der Unabhängigkeit

Die Unabhängigkeit Indonesiens machte die Situation auf Bali nicht einfacher. Sowohl anhaltende Konflikte zwischen AnhängerInnen der Republik und denen, die immer noch den Niederländern loyal gegenüber waren, als auch Streitigkeiten zwischen verschiedenen nationalen Führern und der Tatsache, dass sich die balinesischen BewohnerInnen, trotz ethnischer und religiöser Verschiedenheit, als indonesische StaatsbürgerInnen identifizieren sollten, waren charakteristisch für die ersten Jahre der Unabhängigkeit. Im Jahre 1958 wurde die Insel Bali zu einer Provinz der Indonesischen Republik, was Landreformen zur Folge hatte, und damit die Reduktion von Grundbesitz des balinesischen Adels, aber auch die Befreiung der Bauern, die von diesem Adel anhängig waren. In diesem Zusammenhang wurde die Provinz Bali in acht Bezirke unterteilt: Tabanan, Badung, Gianyar, Klungkung, Bangli, Karangasem, Buleleng und Jembrana. Obwohl die politische, wie auch die soziale Situation der balinesischen BewohnerInnen Anfang der 1960er Jahre nicht geklärt war, wurde der Tourismus von Nationalisten Indonesiens forciert, um vor allem die Ökonomie zu unterstützen und dadurch die finanzielle Krise abzuwenden. In Folge dessen ließ der damalige Präsident Indonesiens, Sukarno, den Flughafen Ngurah Rai vergrößern und ein Luxus Hotel (Bali Beach Hotel) in Sanur, im Süden der Insel, erbauen. Im September 1965 kam es nach langen Unruhen zu einem Putschversuch und einer darauf folgenden Jagd nach Kommunisten und deren Sympathisanten, bei der bis zu 100 000 Menschen ums Leben kamen. Nach dem

Putsch wurde Indonesien für TouristInnen geschlossen und erst wieder im Jahre 1967, als General Suharto Präsident wurde, geöffnet. Ab diesem Zeitpunkt versuchte die Regierung das touristische Potenzial Indonesiens und im Speziellen Balis auszuschöpfen. Vor allem die Einweihung des neuen Internationalen Flughafens kann laut Picard als Beginn der sogenannten „New Order“ verstanden werden. (vgl. Picard 1966: 40ff.)

„Long-time autocratic President Suharto was forced to quit in May 1990 after the protests and riots, partly triggered by economic hardship, which resulted in the deaths of 1200 people.“ (Hall 2000: 163)

Mitte der 1990er Jahre kam es zu zahlreichen Krisen (Finanz, Wirtschaft, Politik) in Indonesien, die teilweise auch die Insel Bali betrafen, jedoch nicht in so großem Ausmaß wie befürchtet. Trotz dieser Krisen, die in der Republik die Anzahl an TouristInnen sinken ließen, konnte die Tourismusindustrie auf Bali dagegen anhalten. Die Gründe hierfür beziehungsweise wodurch die Insel geschützt war, sind laut Hitchcock allerdings unklar, wobei sowohl BalinesInnen, als auch ArbeiterInnen in der Tourismusbranche den Grund in der religiösen Einstellung sahen, wodurch sie weniger anfällig für Gewalt wären. Während dieser Zeit, die von einem ständigem Wechsel und Krisen in der Politik und Wirtschaft gekennzeichnet war, strahlte Bali eine gewisse Ruhe aus, die deutlich den Unterschied zu anderen Inseln der Republik Indonesien hervorhob. Aufgrund dieser eigenen Identität und Sicherheit, die Bali darstellte, bewirkte die Tourismusindustrie einen selbsterfüllenden Kreis, denn der Tourismus ist aufgrund des positiven Bildes Balis erfolgreich. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass es sehr wohl einige gewaltsame Zwischenfälle auf Bali gab, diese allerdings weitgehend von den Behörden, infolge dessen von den Medien zurückgehalten und dadurch nicht verbreitet wurden. (vgl. Hitchcock 2001: 109-112)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass durch die politischen Veränderungen auf Bali, wie die Kolonisierung der Insel, die in den beiden Kapiteln 3.1.1. und 3.1.2. ausführlich erklärt wurde, aber auch die schwierigen Jahre nach der Unabhängigkeit und die turbulenten Zeiten von Präsident Sukarnos Regierung, Trennungen, Anpassungen und Traumata entstanden sind, die bis heute andauern. In den letzten Jahrzehnten wurde ein Bildungssystem ins Leben gerufen, welches vor allem Kinder und Jugendliche betrifft und neues Wissen vermittelt. „It radically influences the reproduction of culture, not only by imparting new bodies of knowledge but also by affecting people’s fundamental orientations to knowledge (from secret and dogmatic to more pragmatic), authority (from family seniority to bureaucratic), and life cycle (from education late in life to education in preparation for life).“ (Barth 1993: 21)

3.2. Die Insel Lombok

Die Insel Lombok, aber auch die Insel Sumbawa, bilden gemeinsam die indonesische Provinz West Nusa Tenggara, wobei Lombok mit 4600 km² die kleinere der beiden Inseln darstellt und sich östlich von Bali befindet. Lombok selbst, mit seinen ca. 3,2 Millionen BewohnerInnen (2015), die mehrheitlich muslimisch geprägt sind, als auch die Sasak, die traditionelle Bevölkerung, wurden im Laufe der Jahrhunderte durch zahlreiche religiöse oder politische Mächte beeinflusst. (vgl. Harnish 2006: 6, URL 9)

Lombok wird auch als „die Insel der tausend Moscheen“ bezeichnet und zog in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine immer größer werdende Anzahl an nationalen und internationalen TouristInnen an. In diesem Zusammenhang nehmen vor allem der spirituelle Tourismus und das Reisen zu heiligen Stätten einen hohen Stellenwert ein. In diesem Zusammenhang spricht Nashuddin (2016) von der Besonderheit des muslimischen spirituellen Tourismus, bei dem MuslimInnen unterschiedliche religiöse touristische Stätten besichtigen, wie beispielsweise Grabstätten oder heilige Moscheen. Hierbei geht es ihnen um die spirituelle Erfahrung, wie auch das Beobachten von verschiedenen Ritualen, und nicht nur um die Orte wegen ihrer Schönheit und Einzigartigkeit zu besuchen. Aufgrund dessen wird Lombok nicht nur als touristische, sondern auch als spirituelle Destination angesehen. Lombok wird des Weiteren von zahlreichen TouristInnen besucht, die zuvor auf Bali Urlaub machten, da die Entfernung nach Lombok nicht weit ist und die Transportmöglichkeiten, entweder mit dem Flugzeug oder mit einer Fähre keine hohen Kosten verursachen. Trotz der in den letzten Jahren immer größer werdenden Anzahl an TouristInnen, die nach Lombok reisen, hat der Tourismus auf Balis Nachbarinsel erst in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung zugenommen (siehe auch Kapitel 6.9.). Die bekanntesten TouristInnenorte auf Lombok sind Senggigi im Westen, Kuta im Süden, die Wasserfälle und der Vulkan Rinjani im Norden, wie auch die vorgelagerten Gili Inseln im Westen. (vgl. Nashuddin 2016: 213f.)

Mit der Entwicklung des Tourismus auf Lombok, dem spirituellen Tourismus für MuslimInnen, wie auch mit den zwei Beispielen für TouristInnen-Attraktionen, dem traditionellen Dorf Sade und dem Lingsar-Festival, werde ich mich im Kapitel 6.8. noch genauer befassen. Im Folgenden werden die politischen Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten auf Lombok ereigneten, aufgezeigt, um ein Verständnis für die Entwicklung des Tourismus zu bekommen.

3.2.1. Politische Veränderungen

In der vorkolonialen Zeit wurden die Inseln Bali und Lombok von mehreren unterschiedlichen Staaten und Kolonialmächten in Besitz genommen, die zwar nicht als Einheiten mit klar abgetrennten Grenzen zu sehen waren, allerdings Einfluss auf die BewohnerInnen hatten.

Beispielsweise gab es eine Dynastie namens Karangasem auf Bali, die Anfang des 18. Jahrhunderts auch den westlichen Teil Lomboks vereinnahmte. Die anderen Teile Lomboks waren gekennzeichnet von den Sasak Dynastien. Die Sasak stellen eine ethnische Gruppe auf Lombok dar, die etwa 85% der BewohnerInnen dieser Insel ausmacht. Und obwohl die Karangasem Dynastie anfangs Bündnispartner der regierenden Sasak Häuser war, versuchten sie die Partei zu besiegen, um an mehr Einfluss beziehungsweise an mehr Kontrolle über die Landnutzung zu kommen. Dies gelang der Dynastie und somit hatten sie die Oberhoheit über alle einheimischen „ruling houses“ Mitte des 18. Jahrhunderts. Zwar war das Hauptgebäude der Karangasem Dynastie auf Bali, allerdings fanden sich einige Niederlassungen auch im westlichen Teil Lomboks. Dort konvertierten die meisten Sasak vom Hinduismus zum Islam, wobei die BalinesInnen mehrheitlich Hindus blieben. Im östlichen Teil Lomboks ließen sich BalinesInnen zwar nicht nieder, allerdings wurde dieser Teil der Insel von untergeordneten Sasak Häusern kontrolliert, welche jedoch eine niedrigere Stellung als die BalinesInnen hatten. „There was no revolt where the dividing line was neatly drawn along ethnic or religious lines. Politics between Sasak and Balinese seem to have been essentially the same as politics where only Balinese or only Sasak were involved.“ (Gerdin 1982: 33)

Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts kam es zu zahlreichen Konflikten innerhalb der Karangasem Dynastie, aufgrund von Konkurrenz und Expansionsbestrebungen der einzelnen „branch houses“. Diese inneren Auseinandersetzungen auf Lombok gaben der Kolonialmacht Hollands einen Grund um einzugreifen und schließlich, Ende des 19. Jahrhunderts, die Kontrolle zu übernehmen. Ein anderer Grund für die Machtübernahme der NiederländerInnen war beispielsweise die große Exportsumme und die hohe Qualität von Reis. Anfangs war der Reishandel noch in den Händen der BewohnerInnen der „ruling houses“ auf Lombok. Zwar waren Händler außerhalb dieser „ruling houses“ geduldet, allerdings war ihre Bewegungsfreiheit stark eingeschränkt und ein hoher Prozentsatz des Gewinnes wurde von ihnen eingezogen. Dies und die Tatsache, dass auch britische HändlerInnen auf Lombok Fuß fassten, wollte die niederländische Kolonialmacht möglichst verhindern. Auch der Kauf von Waffen, die mit Hilfe des Einkommens durch den Handel von den indigenen BewohnerInnen gekauft wurden, stellte für die Expansionsbestrebungen der HolländerInnen eine Gefahr dar. An dieser Stelle ist es von großer Bedeutung zu erwähnen, dass die niederländische Armee im Jahre 1894 nach Lombok kam, um dort als Verbündete der Sasak „ruling houses“ zu agieren. Obwohl die Niederländer den BalinesInnen Unterdrückung vorwarfen, standen die Sasak im Westen Lomboks auf Seiten der BalinesInnen. Nur der Krieg zwischen balinesischen Herrschern und deren Verbündeten der Sasak führte dazu, dass die niederländische Kolonialmacht Kontrolle über Lombok erlangte. Dafür mussten jedoch fast drei Monate lang heftige Kämpfe ausgetragen werden, um die Insel zu erobern. Nach der Eroberung durch die

NiederländerInnen wollte die Kolonialverwaltung die persönlichen Beziehungen zwischen den indigenen Führern und deren Anhängern unterbinden. Damit wurde auch das Verwaltungssystem geändert, indem die BalinesInnen und Sasak nicht mehr nur einen Führer hatten, sondern jede Gruppierung einen eigenen Beamten, was ethnische und religiöse Spaltungen verursachte. Für die holländische Kolonialverwaltung galt der Agrarsektor als wichtigste Einnahmequelle, vor allem durch die Grundsteuer und den Export und aufgrund dieses einseitigen Interesses, gab es Defizite in anderen Wirtschaftssektoren. Aufgrund der Eroberung Indonesiens durch die JapanerInnen im Jahre 1942, kam es durch die Härte der japanischen Herrschaft und aufgrund der hohen Anzahl des Exports von Gütern zu einem Mangel dieser für die BewohnerInnen. Nach der Periode der japanischen Besetzung wollten die NiederländerInnen ihre Kolonialmacht in Indonesien wiederherstellen, was allerdings fehlschlug. Nachdem Indonesien in die Unabhängigkeit entlassen wurde, gab es sehr viele verschiedene Parteien und Politiker, die sowohl auf der nationalen, als auch auf der Dorfebene zu finden waren. Die größte Partei war die „Nahtadul Ulama“, welche eine rechts-muslimische Partei darstellte. Die Hindus hingegen waren Anhänger der PNI (the Nationalist Party), die von Sukarno, dem ersten Präsidenten Indonesiens, geführt wurde. Eine dritte wichtige Partei war die kommunistische Partei PKI. (vgl. Gerdin 1982: 31-39)

Wie in Kapitel 5.2.1. näher ausgeführt wird, gibt es unter den Sasak, der lokalen Bevölkerung Lomboks, zwei unterschiedliche Gruppen, die Watu Telu und die Watu Lima, die sich vor allem aufgrund religiöser Glaubensrichtungen unterscheiden. Während der „New Order“ Regierung des Präsidenten Suhartos, die zwischen 1966 und 1998 statt fand und vor allem militärisch dominiert war, wurden die Spannungen der beiden religiösen Gruppierungen stärker. Das Ziel der indonesischen Regierung war zur damaligen Zeit, den Kommunismus und seine AnhängerInnen zu zerschlagen. Dies veranlasste die BewohnerInnen Lomboks, die sich als Watu Lima bezeichnen, dazu Moscheen, heilige Stätten aber auch rituelle Gegenstände der Watu Telu zu zerstören, um die nicht-orthodoxe Glaubensrichtung zu beseitigen. Es kam zu zahlreichen Auseinandersetzungen und jahrelangen Kämpfen zwischen den zwei Gruppen. Vor allem als im Jahr 1967 alle indonesischen BürgerInnen dazu aufgefordert waren, sich zu einer anerkannten Religion zu bekennen und dies registrieren zu lassen, waren viele Watu Telu dazu gezwungen, sich als Muslime zu registrieren. Des Weiteren gab es zahlreiche Bildungsprogramme, um der lokalen Bevölkerung die Bedeutung der „richtigen“ Religion (agama, siehe auch Kapitel 5) näherzubringen, die als modern, als Zeichen der Zivilisation und als der staatlichen Autorität gegenüber akzeptierend verstanden wurde. Ende der 60er Jahre des 19. Jahrhundert wurden die zwei Kategorien Watu Telu und Watu Lima sogar abgeschafft, um einen noch größeren Fokus auf die „richtige“ Religion zu legen und hierbei wurde mit Hilfe muslimischer Gelehrter versucht, Andersgläubige zu bekehren. Trotz all dieser Maßnahmen

behielt eine Großzahl der Watu Telu AnhängerInnen ihre Glaubensrichtung, welche auch heute noch in Teilen Lomboks, beispielsweise Sade (siehe Kapitel 6.9.3.), zu finden sind. Nachdem Präsident Suharto gestürzt wurde und somit die „New Order“ Regierung zusammenbrach, wurde in ganz Indonesien mehr Wert auf die Traditionen, adat (siehe Kapitel 3.4.) und die lokale Bevölkerung gelegt. Dies hatte auch einen politischen Wert, der durch die politische Dezentralisierung und durch die gesetzliche Verankerung Ende des 20. Jahrhunderts gefördert wurde. Aufgrund der lokalen politischen Freiheiten der verschiedenen indonesischen Regionen kam es anschließend zu zahlreichen Auseinandersetzungen, vor allem auch durch die Beteiligung des zivilen Militärs. Hauptsächlich in Mataram, der Hauptstadt Lomboks kam es zu einer hohen Anzahl an Unruhen, insbesondere auf Seiten der muslimischen Bevölkerung Lomboks, die aufgrund von muslimischen Kriegsoffern auf den Molukken ausgelöst wurden. Aufgrund dieser Aufstände wurde die Sorge bei Angehörigen einer religiösen Minderheit, wie beispielsweise der Watu Telu, aber auch der balinesischen Gemeinden auf Lombok, immer größer. Dies zeigt laut Telle, dass das politische Klima von einer Mobilisierung ethnischer und religiöser Aspekte ausgeht. (vgl. Telle 2008: 40f.)

3.3. Exkurs – die Geschichte des Verlustes oder die Geschichte der Entstehung

In den letzten Kapiteln wurden die politischen Veränderungen während der letzten Jahrzehnte und Jahrhunderte auf Bali und Lombok näher beschrieben und im Speziellen auch auf die Zeit der Kolonisierung durch die Niederlande eingegangen. In diesem Zusammenhang möchte ich mich mit dem Begriff „narrative of loss“ auseinandersetzen und hierbei auf die Auswirkungen durch die Kolonialmacht eingehen. Denn durch das Eindringen einer Kultur A, die als dominant und machtvoll beschrieben wird, in eine Kultur B, die als schwächer verstanden wird, kommt es laut Yamashita zu einem Prozess indem Kultur B von Kultur A besetzt wird. Im Falle der Kolonisierung wird die zu kolonisierende Gesellschaft von der Kolonialmacht transformiert und in ihre Kultur integriert. Dabei gehen oftmals Aspekte der traditionellen Kultur, Religion oder Institutionen verloren und die Kultur B wird mit neuen Strukturen und dem dazugehörigen Wissen alleine gelassen. Das Leben der Menschen dieser Kultur wird oftmals modernisiert und die ethnische Kultur dabei abgewertet. Dies hat eine Homogenisierung von Kultur und oftmals den Verlust von kulturellen Aspekten zur Folge. Bali hat in diesem Fall eine interessante Stellung, wie Yamashita beschreibt, denn „the suprising thing about Bali is not that its essence has survived being corrupted by modern Western civilization and has come down to us intact at the present day, but rather that it has survived by flexible adaptation in response to stimuli from the outside worlds.“ (Yamashita 2001: 10)

Demnach kann eine sogenannte „ethnische Kultur“ nur im Zusammenhang mit einer modernen Welt, mit politischen und ökonomischen Aspekten, verstanden werden und die Geschichte des

Verlustes sollte von einer Geschichte der Entstehung abgelöst werden. Auch hier gibt es einige Gegenstimmen, die in diesem Zusammenhang von einem Essentialismus oder einer „Westernization“ ausgehen, wenn eine Kultur als homogene Einheit mit bestimmten Charakteristiken verstanden wird, die durch den Einfluss vom „Westen“ verändert wird. Yamashita hingegen ist der Meinung, dass die balinesische Kultur aufgrund der Interaktion mit der „westlichen Welt“ entstanden ist. Demnach ist die Vorstellung einer „traditionellen authentischen Kultur“, die durch die „moderne Welt“ in keiner Weise beeinflusst werden kann, laut Yamashita nicht möglich und das Konzept einer Geschichte der Entstehung der kulturellen Produktion ist heutzutage von immer größerer Bedeutung. (vgl. Yamashita 2003: 9f.)

3.4. Exkurs – adat

Wie den Kapiteln 3.1. und 3.2. entnommen werden kann, war Indonesien, im Speziellen die Inseln Bali und Lombok, viele Jahrzehnte von einer großen Anzahl an Machtwechseln und Einflüssen von außen gekennzeichnet. Ab den 1998er Jahren kam es durch verschiedene Krisen (Finanz, Wirtschaft, Politik; siehe auch Kapitel 6.8.2.) und durch Proteste der BewohnerInnen zu einer „Wiederbelebung“ des „adat-Systems“. Der Begriff und worum es sich hierbei handelt, wird in den nachfolgenden Kapiteln erläutert.

„Adat is a fluid, contingent concept encompassing a wide range of customs and traditions unique to each of Indonesia's major ethnic groups. For centuries adat was said to comprise all things Indonesian, including societal rules, customs, politics, perceptions of justice and even the personal habits of an individual.“ (Prins 1951: 284)

Dies ist meines Erachtens nach eine erste wichtige und im Allgemeinen erklärende Definition des Begriffs „adat“. „Adat“ bezeichnet also ein Konzept, welches hilft, die kosmologische Ordnung beizubehalten und erklärt, wie ein Mensch in der Welt agieren sollte und wie diese Welt funktioniert. Das „adat-System“ hat sich im Laufe der Jahrzehnte beziehungsweise Jahrhunderte verändert und an verschiedene Lebenssituationen angepasst und verbindet Aspekte aus hinduistischen Gesetzesbüchern mit islamischen Geboten. Aber auch lokale Traditionen und Mythen sind in diesem System vereint. „Adat“ ist laut Benda-Beckmann kein einheitliches, fixes System, sondern verändert sich je nach Lokalität. Es kann ein Regierungssystem darstellen, welches beispielsweise auf mündliche Überlieferungen oder dem Gewohnheitsrecht basiert und somit bei Eheschließungen oder Landnutzungen Gesetze festlegen kann. Und aufgrund der Tatsache, dass das traditionelle Konzept meistens mit zeitgenössischen Rechtssystemen in Verbindung steht, wird das „adat-System“ an verschiedenen Orten und in verschiedenen Gemeinschaften oftmals unterschiedlich verstanden. Franz und Keebet von Benda-Beckmann beschreiben ein zeitgenössisches Problem, welches sich in einem Dorf in Sumatra, nämlich Minangkabau abspielt. Dieses Dorf beziehungsweise das „adat-System“ dieses Dorfes ist durch matrilineare Aspekte der

Verwandtschaftsgruppen, des Besitzes, der Vererbung oder der politischen Führerschaft gekennzeichnet. Im Vergleich dazu steht das islamische Gesetz, welches vor allem auf männlicher Dominanz aufbaut und somit soziale, ökonomische und politische Bereiche von Männern bestimmt werden. Dies war auch vor der Kolonisation Indonesiens ein Konfliktpunkt, aber „after colonisation, controversies over inheritance were the hottest issue in the adat-Islam relation, while village government and control over village resources dominated the adat-state relation.“ (Benda-Beckmann 2006: 240)

Wie schon zuvor erwähnt, hat sich das Konzept im Laufe der Zeit immer wieder verändert oder an bestimmte Situationen angepasst. In der heutigen Zeit geht es bei „adat“-Kämpfen vor allem um Entschädigungen, Landforderungen, Ressourcenansprüche und im Speziellen um das Recht auf Rückkehr zu traditionellen Rechts- und Regierungssystemen. In der vorkolonialen Zeit waren Machtwechsel der Königreiche in den „Dutch East Indies“, welche als Handelszentren essentiell waren, gekennzeichnet durch den ständigen Kampf um politische und ökonomische Vorherrschaft zwischen hinduistischen Dynastien, muslimischen Sultanen, kleineren Königreichen und Handelsinteressen. Diese Veränderungen hatten direkten Einfluss auf Aspekte der Migration und Verbindungen zu anderen Regimen und zu Weltreligionen. Dies wiederum wirkte sich laut Bosch auf das Gewohnheitsrecht und damit auf das „adat-System“ aus, welches sich, wie schon zuvor erwähnt, durch solche Situationen und Veränderungen anpasste. Die niederländische Kolonialmacht handelte nach dem „indirect rule“, wollte also die Bewohner der „East-Indies“ nicht verwestlichen. Sie standen des Weiteren dem „adat-System“ beziehungsweise dessen Rechten gleichgültig gegenüber und vernachlässigten dieses sogar. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die NiederländerInnen keinen dauerhaften Einfluss auf das soziale Leben der BewohnerInnen hatten. Demnach kann gesagt werden, dass das „adat-System“ in der Kolonialzeit dazu beitrug, dass die indonesische Bevölkerung fügsam blieb und den Behörden unterstand, auf die sich die koloniale Verwaltung verlassen konnte. (vgl. Tyson 2010: 1f., 22-26, Lev 1985: 65, Haar 1979:1-5, Bosch 1943: 499)

„(...) colonial officials (relative to British colonies) who were able to penetrate deeply into native society and wield extensive authority through gentle compulsion.“ (Bosch 1943: 499)

3.4.1. Soziale Organisation in Indonesien

Das Leben der BewohnerInnen Indonesiens vor der Unabhängigkeit (Dutch East Indies) war in soziale Einheiten eingeteilt, sogenannte „autonomous groups“. Die Individuen, die sich in diesen sozialen Einheiten befinden, werden als „single units“ bezeichnet. Zwischen diesen „single units“ gibt es eine innere Ordnung, in der verschiedene Individuen oder Gruppen unterschiedliche Stellungen oder Autoritäten haben können. Güter, wie beispielsweise Land, Wasser oder Tempel stehen unter gemeinschaftlicher Obhut und sind von Nicht-Mitgliedern

ausgeschlossen. „To the Indonesians the possibility of dissolution of the group is unthinkable. Only in the case of localized groups is it possible for the individual to break off his group affiliation by moving out.“ (Haar 1979: 50)

Demnach kann also gesagt werden, dass das Band zwischen indonesischen Gemeinden, deren Mitglieder von einem gemeinsamen Vorfahren abstammen, von entscheidender Bedeutung ist, allerdings kann es in ihrer sozialen Organisation auch weniger Gewicht oder gar keine Bedeutung haben. Wichtig ist hier zu erwähnen, dass die Gemeinschaften mit ihren Chiefs und Hierarchien, als autonome Einheiten betrachtet werden können, in welchen das „adat-Recht“ durch die Entscheidungen der Autoritäten generiert wird. Andererseits werden die indonesischen Gemeinden, die ein Recht auf Wasser, Land oder Gebäude haben, als juristische Persönlichkeiten betrachtet, und können somit als Gruppe bezeichnet werden, die ihre eigene Regierung und ihr Eigentum (materiell oder immateriell) besitzen. In diesem Zusammenhang sind natürlich Verwandtschaftssysteme (patrilinear, matrilinear, bilateral, unilateral etc.) und Territorialität („village community“, „regional community“, „union of villages“) von großer Bedeutung. Ein Beispiel hierzu wäre eine typische indonesische Dorfgemeinschaft, die auf Java und Bali zu finden ist, die „desa“, ein begrenzter Ort des Zusammenlebens, welcher sich an ein eigenes Territorium bindet, und in dem sowohl Gemeindevorsteher, als auch alle anderen Gemeindeglieder zusammenleben. In Minangkabau wurde im Jahre 1983 das Dorfmodell „nagari“ von dem Dorfmodell „desa“ ersetzt. Nach dem Ende des Suharto Regimes 1998 wurde dann die „nagari-Struktur“, wie Benda-Beckmann beschreiben, wieder als unterste Einheit der lokalen Regierung eingeführt. Eine andere wichtige Einteilung ist diejenige in soziale Klassen. Hierbei hat beispielsweise vor allem der landwirtschaftliche Besitz einen großen Einfluss auf den sozialen Status eines Indonesiers/einer Indonesierin. Interessant ist auch, dass ausländische BewohnerInnen, die integriert wurden, aufgrund der Tatsache, dass sie Dienstboten waren (beziehungsweise oftmals als SklavInnen nach Indonesien kamen), nicht im Inneren der sozialen Struktur der Gemeinde aufgenommen werden konnten. (vgl. Benda-Beckmann 2006: 240/ Haar 1979: 50-58)

„Aside from slavery and marriage, certain individual strangers also get into the home group. They enter the kinship-based communities by adoption or by attachment to a family in ways regulated by adat law.“ (Haar 1979: 58)

3.4.2. Landrechte

Essentiell ist in diesem Zusammenhang die Verbindung zwischen dem Grund und Boden und der Gemeinschaft, welcher als etwas Spirituelles zu verstehen ist und auf einer gemeinschaftlichen Ideologie, aufgrund von religiösen Aspekten, beruht. Es gibt Landrechte für die Gemeinschaft, die gegenüber Personen, die nicht in der Gemeinschaft inkludiert sind und verschiedenen einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft ausgeübt werden. Durch den

Besitz des Landes hat die Gemeinschaft einen Vorteil gegenüber den Nicht-Mitgliedern, allerdings wird der Besitzer/ die Besitzerin für Schäden verantwortlich gemacht, wenn der Täter unbekannt ist. Die gesamte Gemeinschaft kontrolliert also die Landnutzung und regelt somit die Rechte und Ansprüche von allen Mitgliedern, indem alle einen Anteil aus dem gemeinsamen Gewinn erhalten. Unterschieden werden Landrechte, die die Gemeinschaft betreffen und Landrechte, die sich auf Individuen beziehen. Beide können allerdings nicht alleine betrachtet werden, da sie meistens ineinander übergreifen beziehungsweise einander bedingen oder Einfluss auf die Gemeinschaft oder den einzelnen Menschen haben. Wichtig ist hierbei zu erwähnen, dass die kollektive Gesellschaft durch ihre Verfügungsgewalt über das Land, welches sie besitzt, profitiert und sie dadurch die sich darin befindenden Pflanzen und Tiere innehaben. Dies hat natürlich auch einen starken Einfluss auf die Bewegungsfreiheit der Individuen in der Gemeinschaft. (vgl. Haar 1979: 81-88)

Aufgrund der Tatsache, dass sich die individuellen und kommunalen Rechte aufeinander auswirken, sind die Gemeinschaftsrechte nichts Fixes, sondern verändern sich ständig. „Changes in social values concerning individual rights affect the strength of communal rights. And outside influences shape the operation of the communal rights in all sort of ways (...).“ (Haar 1979: 82)

3.4.3. Beziehungen und Hochzeiten

Im Allgemeinen kann laut Haar gesagt werden, dass Rechte, bezogen auf Beziehungen Ausdruck der Folgen von biologischer Verwandtschaft sind und, dass es ein allgemeines Rechtsverhältnis gibt, welches auf dem Verhältnis zwischen Eltern und deren Kindern beruht. Wichtig ist hier auch die Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren, was sich auf die Art der Beziehungen (bilateral, unilateral) auswirkt. Dementsprechend müssen alle Faktoren miteinbezogen werden und unabhängig für jede Gemeinschaft untersucht werden. Ein interessantes Beispiel ist die Geburt eines unehelichen Kindes, welches in Minahasa, Ambon, Timor und Mentawai keine andere Beziehung zu seiner Mutter, beziehungsweise keine anderen Rechte hat, wie das eheliche Kind. Andernorts wurden sowohl Kind, als auch Mutter verbannt, durch Ertrinken getötet oder einem Prinzen als Sklave/Sklavin angeboten. Um dies zu verhindern, zwang man oftmals den leiblichen Vater des Kindes, die Mutter zu heiraten. Dies wurde beispielsweise vom einheimischen Gericht in Sumatra, durch Gemeinschaftshäuptlinge in Java oder durch einen Richter auf Bali gehandhabt. Die Taten gegen uneheliche Kinder beziehungsweise deren Mütter verschwanden und stattdessen werden sie in ihrer Gemeinschaft toleriert. „An adat payment is sometimes necessary for permission to stay on in the community, and in Bali acts of legitimatizing may be performed if there are definite reasons.“ (Haar 1979: 153)

Ein weiteres wichtiges Thema sind Hochzeiten und damit verbundene Rechte und Pflichten in Indonesien. Eine Hochzeit ist laut „adat-Recht“ eine Angelegenheit der Familie, der Verwandtschaftsgruppe und der Individuen der Gemeinschaft. Durch eine Ehe bilden organisierte Beziehungsgruppen autonome Gemeinschaften und können so ihre Existenz in „sub-clans“, „sub-tribes“ oder „extended families“ aufrechterhalten. Eine Hochzeit bedeutet des Weiteren, dass eine einzelne Familie ihre Linie weiterhin ausbaut, somit dient die Eheschließung auch als Familienangelegenheit neben der Gemeinschaftsangelegenheit. In unilateralen Verwandtschaftssystemen regelt die Ehe oftmals die Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Familien. Beispielsweise werden Streitigkeiten oder Familienfehden durch Mischehen beigelegt. Auch die Hochzeit beziehungsweise die Ehe ist sowohl ein individuelles, als auch ein kommunales Ereignis und die Hochzeitszeremonie ist mit religiösen Bräuchen und Sitten verbunden. Entscheidend ist auch, nach welchem Glauben, einheimischen Recht oder Gewohnheitsrecht eine Gemeinschaft beziehungsweise ein Individuum lebt, denn dadurch wird auch die Eheschließung beeinflusst. „Islamic or Christian marriages provide an escape from the compulsion of familygroup and community obligations under the adat marriages. This possibility gives the element of human individuality a chance to break through the bonds of traditional communal limitations.“ (Haar 1979: 177)

Dadurch können Individuen nach christlichen oder islamischen Regeln unter dem Schutz einer religiösen Autorität heiraten, ohne dabei an Exogamie oder Endogamie in der Gemeinschaft zu denken. (vgl. Haar 1979:151ff., 163-177)

In den vorangegangenen Kapiteln wurden schon des Öfteren die Themen Religion und Glaube, im Speziellen Islam und Hinduismus, erwähnt. Bevor in dieser Arbeit allerdings die eben genannten Glaubenssysteme erläutert werden, möchte ich mich im folgenden Großkapitel mit dem Begriff Religion, der Religion in der Anthropologie, sowie den Funktionen und Symbolen der Religion beschäftigen.

4. Religion

Wie in der Einleitung schon kurz erwähnt, werde ich mich in den nachfolgenden Kapiteln und Unterkapiteln mit dem Thema Religion auseinandersetzen. Hierbei werde ich anfangs anthropologische Theorien zu Religion erläutern, wie auch den Begriff Religion definieren. Des Weiteren werde ich mich im Speziellen mit zwei Glaubensrichtungen beschäftigen, die für meine Arbeit von großer Bedeutung sind: mit dem Hinduismus und dem Islam auf Bali und Lombok. In diesem Zusammenhang ist es mir des Weiteren wichtig, nicht nur Hindus auf Bali und Muslime auf Lombok zu erwähnen, sondern auch die Bali-Hindus, die auf Lombok leben und die Muslime, die auf Bali leben.

4.1. Religion in der Anthropologie

Den Begriff „Religion“ zu definieren bedeutet, dass hierbei die Kategorie „Religion“ konstruiert wird und diese auf „westlichen“ kulturellen und sprachlichen Aspekten beruht. Aufgrund dessen darf in diesem Zusammenhang nicht darauf vergessen werden, dass der Begriff und dessen Bedeutung außerhalb dieser „westlichen Welt“ nicht als gleichwertig zu verstehen sind. Dies wird im Kapitel 5 bei der Erklärung des aus dem Hinduismus stammenden Begriffs „agama“ verdeutlicht, der oftmals als Religion übersetzt wird, aber eigentlich einen anderen Ursprung aufweist, da der indischen Bevölkerung beispielsweise der Begriff Religion im Sprachgebrauch fehlte. Für Clifford Geertz, der sich mit einem symbolischen Ansatz und der Frage auseinandersetzt was Religion(en) repräsentiert/en, ist Religion „a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.“ (Geertz 1973: 4) Aufgrund der Tatsache, dass Geertz sich mit Symbolen und Ritualen auseinandersetzt, diese als Metaphern des sozialen Lebens beschreibt und sich mit dem Glauben der JavanerInnen des indonesischen Inselstaates beschäftigt, scheint mir seine Definition für meine Arbeit von essentieller Bedeutung. (vgl. Bowie 2006: 20)

Auch ist es in diesem Zusammenhang, wie Bowie beschreibt, wichtig, die Beziehung zwischen Religion, Kultur und Umwelt zu nennen, da die Religion, wie man es auch am Beispiel des Hinduismus bei der lokalen Bevölkerung Balis sehen kann, ein Aspekt der hindu-balinesischen Kultur ist, der sich sowohl mit der Natur, als auch mit den Menschen auseinandersetzt. Für Mathews haben hierbei Kosmologien, also Konzeptionen, die sich mit dem Universum und dessen Funktionsweise, sowie den Menschen und anderen Wesen innerhalb dieses Universums, beschäftigen, eine wichtige Rolle für die Menschheit. Denn interessant ist, dass die meisten Kulturen eine Entstehungsgeschichte aufweisen, die den Menschen als Orientierungshilfe dient und aus verschiedenen Aspekten wie Umwelt, Technologie, Psychologie und sozialen Faktoren besteht. (vgl. Bowie 2006: 109f., Mathews 1994: 12f.)

Spiro (1966) ist der Meinung, dass sich funktionale Definitionen des Begriffs „Religion“ mit der Funktion als Hauptaugenmerk der Religion beschäftigen, wodurch qualitative Aspekte (zum Beispiel „das Heilige“) vernachlässigt werden. Vielmehr ist es für ihn wichtig, die Religion als ohne materielle Grenzen und als nicht mit anderen soziokulturellen Phänomenen unterscheidbar zu sehen. Denn nicht nur monotheistische oder polytheistische Glaubensrichtungen können das Gefühl sozialer Zugehörigkeit, Verringerung von Angstzuständen oder die Bildung von Vertrautheit bewirken. Aufgrund dessen ist Spiro der Meinung, dass eine inhaltliche Definition des Begriffs „Religion“ von essentieller Bedeutung ist,

denn nur so lassen sich mögliche Grenzen zu anderen sozio-kulturellen Phänomenen abstecken. Er spricht in diesem Zusammenhang zwar von einer interkulturellen Anwendbarkeit, allerdings warnt er davor, Religion als Universalität zu verstehen. Denn der Begriff „Religion“ hat historische Bedeutungen, die auf einer Interaktion zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Zugehörigkeit beruht. Aufgrund dessen müsse laut Spiro jede Definition des Begriffs „Religion“ als wichtigen Punkt den Glauben an übermenschliche Wesen, die eine Macht aufweisen können, den Menschen entweder zu helfen oder ihnen zu schaden, vorweisen. (vgl. Spiro 1966: 89ff.)

Kurz zusammengefasst definiert Spiro Religion als „an institution consisting of culturally patternd interaction with culturally postulated superhuman beings.“ (Spiro 1966: 96)

4.2. Religion und Ritual

Da in dieser Arbeit der Begriff Ritual und der Zusammenhang zwischen Tourismus und Ritual behandelt wird, möchte ich mich in diesem Kapitel mit verschiedenen Ritualtheorien und den Übergangsriten beschäftigen.

Im Allgemeinen haben Rituale sowohl für ein Individuum, als auch für Gruppen oder Bevölkerungsgruppen verschiedene Aufgaben und Funktionen. Beispielsweise können sie Gefühle transportieren und ausdrücken, Verhaltensweisen lenken, den Status eines Menschen positiv oder negativ beeinflussen, Veränderungen bewirken, Beziehungen zwischen Menschen und anderen Wesen oder Ahnen erhalten und vieles mehr. Laut Bowie können Rituale als Performanzen verstanden werden, bei denen einerseits die TeilnehmerInnen und andererseits die ZuschauerInnen beteiligt sind. Rituelle Praktiken können sowohl positive Auswirkungen haben, allerdings auch eine gewalttätige und zerstörerische Form annehmen. „Ritual is not, however, a universal, cross-cultural phenomenon, but a particular way of looking at and organizing the world that tells us as much about the anthropologist, and his or her frame of referense, as the people and behavior being studied.“ (Bowie 2006: 138)

Da rituelle Praktiken demnach nicht universell verstanden werden können, scheint es schwierig, eine allgemeine Definition zu finden. Alexander spricht in diesem Zusammenhang davon, dass ein Ritual eine Performanz darstellt, die zu einer Transformation eines „normalen Lebens“ und zu einer Alternative dieses „normalen Lebens“ führt. Demnach kann ein religiöses Ritual aufgrund seiner transformativen Macht dem Leben eines Menschen eine Realität aufzeigen, wie auch ein Wesen oder eine Kraft hervorbringen. Rituale, auch religiöse Rituale sind deshalb ins alltägliche Leben der Menschen integriert. Anders als eine Theater-Performanz stellt ein Ritual eine Veranstaltung dar, die von Menschen begangen wird, um das Leben anderer Menschen und das eigene Leben zu beeinflussen. Während eines Rituals

inszenieren die TeilnehmerInnen, laut Alexander, aber täuschen nicht vor. (vgl. Alexander 1997: 139, 154)

Allerdings warnt Richards vor der Einseitigkeit der Erklärung eines Rituals, da Ritualhandlungen ihrer Meinung nach vielseitig sind, wie man beispielsweise bei den TeilnehmerInnen der rituellen Praxis erkennen kann. Auf der einen Seite gibt es aktive (verbale) und passive (non-verbale) Kommunikationsarten und auf der anderen Seite steht ein universelles Wissen und Wissen, welches nur von einigen Wenigen verstanden wird. Und auch die Auswirkungen und Reaktionen einer rituellen Praxis können varriieren und demnach nicht vorausgesagt werden. Im Allgemeinen kann allerdings gesagt werden, dass ein Ritual keine spontane Veranstaltung ist, die von einem Individuum aus einer Laune heraus ausgeführt werden kann. (vgl. Bowie 2006: 141, Richards 1982: 169)

Catherine Bell unterscheidet sechs Kategorien der rituellen Praxis, die sich allerdings oftmals überlappen und die weder den Zweck noch die Funktion der Rituale erklären. Folgende Rituale klassifiziert sie: Übergangsrituale, kalendarische oder Gedenkrituale, Austauschrituale und Gemeinschaftsrituale, Rituale des Leidens, Rituale des Fastens und Festivitäten, und politische Rituale. (vgl. Bell 1997: 94)

Arnold van Gennep und seine drei Phasen des Übergangrituals (rite of passage) müssen an dieser Stelle erwähnt werden, vor allem, da die Pilgerfahrt eine dieser Übergangrituale darstellt und diese im Kapitel 5.2. und 6.3. noch genauer erwähnt werden. Van Gennep versteht unter dieser Art von ritueller Praxis ein universell strukturiertes Mittel in der menschlichen Gesellschaft, welches die drei Phasen Trennung (preliminal), Übergang (liminal) und Wiedereingliederung (postliminal) mit sich bringt. Auch das Reisen oder Statusänderungen stellen für van Gennep solche Übergangsrituale dar. In der ersten Phase, der preliminalen Phase, kommen Rituale zum Einsatz, die eine Art Trennung oder Reduzierung mit sich bringen, wie beispielsweise das Abrasieren der Haare eines Novizen oder das Reinigen der verschmutzten Haut vor dem Eintritt eines Gläubigen/einer Gläubigen in die Moschee. In der zweiten Phase, der liminalen Phase, kommt es zu einem Wechsel beziehungsweise zu einem teilweisen Ausschluss aus einer Gruppe. Rituale kommen hierbei zum Einsatz, die die Gruppe oder das Individuum als „anders“ oder „besonders“ darstellen lassen. Die dritte Phase, die postliminale Phase „is that of incorporation or reaggregation, when the individual, in a life cycle ritual for instance, is reintegrated into society, but in a transformed state“. (Bowie 2006: 149) Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Arnold van Gennep das Leben eines Menschen als solch ein Übergangsritual darstellt, indem eine Trennung und eine anschließende Wiedervereinigung geschieht. Des Weiteren wird in diesem Zyklus agiert, damit

aufgehört, gewartet und schließlich wieder agiert, diesmal allerdings in einem veränderten Zustand. Und während dieses Zyklusses müssen verschiedene Schwellen überwunden werden, wie beispielsweise die Geburt eines Menschen oder die Pubertät eines Jugendlichen. Obwohl es eine Vielzahl an bewussten oder indirekten Formen gibt, wiederholt sich, laut van Gennep, das Muster der Übergangsriten immer wieder. (vgl. van Gennep 1977: 189ff.)

4.3. Religion und Symbole

Wichtig für die Anthropologie, die sich mit Religion beschäftigt, aber auch für die Menschen selber, sind Symbole. Menschen geben ihrer Umwelt eine Bedeutung, um Ordnungen, Klassifizierungen und Regeln herstellen zu können, was uns zu dem Begriff „symbolic classification“ führt, bei dem es um das Kreieren von Welten und von Bedeutungszusammenhängen geht. Klassifizierungen beziehungsweise das Einordnen beispielsweise von Menschen, die man trifft, passiert durch die Sprache, das Alter, das Geschlecht, die Ethnizität, die Gesundheit einer Person und vieles mehr. Die Tatsache wie Menschen sich gegenseitig einordnen und wie wichtig die unterschiedlichen Kategorien sind, kann als kulturell abhängig verstanden werden. Hierbei geht es laut Bowie nicht um eine biologische Einteilung, sondern um eine symbolische Klassifizierung, bei der es darum geht, welche Bedeutung die Kategorien für einen Menschen hat und dadurch wie unser Verhalten den anderen Personen gegenüber bestimmt ist. Ein wichtiger Mechanismus in diesem Zusammenhang stellt der Körper eines Menschen dar, denn mit Hilfe des Körpers können Personen verschiedene Dinge ausdrücken, die trotz unterschiedlicher Sprachen verstanden werden können. Wichtig ist hierbei laut Bowie zu sehen, wie Symbole, Mythen und Rituale des sakralen Lebens innerhalb einer Gesellschaft funktionieren und wie diese Aspekte durch die Gesellschaft hergestellt werden. Denn wenn Personen aufgrund verschiedener Stigmata in einer Welt, die zwischen „rein“ und „verschmutzt“ unterscheidet, klassifiziert werden, stellt dies schwerwiegende Auswirkungen auf das Leben der klassifizierten Menschen dar. (vgl. Bowie 2006: 34f.)

Symbole haben hierbei eine essentielle Wirkung, denn jeder Mensch lebt Tag ein Tag aus in einer Welt, die von zahlreichen Symbolen geprägt ist. Symbole stellen laut Bowie kulturelle Konstrukte dar, die allerdings meist nicht universell verstanden werden können. „The meaning of a symbol, therefore, is not intrinsic; it does not emanate from it as if it were some special quality that is possessed. A symbol can only be understood when seen in relation to other symbols that form part of the same cultural complex.“ (Bowie 2006: 36)

Wie der menschliche Körper als Symbol funktioniert zeigt beispielsweise Robert Hertz, der sich mit den Maori auf Neuseeland beschäftigt. Er beschreibt in diesem Zusammenhang, dass für die indigene Bevölkerung Neuseelands die rechte Seite des menschlichen Körpers einen

sakralen Aspekt darstellt, der mit dem Positiven und den schöpferischen Kräften verbunden ist. Die linke Seitenhälfte gilt als profane Seite, die beunruhigende und zweifelnde Kräfte besitzt. Aufgrund dessen, so beschreibt es Hertz, sehen die Maori ihre rechte Körperseite als „Seite des Lebens“ und ihre linke Körperhälfte als „Seite des Todes“ an. (vgl. Hertz 1973: 12)

Auch Mary Douglas beschäftigt sich in ihrem Werk „Purity and Danger“ mit der Beziehung zwischen dem menschlichen Körper und sozialen und religiösen Symbolen. Auch die Wichtigkeit des Körpers als symbolisches System, in dem sozialen Bedeutungen verschlüsselt sind, hebt Douglas hervor. „The body is a complex structure. The functions of its different parts and their relation afford a source of symbols for other complex structures. (...) the powers and dangers credited to social structure reproduced in small on the human body. (Douglas 1976: 115)

In diesem Zusammenhang geht Douglas davon aus, dass die intimsten Vorgänge im menschlichen Körper differenzierte und metaphysische Interpretationen zulassen, denn verschiedene Regeln zu Reinheit beziehungsweise Schmutz werden aufgrund von Universalitäten gemeinsamer biologischer Erfahrungen mit diesem Thema abgeleitet. Ein Beispiel hierfür wären die Reinheitsgebote im Hinduismus der indischen Bevölkerung, deren Hierarchie nach Endogamie geregelt wird. Demnach wird von den Menschen einer sozialen Gruppe (Kaste) erwartet innerhalb dieser zu heiraten, denn die sozialen Beziehungen zwischen diesen Kasten sind streng geregelt. Die unterste soziale Gruppe, die sich des Weiteren nicht in diesem Kastensystem befindet, besteht aus Personen, die aufgrund ihres Arbeitsverhältnisses mit Schmutz, dem Tod oder den Ausscheidungen eines Menschen in Berührung kommen. Und obwohl die „Unberührbaren“ und die Personen, die sich innerhalb des Kastensystems befinden, von einander abhängig sind und die Gesellschaft aufrechterhalten, ist der zwischenmenschliche Kontakt dieser Gruppen reguliert. Diese Regeln werden in Mary Douglas' Werk näher beschrieben und vor allem die Tatsache hervorgehoben, dass sie hierbei symbolische Systeme studiert. (vgl. Douglas 1976: 34, vgl. Bowie 2006: 40-42)

Hierbei stellt sich Douglas die Frage, ob es sich in der „westlichen Welt“ um Hygienevorstellungen und bei der indischen Bevölkerung um symbolische Ideen handelt und ist der Meinung, dass es sich in beiden Fällen um ein symbolisches System handelt, denn Schmutz wird als symbolische Kategorie verstanden. „Our ideas of dirt also express symbolic systems and that the difference between pollution behaviour in one part of the world and another is only a matter of detail.“ (Douglas 1976: 34f.)

Neben diesen Klassifizierungen eines Kollektivs wie die Einteilung in soziale Gruppen beziehungsweise Kasten, gibt es auch individuelle Einteilungen, die allerdings meistens weniger einflussreich und starr erscheinen. Persönliche oder individuelle Symbole ergeben sich hauptsächlich durch psychologische Bedürfnisse, weniger aus einer sozialen Anpassung heraus und entstehen aufgrund des kulturellen Hintergrundes der Person. Diese Symbole werden aus Sicht des Individuums als sinnvoll, objektiv und normal betrachtet, während dieselben symbolischen Aspekte bei einer anderen Person keinen Sinn ergeben und sich von konventionellen ritualisierten Symbolen unterscheiden. (vgl. Bowie 2006: 44, 54f.)

5. Religionen auf Bali und Lombok

Nachdem ich in den vorangegangenen Kapiteln die anthropologischen Theorien zum Thema Religion behandelt habe, möchte ich mich in den nachfolgenden Kapiteln mit zwei Hauptreligionen Indonesiens, dem Hinduismus und dem Islam, im Speziellen auf Bali und Lombok, auseinandersetzen.

Bevor ich mich allerdings auf die beiden Religionsformen fokussiere, werde ich die fünf Prinzipien und somit die offizielle philosophische Grundlage der Republik Indonesiens, die als Pancasila bezeichnet wird, erläutern. Sie wurde im Jahre 1945 vom ersten Präsidenten Indonesiens, Sukarno, gesetzlich anerkannt, und verkörpert die grundsätzlichen Prinzipien des unabhängigen Staates. Hierbei ging es vor allem darum, die Streitigkeiten zwischen MuslimInnen, NationalistInnen und ChristInnen kurz nach der Unabhängigkeit zu klären. Die fünf Prinzipien lauten: Glaube an den einzigen Gott (Ketuhanan Yang Maha Esa), gerechte und zivilisierte Menschlichkeit (Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab), die Einheit Indonesiens (Persatuan Indonesia), die Demokratie, geführt von der inneren Weisheit in der Einheit, die aus den Beratungen der Volksvertreter hervorgeht (Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan, dalam Permusyawaratan dan Perwakilan) und die soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk (Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia). Der Glaube an einen einzigen Gott, also das erste Prinzip, zeigt, dass der Indonesische Staat nicht sekulär ist, sondern durch seinen religiösen Charakter ausgezeichnet ist. Allerdings wird in der Verfassung jedem Bürger/jeder Bürgerin das Recht gewährt, die Religion und die Gottesverehrung gemäß seines Glaubens zu wählen. „In der Praxis wird dies dadurch gelöst, dass man strikt zwischen offiziell anerkannten und nicht anerkannten Religionen unterscheidet. Die Zugehörigkeit zu einer der sechs offiziellen Religionen ist verpflichtend, und die Festhaltung an üblichen religiösen Aktivitäten gewährleistet relative Sicherheit bei religiöser Anbetung.“ (O'Rourke 2014: 97)

Interessant ist hierbei, dass mein Interviewpartner Sanah, TouristInnen-Führer eines traditionellen Dorfes in Sade auf Lombok, von vier offiziellen Religionen spricht, nämlich dem

Islam, dem Christentum, dem Hinduismus und dem Buddhismus. In diesem Zusammenhang erwähnt er des Weiteren, dass man sich einer dieser Religionen offiziell für angehörig erklären muss, um eine ID Karte zu bekommen. (vgl. Interview Sanah 03:52)

Mehrere AutorInnen schreiben von fünf anerkannten Religionen in Indonesien und fügen den vier eben genannten den Konfuzianismus hinzu. (vgl. URL 4)

Vor und nach der Unabhängigkeit gab es drei nationalistische Strömungen, die anfänglich miteinander in Verbindung standen, die islamische, die kommunistische und die „entwicklungsfördernde“ Strömung. Alle drei Bewegungen hatten verschiedene Ansichten, wie der Indonesische Staat aufgebaut werden solle, und „jede dieser Strömungen war intern heterogen, aber sie teilten gemeinsam den Konsens, dass die Beendigung des holländischen Kolonialismus ein notwendiger erster Schritt war, um etwas zu erreichen.“ (Cribb 2010: 227)

In den darauffolgenden Jahren beziehungsweise Jahrzehnten kam es zur Bildung von Feindschaften zwischen diesen drei Gruppen, die unterschiedliche Interessen vertraten. Die kommunistische Partei beispielsweise unterstützte die AnhängerInnen des Hinduismus und versuchte, die muslimisch orthodoxe Elite zu unterdrücken, während die „entwicklungsfördernde“ Bewegung als Kompromiss an der Macht stand, aber beide anderen Gruppen als Gegner ansahen. Wie schon im Kapitel 3.1.1. erwähnt, kam es im Jahre 1965 zu einem Putsch und daraufhin zu zahlreichen Auseinandersetzungen und Völkermorden, vor allem auf den Inseln Java, Bali und Sumatra. Aufgrund dieser Ereignisse war und ist es der indonesischen Regierung von großer Bedeutung, dass sich jeder Bürger/jede Bürgerin einer der anerkannten Religionen zugehörig bekennt, da dies sonst als Atheismus, und in der Folge als Kommunismus zu verstehen war/ist. Aufgrund dessen identifizieren sich Mitglieder nicht-anerkannter Religionen wie beispielsweise dem Sikhismus mit dem Hinduismus sowohl bei Volkszählungen, als auch um eine Identitätskarte zu bekommen. Ein anderes Beispiel wäre die Glaubensrichtung Watu Telu in Sade auf Lombok, der auch mein Interviewpartner Sanah angehört. Watu Telu Angehörige identifizieren sich bei Volkszählungen oder auf ihrer ID Karte als Muslime, wobei sich diese Glaubensrichtung aus Formen des Animismus, des Hinduismus und des Islams zusammensetzt. Diese Form des Glaubens und das traditionelle Dorf Sade auf Lombok werde ich in Kapitel 6.9.3. näher beschreiben. (vgl. Cribb 229, 231ff., Colbran 2010: 682, Interview Sanah 04:00)

Der Begriff „agama“ (in der Nationalsprache Bahasa Indonesia) wird wie das deutsche Wort Religion verwendet, ist vergleichsweise ein neuer Begriff und scheint aber vor allem vom Islam und/oder vom Christentum „ausgeborgt“ zu sein. „Agama“ hat seinen Ursprung im Sanskrit, stellt eine Sammlung von Doktrinen oder einen Offenbarungstext von den Göttern dar, und nicht das, was wir „westlichen Länder“ unter Religion verstehen. Interessant ist in diesem

Zusammenhang auch, dass der indischen Bevölkerung ursprünglich ein Wort wie „Religion“ fehlte. „Agama“ wurde mit Macht, Reichtum und Bildung assoziiert, „and a tradition beyond the experience of local peoples.“ (Atkinson 1983: 687)

(vgl. Atkinson 1983: 685f.)

Religion ist in der Republik Indonesien ein zentrales Thema und jeder, der sich einer offiziell anerkannten Religion zugehörig zeigt, kann sich einer religiösen Freiheit sicher sein. Religion bedeutet Bildung, Entwicklung und Kultiviertheit im nationalen Denken der indonesischen Republik. Glaubenssysteme, die sich allerdings mit anderen Ritualen oder Kosmologien beschäftigen, sind von diesem Status ausgeschlossen und AnhängerInnen solcher Glaubenssysteme werden aufgrund dieser Tatsache als rückständig beschrieben. (vgl. Atkinson 1983: 689)

Im folgenden Kapitel werde ich mich zuerst mit dem Hinduismus, seinen Merkmalen und Besonderheiten in Bali, den Opfertagen und der balinesischen Bekleidung, wie auch mit den Hindu-Balinesen auf Lombok beschäftigen. Anschließend werde ich den Islam und dessen Charakteristika aufzeigen und mich im Folgenden mit den Sasak auf Lombok und mit MuslimInnen auf Bali auseinandersetzen.

5.1. Hinduismus

Das erste, was einem Touristen/einer Touristin auffällt, schon wenn man am Flughafen in Denpasar landet, sind die Opfertage, die meist mit Räucherstäbchen und Blumen verziert sind. Diese sieht man während seines Urlaubes täglich bei Hauseingängen, auf Gehsteigen oder vor den hindu-balinesischen Tempeln und werden Canang genannt. Schon hier lässt sich erkennen, dass der Tourismus trotz seines einschlägigen Einflusses auf die BewohnerInnen Balis, diese nicht davon abhält, ihre religiösen und rituellen Vorgänge im Alltag auszuüben. Auch zeigt dies, dass der Hinduismus als kultureller Strom zu sehen ist, der vielfältig und so sehr in den Alltag der BewohnerInnen Balis integriert ist, dass ihre Kultur und ihr Glauben für Außenstehende fast nicht voneinander trennbar erscheinen. Allerdings muss hierbei beachtet werden, so auch Barth, dass der balinesische Hinduismus nur einige und nicht alle identitätsstiftenden Merkmale der BalinesInnen darstellt, beziehungsweise nicht jede(r) BewohnerIn der Insel fühlt sich dem Hinduismus zugehörig. (vgl. Barth 1993: 191)

Die Opfertage haben für die hinduistische Bevölkerung Balis eine essentielle Bedeutung, werden von den balinesischen Frauen fast täglich hergestellt und zu für sie besondere Orte gebracht. Ich selbst fand dies sehr aufschlussreich und meiner Meinung nach sagen diese rituellen Handlungen viel über die Wichtigkeit der Religion und im Allgemeinen viel über den Hinduismus aus. Im Kapitel 5.1.2. werde ich näher auf die Opfertage der Hindu-BalinesInnen eingehen.

Die vorherrschende Religion auf Bali ist, wie schon zuvor erwähnt, der Hinduismus und steht dadurch im starken Kontrast zu allen anderen indonesischen Inseln. Diese eben erwähnten Opfertagen stehen demnach in Verbindung mit der Agama (kann als Religion übersetzt werden) Hindu Bali, also dem balinesischen Hinduismus, welcher einige Unterschiede zum indischen Hinduismus und somit seine eigenen Charakteristika aufweist. (vgl. Eiseman 2005: 5)

Den balinesischen Hinduismus, seinen Säulen und seinen göttlichen Manifestationen (Brahma, Siwa, Wisnu) die sich in einem Gott Sanghyang Widi finden, werde ich im Kapitel 5.1.1. noch genauer beschreiben. Der balinesische Hinduismus unterscheidet sich vor allem durch seine prägenden Formen des Animismus und Naturalismus vom indischen Hinduismus. Demnach sind alle Lebewesen, wie auch Naturerscheinungen durch eine Seele gekennzeichnet, die einerseits positive, aber auch negative Eigenschaften hat. In diesem Zusammenhang verstehen die Hindu-BalinesInnen die Berge als etwas Positives und das Meer als negativ, und obwohl beispielsweise das Meer Nahrungsmittel enthält und ein Vulkan durch seine Lava Natur und Menschen vernichten kann, beschreiben die balinesischen Hindus diese Beziehung als Balance zwischen Gut und Böse, denn alles hat etwas Gutes und etwas Böses an und in sich. Ein Beispiel für diese Ambivalenz sind die Manifestationen der Götter, denn auch Brahma, Siwa und Wisnu haben eine negative Komponente. (vgl. Eiseman 1990: 353, 2005: 9)

Die Götter können in zwei unterschiedliche Kategorien eingeteilt werden, die „higher spirits“, die sich vor allem durch große hinduistische Gottheiten auszeichnen und als helfend angesehen werden, und die „lower spirits“, die als negativ und zerstörerisch betrachtet werden. Die freundlichen Götter und Kräfte sollen Gesundheit und Schutz bieten und befinden sich in den Bergen oder an verschiedenen heiligen Stätten/Tempeln. Die niederen Wesen oder Götter versuchen die Menschen von dem „richtigen“ Weg abzubringen und sind beispielsweise verantwortlich für Unfälle. Um diese Wesen positiv zu stimmen beziehungsweise ihr Wohlwollen zu erhalten, werden die zuvor in diesem Kapitel erwähnten Opfertagen hergestellt und an niedrige Plätze, auf den Boden oder in Hauseingänge gelegt. In diesem Zusammenhang können auch die Opfertagen, die sich bei Straßenkreuzungen befinden, oder mit schwarz-weiß karierten Tüchern verzierte Bäume oder Schreine genannt werden, die diese Götter oder Wesen verwirren sollen, um die balinesischen BewohnerInnen vor Unfällen zu schützen. (vgl. Eiseman 2005: 8f, vgl. Müller-Eberling 2010: 59)

Eine Bezeichnung für die negativ behafteten Geister sind in vielen Orten Balis die Butakala, die mitunter den größten Einfluss auf die BewohnerInnen ausüben. Einige Hindus glauben daran, dass diese Wesen im Auftrag von Göttern handeln, und die Menschen bestrafen, wenn sie Straftaten oder Ähnliches begehen. Interessant sind hierbei die sogenannten Leyaks, die menschliche Wesen sind, aber über verschiedene Kräfte verfügen. Hierbei wird auch zwischen positiven (Tengawan) und negativen (Pangiwa) Kräften unterschieden und die balinesischen BewohnerInnen schützen sich mit Hilfe eines Talismans, der von HeilerInnen extra für diese Person hergestellt wird. Hindus sprechen darüber allerdings nicht und tun meist so, als gäbe es diese Kräfte und negativen Wesen nicht, da sie sonst den Schutz des Heilers/der Heilerin brechen würden. (vgl. Eiseman 2005: 11,21, Tattyrek 2014: 150)

5.1.1. Hindus auf Bali

„Balinese religions are neither world religions nor isolated traditional ones. They represent a third possibility, namely, local cultural traditions in dialogue with world religious systems.“ (Attkinson 1989: 694)

Wie schon anfangs dieser Arbeit erwähnt, stellt Bali eine Besonderheit im Indonesischen Staat dar, da Bali als religiöse Enklave im mehrheitlich muslimischen Indonesien zu verstehen ist und mit vier Millionen EinwohnerInnen nur etwa 2% der Gesamtbevölkerung des Staates ausmacht. Aufgrund der zahlreichen Jahre der Kolonisierung Indonesiens durch die Holländer, wie in Kapitel 3 ausführlich beschrieben wurde, kam es zu wirtschaftlichen, aber auch demographischen Veränderungen, da sich die Arbeitsteilung und die Migration infolge dessen auf die ethnische Verteilung der Insel Bali auswirkte. In diesem Zusammenhang erwähnt Couteau die Migrationsströme von anderen indonesischen Inseln, die vor allem MuslimInnen betraf, denn während Ende des 19. Jahrhunderts etwa 3000 MuslimInnen auf Bali lebten, waren es 1930 schon zirka 12 200. (vgl. Couteau 1999: 176f.) Auf das Thema Islam auf Bali beziehungsweise die Veränderungen durch MuslimInnen auf Bali werde ich im Kapitel 5.2.2. besonders eingehen.

Einige Jahre vor und nach der Unabhängigkeit wurden der Hinduismus beziehungsweise die AnhängerInnen des Hinduismus von der indonesischen Regierung, aufgrund des Nicht-Glaubens an einen einzigen Gott, wie es das erste Prinzip der Pancasila vorschreibt, nicht akzeptiert. Um den Platz in der nach der Unabhängigkeit entstandenen Republik nicht zu verlieren, beschrieb die balinesische Hindu-Gemeinschaft ihre lokale Variante des Hinduismus als Abwandlung einer Weltreligion, wie der Islam oder das Christentum, im Gegensatz zu „Stammesreligionen“. Wichtig war hierbei auch darauf hinzuweisen, dass der balinesische Hinduismus eine monotheistische Religion darstellt, demnach glauben Hindus an einen Gott, der in verschiedenen Manifestationen auftreten kann. Aufgrund dessen kam es Ende der

1950er Jahre zur Gründung der Parisada, einer Organisation, die alle indonesischen Hindus vereinigen sollte und als Gegensatz zum Religionsministerium (KAGRI) zu verstehen ist. Diese Organisation formulierte balispezifische Hindu-Kredos und Regelungen von Hindu-Ritualen im gesamten indonesischen Staat. Das Religionsministerium wurde schon im Jahre 1946 gegründet und hatte vor allem die Aufgabe muslimische Interessen, später aber auch protestantische oder römisch-katholische Interessen zu vertreten. Das Ministerium versuchte allerdings die nicht-muslimischen Religionen beziehungsweise das Praktizieren dieser Religionen einzuschränken, denn die VertreterInnen sehen eine „ordentliche“ Religion, als „göttliche Offenbarung, von einem Propheten in einem heiligen Buch niedergeschrieben, ein Gesetzssystem für die Gemeinschaft der Gläubigen, gemeinschaftliche Gottesanbetung und einen Glauben an den einzigen Gott.“ (O’Rourke 2014: 103)

Diese Sichtweise wurde als Agama, als Religion beschrieben und folglich bezichtigte man die AnhängerInnen des Hinduismus beziehungsweise die BalinesInnen als InselbewohnerInnen, die keine Religion hatten, aufgrund dessen rückständig zu sein. Die Parisada entwickelte fünf Glaubensgrundsätze, die Panca Cradha, welche sich aus folgenden Punkten zusammensetzt: Erstens, der Glaube an nur einen Gott, dem Gott Sanghyang Widhi Wasa; zweitens, der Glaube an Atman, also der Glaube daran, dass jedes Lebewesen eine Seele hat; drittens, der Glaube an Karma, also der Glaube daran, dass jede Tat eines Menschen eine Folge nach sich zieht; viertens, der Glaube an die Reinkarnation, also die Wiedergeburt, die stark mit dem Karma eines Menschen verbunden ist. Denn wenn jemand gutes Karma hat, beispielsweise durch das Helfen älterer Personen während des Lebens, wird man eine Einheit mit Gott. Wenn man schlechtes Karma während des Lebens gesammelt hat, beispielsweise durch Verbrechen, wird man wiedergeboren; fünftens, der Glaube an Moksha, also der Glaube an die Vereinigung der Seele eines Lebewesens (Atman) und Gott im Paradies. Die Parisada bekam den Namen Parisada Hindu Dharma, um darauf aufmerksam zu machen, dass diese Prinzipien nicht nur auf balinesische Hindus beschränkt sind und wurde im Jahr 1986 sogar auf Parisada Hindu Dharma Indonesia umgeändert, da zu diesem Zeitpunkt jede Provinz einen Ableger dieser Organisation vorzuweisen hatte. Der Zeitpunkt der offiziellen Anerkennung des Hinduismus als anerkannte Religion im indonesischen Staat unterscheidet sich in mehreren Quellen, aber spätestens durch ein Gesetz, welches 1965 verabschiedet wurde, wurde der Hinduismus zu einer Staatsreligion Indonesiens, wodurch es zum Anstieg eines internationalen hinduistischen Zusammengehörigkeitsgefühls kam. (vgl. Interview I Nengah Subadra 11:30-14:00, O’Rourke 2014: 103, 105, Bakker 1997: 17, Picard 2011: 483, 505, Couteau 2000: 60)

Ida Sanghang Widhi Wasa, wie schon zuvor in diesem Kapitel erwähnt, gilt als die Quelle der Manifestation aller Gottheiten und ist zu vergleichen mit dem Gott Brahman aus dem indischen Hinduismus. Wie mir mein Interviewpartner I Nengah Subadra mitteilte, gibt es zwar den Glauben an den einen Gott, allerdings hat dieser verschiedene Manifestationen. „(...) the god of the creator, call Brahma, the god of preserver, who take care of us, our live, we call Vishnu, and then the god who transform [when] we died and then we turn to be born, will be taken by god Shiva, so it is actually one, but the manifestation of god when they have different duties, we call differently. But we believe in only one god, we call Ida Sanghyang Widhi Wasa.“ (Interview I Nengah Subadra 11:00)

O'Rourke spricht in diesem Zusammenhang davon, dass sich durch die Bildung der Nation, durch Ängste vor Verfolgung und durch Bestrebungen die traditionelle Religion aufrechtzuerhalten, ein Monotheisierungsprozess vollzogen hat, bei der das Göttliche zum Gott wird. Eisemann hat sich hierbei mit der Entstehung des Namens des Gottes Sanghyang Widhi Wasa beschäftigt, und kam zu dem Schluss, dass protestantische Missionare diese Bezeichnung ins Leben riefen, denn das balinesische Wort Widhi bedeutet so viel wie Schicksal oder Glück, wird aber auch als Synonym des Wortes Dewa (Gott) verwendet. Dieser Name entstand also, als VertreterInnen des Hinduismus eine Bezeichnung brauchten, um darauf bestehen zu können, an einen einzigen, allmächtigen Gott zu glauben. (vgl. O'Rourke 2014: 106, Eiseman 1990: 45)

Wichtig zu erwähnen ist, wie Barth schreibt, dass nicht überall auf Bali die gleiche Form des Hinduismus praktiziert wird, sondern jedes Dorf oder jede Stadt andere Ausprägungen aufweist und dadurch verschiedene Aspekte des Glaubens einen wichtigen Wert für die BalinesInnen aufweisen. Auch hat jede Region Balis einen anderen historischen Bezug, beispielsweise die unterschiedliche Art und Weise wie diese Regionen durch die Niederlande kolonisiert wurden. Und nicht zuletzt die ethnischen, sozio-kulturellen und in diesem Zusammenhang speziellen religiösen Unterschiede in urbanen Zentren oder in ländlichen Ortschaften. (vgl. Barth 1993: 11)

Trotz dieser Verschiedenheiten, die natürlich berücksichtigt werden müssen, haben all diese Regionen den gleichen religiösen Ursprung und weisen große Gemeinsamkeiten in der Ausübung ihres Glaubens auf, wie beispielsweise die Herstellung und das Platzieren der Opfertischen während eines Tempelfestes oder einer religiösen Zeremonie. Im folgenden Kapitel möchte ich mich mit eben dieser Thematik und vor allem mit der Bedeutung dieser Banten, wie sie in Bali genannt werden, auseinandersetzen.

5.1.2. Opfertgaben und ihre Bedeutung

Um die Beziehung mit dem eben genannten Gott Sanghyang Widhi Wasa, aber auch seinen Manifestationen beziehungsweise den negativen und positiven Wesen zu erhalten, bereiten die Hindu-BalinesInnen die Opfertgaben zu. Diese Tätigkeit empfinden sie nicht als Aufopferung, sondern als sichtbare Gabe für eine unsichtbare Welt. Die Gabe hat in der Anthropologie eine essentielle Bedeutung, denn wie Marcel Mauss es beschreibt, fungiert das Austauschen von Geschenken als Erhaltung der Funktion der gesellschaftlichen Ordnung. Hier entsteht allerdings ein Problem, denn Mauss spricht davon, dass eine Gabe eine Gegengabe fordert und in diesem Fall, so Godelier, handele es sich um ein unsymmetrisches System, denn es könne zwischen Menschen und Gottheiten keine Verträge geben, und daher sind Götter oder unsichtbare Wesen zu keiner Gegengabe verpflichtet. Infolge dessen und aufgrund der Tatsache, dass sich die BalinesInnen nicht sicher sein können, ob ihre Wünsche gehört werden, legen sie besonders viel Wert auf die Richtigkeit der Herstellung und der „Übergabe“ ihrer Opfertgaben. (vgl. Tattyrek 2014: 150, Mauss 1990: 39-46, Godelier 1999: 261)

In diesem Zusammenhang finde ich es interessant, dass sich dies im Laufe der letzten Jahre und Jahrzehnte ein wenig gewandelt hat. Denn durch mein Interview mit I Nengah Subadra, erfuhr ich, dass Menschen die beispielsweise in der Tourismusbranche arbeiten, und dadurch weniger Zeit haben, selbst die Opfertgaben herzustellen, diese in Supermärkten kaufen und sie so beispielsweise zu religiösen Festivitäten in Tempeln bringen. „[It is] basically the same, buy in the market or make it at home, they will do for the same thing, to worship the god. So this is slightly changed, the way of the people lifes, because they are busy, they don't have enough time for making or preparing something.“ (Interview I Nengah Subadra 15:20)

Und obwohl in den Jahren nach den Terroranschlägen (in den Jahren 2002 und 2005) die Anzahl der TouristInnen wieder stark zunahm und die BalinesInnen dadurch immer mehr Kontakt mit der „westlichen“ Welt und dem sogenannten Kapitalismus bekommen, steht die Religion mit ihren Werten und Regeln bei den BewohnerInnen der Insel immer noch an erster Stelle. Dies lässt sich am Beispiel der Opfertgaben der Hindu-BalinesInnen sehr gut darstellen. Die Zusammenstellung, die Größe und die Form der Opfertgaben, wie auch die Gewohnheiten sind in Bali nicht überall gleich, sondern variieren je nach persönlichem Glauben, aber sie haben allesamt denselben Zweck, nämlich die Gutstellung mit den Gottheiten und den „unsichtbaren“ Wesen. (vgl. Interview I Nengah Subadra 15:00)

Die Opfertgaben sind demnach verschieden zusammengestellt, bestehen aus Produkten der Natur und weisen ihre Wurzeln in einem hinduistischen Werk „Mahabharata“ auf, in dem es

heißt „Whosoever offers me with devotion a leaf, a flower, a fruit, or water, that offering of love, of the pure heart I accept.“ (Eiseman 1990: 216)

Die Gaben, oder auch Banten bezeichnet, bestehen fast immer aus Arecanuss, einem Betelblatt und Kalk, da diese die Farben Rot, Schwarz und Weiß enthalten und für die göttlichen Manifestationen Brahma, Wisnu und Siwa stehen. Oftmals wird auch Reis, entweder in gekochtem oder im rohen Zustand beigegeben, wie es beispielsweise beim Reisfestival auf Lombok üblich ist (siehe auch Kapitel 6.9.4.). Diese Naturprodukte und Lebensmittel werden meist in Kokosblätter, oder aber auch in Palmbblätter gelegt, welche als Schälchen oder Päckchen dienen. Da es zahlreiche Unterschiede in der Herstellungsweise und in den Produkten, welche in diese Schälchen gelangen, gibt, lassen sich folgedessen auch verschiedene Größen und Formen unterscheiden. Denn die Banten, die tagtäglich auf den Straßen und Hauseingängen zu sehen sind, unterscheiden sich zu den Gaben, die bei religiösen Festen mitgebracht werden, welche extravagant und im Vergleich sehr groß sind. Diese Offerings könnten durchaus als künstlerischer Ausdruck gesehen werden, wovon ich mich selber bei der einen oder anderen Zeremonie in und außerhalb von hinduistischen Tempeln überzeugen konnte. Trotzdem sind die Opfertgaben beziehungsweise ihre Herstellung standardisiert, wobei jedes Dorf meist unterschiedliche Variationen dieser Standards aufweisen kann. Die Banten sollen die Menschen schützen, ihnen helfen oder ihnen Glück bringen. In diesem Zusammenhang finde ich die Aufgabe der Opfertgaben bei einem Übergang in einen neuen Lebensabschnitt einer Person interessant, denn diesen Übergang sollen die Banten vereinfachen. Hierbei lässt sich die Verbindung zwischen Religion, Ritual und Opfertgabe gut erkennen. Begleitet werden die Banten von Rauch durch Räucherstäbchen, durch die die Essenz, die Bitte der Person zu den Göttern oder Wesen aufsteigen kann, und von Gebeten. Einmal verwendet sind die Offerings nicht mehr von nutzen und haben keine Bedeutung mehr für die BalinesInnen, allerdings werden die Lebensmittel und natürlichen Produkte entweder verspeist oder der Natur zurückgegeben. Die Anzahl beziehungsweise die Größe der Opfertgaben hängt mit der Art der religiösen Zeremonie zusammen. Die meisten Banten werden laut Eiseman bei Übergangsritualen wie Geburt oder einer Hochzeit, bei Zeremonien nach dem Tod oder bei Kremationen, oder beim jährlichen Tempelfest, dem sogenannten Odalan, hergestellt und mitgebracht. Bei solchen Zeremonien werden die Opfertgaben meist innerhalb des Tempels her- beziehungsweise fertiggestellt, da sie teilweise zu viel wiegen, um sie weit zu transportieren. (vgl. Eiseman 1990: 217,219, Eiseman 2005: 19)

5.1.3. Hindu-balinesische Bekleidung

Die hindu-balinesische Bekleidung, die hauptsächlich bei Zeremonien und Tempelfestivitäten getragen wird, ist mittlerweile standardisiert. Männer tragen eine weiße Kopfbedeckung, sowie

weiße Hauptkleidung, wobei ihr Lendenschurz farbig sein kann und das Tuch, das sie über diesem tragen ist vornehmlich in gelber Farbe. Frauen ziehen eine langärmelige Bluse, deren Farbe sie sich aussuchen können, und ein weißes Tuch an, welches sie um die Hüften tragen. Bei Begräbnissen tragen BalinesInnen allerdings schwarze Farben. Und obwohl sich, laut Yamashita, vor allem Männer, im Alltag nicht viele Gedanken über ihre Kleidung oder ihr Aussehen generell machen, zeigen solche Festivitäten ganz andere Seiten. Denn an diesen Tagen werden Kleidungsstücke getragen, die am qualitativ hochwertigsten sind und dadurch auch auf den Status der Person beziehungsweise der Familie hinweisen. Generell geben Hindu-BalinesInnen gerne ihr Geld für Kleidungsstücke, die sie bei Zeremonien tragen, aus. Aber nicht nur bei religiösen Feiern werden besondere Kleider getragen, sondern beispielsweise auch bei verschiedenen kulturellen Wettbewerben, bei denen die Kleidung auch unter Bewertung steht, Regierungsversammlungen oder Kunstfestivitäten. Unterschieden werden kann bei den traditionellen Kleidungen zwischen formellen Kleidern, die vor allem bei Hochzeiten getragen werden und Kleidungsstücke mit goldenen oder silbernen Elementen darstellen, traditionellen Arbeitskleidern, die aus Lendenschürzen und einer bedeckten Brust (meist T-shirts) bestehen und modernen gewöhnlichen Kleidern, bei denen Männer meist Jacken tragen, die an die militärische Zeit erinnern und Frauen Kleider anziehen, die ursprünglich aus Java stammen. Dadurch kann die moderne Kleidung, wie Yamashita der Meinung ist, auch als indonesische Kleidung verstanden werden und die Position Balis als Teil Indonesiens wird hierdurch hervorgehoben. „What is interesting here is the point that regulations governing the use of clothing in rituals and festivals in contemporary Bali have been strengthened, especially in relation to ‚modern customary clothing‘ of the three categories mentioned above.“ (Yamashita 2003: 65)

5.1.4. Hindu-BalinesInnen auf Lombok

Die Hindu-BalinesInnen sind die Nachkommen der BalinesInnen, die ursprünglich aus dem östlichen Teil Balis, also aus Karangasem kamen, die Nachbarsinsel Lombok kolonisierten und zwischen 1740 und 1894 die Kontrolle über Lombok hatten, bis die niederländische Kolonialmacht ihre Stellung einnahm. Die meisten dieser auf Lombok lebenden Hindu-BalinesInnen sahen in der Zeit Lombok als ihr Zuhause an, blieben aufgrund dessen auf der Insel und dies schon seit mehreren Generationen. Auch nach dem Ausbruch des Vulkans Agung in den Jahren 1963 und 1964 migrierte eine große Anzahl der balinesischen Bevölkerung nach Lombok. Seit Generationen leben demnach BalinesInnen und Sasak auf Lombok, wobei sich in der heutigen Zeit etwa 114 000 BalinesInnen auf Lombok befinden und somit eine Minderheit darstellen. Die balinesische Bevölkerung auf Lombok hielt ihre balinesische Identität durch die religiösen Zeremonien oder Rituale, aber auch durch ihre Kleidung aufrecht. Aufgrund dessen können die Hindu-BalinesInnen als Beispiel für die Bewahrung und Integration ihrer Kultur genannt werden, da sie ihre Traditionen, die sie als

essentiell ansehen, behielten. Trotzdem gibt es einige Fälle, bei denen verschiedene Sasak Elemente miteinbezogen wurden. So wird beispielsweise bei Teilnahme der Sasak bei hinduistischen Festen kein Schweinefleisch serviert. Aber auch das Verzichten auf Rituale und Zeremonien während des muslimischen Abendgebets, um keine ethnischen Spannungen zu verursachen, muss hierbei erwähnt werden. Und wie Harnish zusammenfasst, kennen sich die Hindu-BalinesInnen, die auf Lombok leben, sehr gut mit dem Islam und seinen wichtigsten Regeln, aus. Die meisten BalinesInnen beherrschen des Weiteren sowohl die balinesische, als auch die indonesische und die Sasaksprache, wobei heutzutage, vor allem in städtischen Gebieten, in Schulen oder Ämtern, indonesisch gesprochen wird. Da für die BalinesInnen der Vulkan Gunung Agung auf Bali von essentieller Bedeutung ist, sahen und sehen die Lombok-BalinesInnen den Vulkan Gunung Rinjani auf Lombok als Zentrum des höchsten Gottes und der Vorfahren Lomboks. (vgl. Harnish 2006: 6f., 25, Budiwanti 2013: 48)

„This reorientation and ontological flexibility helped Balinese culture and religion adapt to Lombok. This transplanted worldview is demonstrated by the addition of altars for Lombok deities (...) in every major temple on Lombok.“ (Harnish 2006: 26)

Obwohl die Tempel und die religiösen Festivitäten den gleichen Stellenwert bei den Hindu-BalinesInnen auf Bali und auf Lombok aufweisen, konnten aufgrund der Kolonialzeiten und die dadurch entstandenen Zerstörungen der Tempel, nie so viele Tempelkomplexe wie auf Bali errichtet werden. Trotz dieser Ereignisse konnten sich die Hindu-BalinesInnen auf Lombok ihre Identität, durch ihre literarischen und zeremoniellen Traditionen, erhalten. Aufgrund der balinesischen Unterwerfung Lomboks blieben einige architektonische Besonderheiten, wie beispielsweise der Park Taman Lingsar oder der Lingsar Tempel (siehe auch Kapitel 6.9.4.) und ähnliche erhalten, die im 18. Jahrhundert von balinesischen Fürsten erbaut wurden und heutzutage von der Provinz gepflegt werden und zu den Attraktionen für TouristInnen zählen. Die hindu-balinesischen Hinterlassenschaften und heiligen Stätte, die von der balinesischen Bevölkerung genutzt werden um rituelle und religiöse Zeremonien abzuhalten, verdeutlichen die hinduistische Einheit auf Lombok. Ab den 1960er Jahren hat sich eine zentrale Behörde, mit dem Namen Parisadha Hindu Dharma Indonesia, gebildet, um religiöse Praktiken und die Hindu-BalinesInnen auf Lombok zu vereinen. Allerdings wurde diese Behörde erst in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts aktiv, indem sie die Farben der rituellen Bekleidung (siehe auch Kapitel 5.1.3.) bestimmten. Bei Tempelfestivitäten sind die Farben Weiß und Gold laut Harnish für die Männer bestimmt und Frauen dürfen verschiedene Farben tragen. Bei Einäscherungen wird hingegen Schwarz getragen. Harnish spricht in diesem Zusammenhang von einer Homogenisierung der Aspekte der balinesischen Kultur auf Lombok, um die religiösen Praktiken dem „Bali-Hinduismus“ anzugleichen. Es gibt allerdings nicht nur Reformen auf

Seiten des balinesischen Hinduismus, sondern auch traditionalistische Bewegungen, die von Seiten des indischen Hinduismus kommen. All diese Seiten und deren BefürworterInnen leben ohne Auseinandersetzungen miteinander, trotzdem haben sie laut Harnish alle Auswirkungen auf verschiedene Aspekte der Glaubenssysteme auf Lombok. (vgl. Harnish 2006: 26f., Budiwanti 2013: 48f.)

Interessant ist, dass sich laut Budiwanti (2013) die hindu-balinesische Bevölkerung Lomboks als „orang Bali di Lombok“ (Lomboks BewohnerInnen mit balinesischem Ursprung) bezeichnen und sich dadurch von den in Bali lebenden Hindu-BalinesInnen (orang Bali di Bali) unterscheiden. Diese Identifikation „des Selbst“ und „der Anderen“ kann demnach als sozial und als geographisch konstruiert verstanden werden. Des Weiteren sieht Budiwanti die Identifikation der in Lombok lebenden Hindu-BalinesInnen in Zusammenhang stehend mit historischen Veränderungen, wie beispielsweise die siegreiche Unterwerfung Lomboks und die Niederlage aufgrund der Kolonisierung durch die Niederlande. Die historische Identifikation ist demnach sowohl von Triumph, als auch von Verlust gekennzeichnet und wirkt sich bis in die Gegenwart auf die BewohnerInnen Lomboks aus. Zusammenfassend schreibt die Autorin, dass „geographically and historically both Bali and Lombok have given spatial and genealogical identities as parts of the Lombok people of Balinese origin.“ (Budiwanti 2013: 51) Budiwanti ist des Weiteren der Meinung, dass die hindu-balinesische Kultur die Vielfalt Lomboks bereichert und somit unterschiedliche soziale und ethnische Beziehungen hervorruft. In diesem Zusammenhang spricht sie auch von verschiedenen kulturellen Elementen, die miteinbezogen werden und von einer neuen Tradition, die durch die Verschmelzung dieser Aspekte, entsteht. Ein Beispiel für das Miteinbeziehen unterschiedlicher lokaler und balinesischer Rituale ist das Lingsar Festival, welches in Kapitel 6.9.4. genauer beschrieben wird. Lokale Mythen und heilige Stätten werden hierbei von der hindu-balinesischen Bevölkerung Lomboks verehrt und beziehen somit den lokalen Glauben in ihren eigenen. (vgl. Budiwanti 2013: 53)

5.2. Islam

In diesem Kapitel werde ich mich auf den Islam als Religion konzentrieren und hierbei einen Fokus auf Indonesien und im Speziellen natürlich auf die Inseln Bali und Lombok legen. Wie schon in einigen Kapiteln dieser Arbeit erwähnt, waren die BewohnerInnen der beiden Inseln verschiedenen politischen, sozio-kulturellen und religiösen Einflüssen in den letzten Jahrhunderten ausgesetzt und auch der Islam wird nicht überall gleich praktiziert, sondern hat verschiedene Wissenstraditionen aufgenommen und ist mit diesen stark verbunden. Oder wie es Barth zusammenfasst „The Islamic stream thus does not correspond to the anthropologist's ideal construct of a ‚culture‘ and is not the charter for a ‚whole society‘: it comprises only a part of such constructs and is characteristically what has been called a ‚Great Tradition‘, a structure

of ideas and practices that penetrates but does not encompass the lives of its practitioners.“
(Barth 1993: 177)

Im Allgemeinen lassen sich, laut Akhmad Saufi, einem Professor an der Universität Mataram auf Lombok, innerhalb des islamischen Glaubens fünf Säulen unterscheiden. Die erste Säule beschreibt den Glauben an einen Gott und an den Propheten. Bei der zweiten Säule geht es um das Beten fünf Mal am Tag. Die dritte Säule besagt, dass jeder gläubige/jede gläubige MuslimIn während des Ramadans (Fasten), ein Monat im Jahr (manchmal 29 Tage, manchmal 30 Tage) fastet. Die vierte Säule beinhaltet das Spenden für diejenigen, denen es schlecht geht (2,5% des Einkommens), also Menschen, denen es an Geld fehlt, Menschen, die auf der Suche nach Wissen sind und dafür reisen, Menschen, die gerade zum Islam konvertierten und Menschen, die plötzlich durch Armut gekennzeichnet sind. Zuletzt besagt die fünfte Säule des Islams, dass jeder, der dem Islam angehört den Hajj absolvieren muss, also die Pilgerreise nach Mekka. Diese fünfte Säule ist, laut Professor Saufi, das Fundament des islamischen Glaubens und mit dem Tourismus beziehungsweise dem Reisen stark verbunden. Einerseits ist es für MuslimInnen von besonderer Bedeutung mindestens einmal im Leben die Pilgerreise nach Mekka zu vollziehen, allerdings sind hiermit große finanzielle, aber auch körperliche Herausforderungen verbunden. Der Haddsch, welcher ein Mal im Jahr nach dem Fastenmonat abgehalten wird, ist jedoch nur für diejenigen verpflichtend, die es sich sowohl finanziell leisten können, als auch die körperliche Fähigkeit dazu haben. (vgl. Interview Akhmad Saufi Teil 2: 1:50)

In diesem Zusammenhang ist es wichtig die Unterschiedlichkeit der religiösen Einheiten als dynamisch anzusehen und hierbei die Prozesse der kulturellen Reproduktion und des kulturellen Wandels zu beschreiben. Nach Java kam der muslimische Glaube durch arabische und indische AnhängerInnen schon ab dem 11. Jahrhundert und vor allem im 14. Jahrhundert kamen immer mehr muslimische Gelehrte auf die indonesische Inseln. Die javanischen Handelshäfen standen im direkten Austausch mit den Häfen Balis und Lomboks, obwohl die muslimischen Händler es nicht schafften, an Land zu kommen. Als der Islam und der Hinduismus auf Java aufeinandertrafen, führte dies zu einer Herausbildung von synkretistischen Formen, die durch Mystik und Heterodoxie gekennzeichnet waren, aber auch der Animismus war unter den BewohnerInnen weit verbreitet. Laut zahlreicher Mythen kam der Islam durch Gelehrte, die auf Java lebten, schließlich nach Bali. Diese Gelehrten brachten den Islam als kulturellen Strom in den Norden Balis und missionierten im Zuge dessen Lombok und Sumbawa. Im Vergleich zu Java lassen sich auf Bali keine synkretistischen Formen erkennen, allerdings können verschiedene Gruppen der Santri (Gläubige des traditionellen Islams) unterschieden werden. Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass der Islam durch den

Willen Gottes und seinen Offenbarungen, die Wesen, ihre Beziehungen und die Funktionen gegenüber der Menschen charakterisiert, wie beispielsweise der Glaube an Engel oder Teufel. Die Offenbarungen beschreiben des Weiteren ein Modell des Menschen, welches seine Seele, seinen Verlauf im Leben, seine Belohnungen und seine Bestrafungen während des Lebens aber auch in einer Nachwelt aufzeigt. Interessant ist die Tatsache, dass die Formulierungen dieser Offenbarungen in männlicher Form geschrieben sind, da der erwachsene muslimische Mann als Prototyp eines moralischen Menschen beschrieben wird, dessen Aufgabe die Vormundschaft seiner Kinder und der Frauen seiner Familie ist, wobei auch die Frau oder die Kinder als moralische Wesen angesehen werden, die eine moralische Verantwortung inne haben. (vgl. Barth 1993: 178ff., Tjandrasasmita 1978: 144f., Koentjaringrat 1985: 49)

Der Islam hat für die Menschen, die an ihn glauben eine große Bedeutung für ihr Handeln und ihr Leben, denn er beschreibt Regeln, wie das richtige Leben mit moralischen Herausforderungen zu meistern ist. Wichtig ist laut Barth auch die individuelle Verantwortung eines Jeden, der an den Islam glaubt, für seine Handlungen und Entscheidungen. Die moralische Qualität der Entscheidungen beeinflusst die Konsequenzen für diese Person, wie auch der Wille Gottes, der zu diesen Konsequenzen beiträgt. Kurz gesagt beschreibt der Islam das Wissen für das Leben, welches im muslimischen Bewusstsein allgegenwärtig ist und dadurch tiefgreifende Auswirkungen auf das Leben der MuslimInnen hat. Diese Regeln und moralischen Ansprüche sind in den verschiedenen heiligen Schriften festgehalten, wie dem Koran, der als Wort Gottes verstanden wird, in der Hadith, die Überlieferungen des Propheten enthält und in verschiedenen Ableitungen dieser Schriften. Aber nicht nur diese schriftlichen Überlieferungen sind essentiell für die Autorität des Glaubens, denn die islamischen Gelehrten können hierbei als zweites Organ verstanden werden. Es gibt die gurus, die den Glauben lehren, die imam, die Prediger und Koordinaten von religiösen Festen oder rituellen Handlungen, und die Ulama, die sich mit der Rechtsprechung und mit Verwaltungsaufgaben beschäftigen. (vgl. Barth 1993: 180f.)

Wie bei den Hindus auf Bali, deren Glauben vom indischen Hinduismus abweicht, gibt es auch einige Besonderheiten der MuslimInnen in Indonesien, und hier im Speziellen auf Bali und Lombok. Balinesische MuslimInnen sehen das Zusammenleben von moralischer Verantwortung mit Belohnungen und Bestrafungen und die Vorstellungen des Gottes, sowie eine Vorherbestimmung nicht als Paradox an. Hierbei können sechs essentielle Merkmale des Islams angeführt werden: „there is one God; Mohammed is his prophet; the Koran is his word; angels exist; there is a life after death; and there is nasib, predestination.“ (Barth 1993: 183f.)

Die Macht des islamischen Glaubens liegt, so Barth, an der Kraft seiner Verbote, allerdings vor allem durch seine Strukturierung der Aspekte des täglichen Lebens, die beispielsweise die Definition von zentralen Institutionen wie Heirat, Geschlechterrollen oder das religiöse Erbe bestimmt. Hierbei können auch die Standards in der Rechtsprechung wie beispielsweise bei Klatsch zwischen MuslimInnen genannt werden. Wie im Kapitel 5.2.3. noch genauer beschrieben wird, ist die Vermittlung des islamischen Wissens an die Kinder im Norden Balis im Vergleich zu anderen muslimischen Gemeinden von großer Bedeutung. Interessant und vor allem einmalig sind in diesem Zusammenhang auch die Bildungsreisen nach Java oder auf andere kleinere Inseln, die vor allem junge Männer machen, um dort von muslimischen Gelehrten unterrichtet zu werden. Aufgrund der Balinesischen Eroberung (Karangasem) West Lomboks waren beide Inseln miteinander verbunden, und die muslimischen Jungen verbrachten auch auf Lombok ihre Bildungsreisen. Auch war die Sasak Sprache, der BewohnerInnen Lomboks, ähnlich der Nord BalinesInnen und deutlich einfacher zu lernen, als die Sprache der Javaner. Diese Reisen, um sich von muslimischen Gelehrten Wissen anzueignen, hatten den Zweck, das Interesse der jungen Männer Mekka zu besichtigen, zu wecken, nicht nur um den Haddsch (Pilgerfahrt) zu absolvieren, sondern um sich auch dort weiterführend mit dem islamischen Glauben auseinanderzusetzen. Aufgrund dieser zahlreichen religiösen Zentren in Lombok und Java schafften es die MuslimInnen im Norden Balis (Pagatepan, siehe Kapitel 5.2.3.) ihre kosmopolitische Ausrichtung zu behalten, die sich durch regionale Netzwerke von wissenschaftlichen Beziehungen ergibt. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, dass die Männer, die sich durch den Wunsch Wissen vermittelt zu bekommen, auf Reisen begeben, von lokalen Idealen und Standards ihrer Gemeindemitglieder beeinflusst sind. Sie werden aber nicht von den Gemeinden ausgesucht und arbeiten keinesfalls nach Vorgaben, sondern verfolgen ihre eigenen Optionen. „We thus see a self-animating structure of numerous related parts, generating the complex and cumulative activities that reproduce Islam.“ (Barth 1993: 188)

Für meine Arbeit interessant finde ich hierbei die Verbindung zwischen Religion und Tourismus, denn auch Pilgerfahrten oder Bildungsreisen können als Form des Tourismus beschrieben werden, wie ich in Kapitel 6.3. näher beleuchten werden. (vgl. Barth 1993: 185f.)

5.2.1. Sasak auf Lombok

Die Sasak stellen die traditionelle Bevölkerung der Insel Lombok dar, die sowohl vom Hinduismus, als auch vom Islam beeinflusst wurden, wobei beide Glaubensrichtungen durch die BewohnerInnen Javas nach Lombok kamen. Lombok, wie im Kapitel 3.2.1. erwähnt, war Jahrhunderte lang zahlreichen unterschiedlichen politischen Mächten ausgesetzt, wie beispielsweise durch die Kolonisierung der BalinesInnen, der NiederländerInnen, der JapanerInnen und nicht zuletzt durch die heutige indonesische Staatsregierung. Die Insel hat

starke kulturelle Verbindungen zu Sumbawa, Bali und im Speziellen zu Java „because of past influences and the existence of differing Islamic practices: one older, syncretic, and associated with traditional social custom, and one newer, modern and divorced from traditional cultural patterns.“ (Harnish 2006: 6)

Die Sasak stellen etwa 90% der BewohnerInnen Lomboks dar, also 2,6 Millionen Menschen, von denen eine Vielzahl orthodoxe MuslimInnen sind, also Sunniten und Mekka-orientiert. Einige Sasak wiederum, etwa 40.000 Menschen, praktizieren eine synkretistische Form des Islams, die eine Kombination aus indigenem Glauben, dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus darstellt. Die Identität der Sasak ist laut Harnish schwer zu definieren, da islamische Prinzipien durch religiöse Führer im 19. Jahrhundert die frühere Kultur der Sasak überdeckt haben, wodurch von der „traditionellen Kultur“ der Sasak nicht viel geblieben ist. Diese originale Sasak Kultur wird als „khas Sasak“ bezeichnet. (vgl. Harnish 2006: 6f.)

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass bis ins 16. Jahrhundert die Glaubenssysteme und dadurch auch die religiösen Festivitäten und Praktiken auf Bali und auf Lombok ähnlich waren. Denn diese Systeme waren sowohl durch den Animismus, als auch durch den Hinduismus und den Buddhismus gekennzeichnet. Bali war allerdings, aufgrund der physischen Nähe zu Java schon damals von Einflüssen des Hinduismus Javas geprägt. Als Anfang des 16. Jahrhunderts das Königreich Majapahit auf Java zerstört wurde (siehe auch Kapitel 5.1.), flüchteten die an den Hinduismus glaubenden JavanerInnen nach Bali. Zu dieser Zeit kamen auch immer mehr muslimische JavanerInnen nach Lombok, vor allem in den Norden der Insel, um dort den Sufismus zu verbreiten. Im Gegensatz dazu wurde allerdings einige Jahre später eine orthodoxe Form des Islams, vor allem im Osten Lomboks, verbreitet und die BalinesInnen wurden mehr vom Hinduismus und die Sasak mehr vom Islam geprägt. Nach der Unabhängigkeit wurden die beiden Inseln anfangs trotz unterschiedlicher kultureller und religiöser Aspekte, wie Harnish erwähnt, als politische Einheit angesehen. Dies änderte sich Ende der 1950er Jahre, als Bali zur eigenen Provinz im Inselstaat Indonesien erklärt wurde und Lombok mit Sumbawa (beide vornehmlich islamisch geprägt) die Provinz Nusa Tenggara Barat bildeten. (vgl. Harnish 2006: 28)

Aufgrund des vermehrten Einflusses des orthodoxen Islams auf Lombok hatte und hat das Gewohnheitsrecht, das adat (siehe auch Kapitel 3.4.), welches beispielsweise auch die religiösen und traditionellen Festivitäten bestimmt, immer mehr Macht verloren. Infolge dessen kam es zu Veränderungen in der religiösen Weltanschauung der Sasak, denn Festivitäten müssen nun vermehrt auf den Islam ausgelegt werden, was sich stark auf Zeremonien und Feiern auswirkte. Innerhalb der Sasak lassen sich zwei religiöse Gruppen unterscheiden, die

einen gehören der Watu Telu (siehe auch Kapitel 6.9.3.) Glaubensrichtung an, die anderen der Watu Lima Glaubensrichtung. Die Mehrheit der Sasak beschreiben sich als Watu Lima, sind orthodoxe Sunniten, glauben an die fünf Lehren des Islam und beten fünf Mal am Tag. Die Watu Telu Gemeinschaft hingegen weist eine geringere Anzahl an MitgliederInnen auf, können als traditionelle MuslimInnen verstanden werden und ihr Glauben stammt ursprünglich vom Sufismus auf Java ab. Sie glauben des Weiteren an eine Dreifaltigkeit von Gott, den Vorfahren und den Eltern und praktizieren Lebensabschnitts-, islamische und landwirtschaftliche Rituale. Hierbei sehen sie sich vor allem an das Land der Vorfahren und an bestimmte Gewohnheitsrechte (adat) gebunden. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die niederländische Kolonialmacht es in der Zeit der Kolonisierung für essentiell ansah, beide Gruppen zu isolieren und so keine Vereinigung dieser zu gewährleisten, um die holländische Macht nicht zu gefährden. Auch in den Jahren nach der Unabhängigkeit wurde die Watu Lima Gemeinschaft von der indonesischen Regierung bevorzugt, da sie sich einer „richtigen“ Religion zugehörig fühlen und demnach als „zivilisiert“ beschrieben wurden. Watu Telu Angehörige wurden hingegen als „rückständig“ und „unzivilisiert“ bezeichnet. Demnach fanden sowohl die niederländische Kolonialmacht, als auch die Regierung des indonesischen Inselstaates mehr Gemeinsamkeiten mit der Watu Lima Gemeinschaft. In der heutigen Zeit wird die Glaubensrichtung Watu Telu nicht als Religion (agama) verstanden, da sie kein heiliges Buch, wie den Koran oder die Bibel und keine kodifizierte Reihenfolge von Riten aufweist. Aufgrund dessen wird Watu Telu als bestehend aus verschiedenen Glaubensvorstellungen angesehen, nicht aber als offiziell anerkannte Religion in Indonesien. (vgl. McVey 1995: 318, 323, Harnish 2006: 30-33)

Nach den Jahren der wirtschaftlichen und finanziellen Krise in Indonesien und nachdem der damalige Präsident Suharto gestürzt wurde, wurde die kulturelle Identität der Sasak von der indonesischen Regierung gefördert. Lingsar, eine Provinz in der Nähe der Hauptstadt Mataram, und vor allem das Lingsar Festival (siehe genauer Kapitel 6.9.4.) zieht jährlich eine große Aufmerksamkeit auf sich, wodurch einige TouristInnen an diesem Fest teilnehmen. Anfangs war das religiöse Fest für die Watu Telu Gemeinschaft vorgesehen und Sasak waren davon ausgeschlossen. Allerdings beschloss die indonesische Regierung laut Harnish das Lingsar Festival als TouristInnen-Attraktion zu vermarkten und somit die lokale kulturelle Identität zu stärken. Damit möchte die Regierung vor allem die religiöse Assoziation abschaffen und die kulturelle Tradition hervorheben. (vgl. Harnish 2006: 37f.)

Das Lingsar Festival als TouristInnen-Attraktion werde ich später in dieser Arbeit noch genauer beschreiben und hierbei auf das gemeinsame Feiern zwischen Hindu-BalinesInnen und Sasak beziehungsweise MuslimInnen eingehen.

5.2.2. MuslimInnen auf Bali

Wie schon in Kapitel 5.1.1. erwähnt, kam vor allem zu Beginn und während der Kolonisierung Indonesiens durch die HolländerInnen, eine große Anzahl an MuslimInnen von den verschiedenen indonesischen Inseln nach Bali und siedelte sich meist in Nähe der Küsten oder in urbanen Zentren an. Infolgedessen veränderte sich nicht nur die ethnische Verteilung auf der Insel, sondern auch die allgemeine Beziehung zur Religion, die auf Bali wieder auflebte. In diesem Zusammenhang kam es zu Verbindungen der balinesischen MuslimInnen mit internationalen Institutionen, die vom Islam geprägt waren, es bildeten sich Zentren außerhalb Balis, in denen junge MuslimInnen Theologie studierten und einige balinesische MuslimInnen pilgerten von Bali nach Mekka. Aber auch die Gründung von islamischen Bildungsinstitutionen trug zur Entfaltung der balinesischen MuslimInnen und zur Institutionalisierung des Islams auf Bali bei. (vgl. Couteau 1999: 177f.)

Aufgrund der Tatsache, dass die niederländische Kolonialmacht mit muslimischen Streitkräften die Insel Bali annektierte, und die Zuwanderung der MuslimInnen nach Bali förderte, waren die balinesischen BewohnerInnen skeptisch gegenüber der Zuwanderer anderer indonesischer Inseln, die so auch die politischen, sozialen, religiösen und demographischen Strukturen mitveränderten. In den 1920er Jahren und um sich von den „anderen“ BewohnerInnen unterscheiden zu können, machten die balinesischen EinwohnerInnen Anstalten, sich wieder mehr der hindu-balinesischen Identitätskonstruktion durch das Majapahit-Reich (siehe auch Kapitel 3.1.1.) zu widmen, und sich dadurch zu stärken. Inzwischen kam es auch auf Seiten der MuslimInnen auf Bali zur Stärkung ihrer islamischen Identität, was dazu führte, dass es zu Ausgrenzungen aufgrund von Religionszugehörigkeiten kam und zur Trennung zwischen „BalinesInnen“ und „MuslimInnen“. (vgl. Hauser-Schäublin 2004: 27f., 30, Öztürk 2014: 119)

Interessant ist, dass in den Jahren nach der Unabhängigkeit, zwischen 1949 und 1965 wenig Veränderung in der Lebenssituation zwischen den balinesischen Hindus und den balinesischen MuslimInnen vorstatten ging. Dies lag laut Couteau an der wirtschaftlich schweren Zeit, beziehungsweise der Stagnation, von der auch Bali betroffen war. Des Weiteren gab es keine Gesetze, die das Zusammenleben der BewohnerInnen regelten. Allerdings sahen sich die MuslimInnen auf Bali aufgrund des durch den Nationalstaat gestärkten Islams, nicht mehr als Minderheit, sondern gründeten auf nationalpolitischer Ebene eine Mehrheit. Dies führte in der Folge zur Festigung des Islams und des sozialen und politischen Lebens der MuslimInnen auf Bali, wodurch sich allerdings die Demographie Balis nicht oder nur im gerinen Ausmaß veränderte. (vgl. Couteau 2000: 57f, 1999: 177f)

Durch Präsident Suharto beziehungsweise durch seine politische Doktrine New Order (siehe auch Kapitel 3.1.2.) kam es durch die intensive Vermarktung Indonesiens, im Speziellen Balis, als TouristInnen-Destination, zum wirtschaftlichen Wachstum, und in folgedessen zu zahlreichen Migrationsströmen, die wiederum die ethnische Verteilung Balis und das Verhältnis zwischen hinduistischen und muslimischen BewohnerInnen beeinflusste. Durch diese immer größere Anzahl an muslimischen MigrantInnen auf Bali, die Institutionalisierung des Islams und die Gründung von islamischen Bildungsstätten, wurde die muslimische Gemeinschaft auf Bali ver- und gestärkt. (vgl. Couteau 2000: 60)

Durch die veränderte wirtschaftliche Situation, die große Anzahl an Zuwanderern nach Bali und die Modernisierungerscheinungen durch den Tourismus kam es zu zahlreichen Spannungen zwischen den ansässigen BalinesInnen und den zugewanderten MuslimInnen. Aufgrund der Modernisierung und des Wirtschaftswachstums gab es immer mehr Arbeitsplätze, die dazu beitrugen, dass die traditionellen Lebensformen der balinesischen BewohnerInnen immer mehr in den Hintergrund rückten. Hierbei heben Lewis und Lewis vor allem die MigrantInnen aus Java hervor, die von den BalinesInnen anfangs zwar positiv aufgenommen wurden, allerdings durch die Auswirkungen des immer größer werdenden Tourismus und seine Folgen als Zielscheibe fungierten. Und da die JavanerInnen vermehrt MuslimInnen waren, veränderte sich auch hier das Bild auf den Islam und die MigrantInnen wurden als unmoralisch und unehrlich bezeichnet. Öztürk spricht in diesem Zusammenhang von der Verbindung zwischen der wirtschaftlichen Rezession und dem Anstieg der Feindschaften zwischen den verschiedenen Ethnien. „Die wirtschaftliche Rezession ist ein wichtiger Punkt in Bezug auf das harmonische Zusammenleben. Mit dem wirtschaftlichen Rückgang stieg die Quantität von Feindschaften und offenkundigen Gewalttätigkeiten, die vor allem von Gruppen junger BalinesInnen ausgingen.“ (Öztürk 2014: 123)

Die Kolonialzeit, deren dadurch entstandene Eingriffe in das sozio-kulturelle Leben der BalineserInnen, und die transnationalen Beziehungen der MuslimInnen trugen zu den Tendenzen bei, das Zusammenleben zwischen den Hindu-BalineserInnen und balinesischen MuslimInnen zu erschweren. Und nicht zuletzt die Terroranschläge 2002 und 2005 auf Bali, die von AnhängerInnen des Islams verübt wurden, beeinfluss(t)en bis heute die Beziehung zwischen MuslimInnen und Hindus. Allerdings muss hier auch erwähnt werden, dass sich verschiedene Ethnizitäten in Bali zusammenfügen und oftmals keine exakte Trennung zwischen ihnen vorzuweisen ist. (vgl. Öztürk 2014: 125)

Hauser-Schäublin sieht die sozio-kulturelle Beziehung zwischen Hindu-BalinesInnen und balinesischen MuslimInnen nicht als einheitlich an, denn „what today appears as two different

religions, two different cultures, and even two different ethnicities were previously perceived not as distinct entities but rather as variations in ritual practices that differed from village to village and region to region. All the early colonial sources tell that what today is called ethnicity was not an issue among the Balinese.“ (Hauser-Schäublin 2004: 36)

In Buleleng, in Jemrana, in Karangasem und in der Hauptstadt Denpasar wohnen die meisten MuslimInnen auf Bali, insgesamt lassen sich etwa 6% MuslimInnen auf Bali finden, während etwa 90% der BewohnerInnen an den Hinduismus glauben. Der Großteil, der im Norden ansässigen MuslimInnen besteht aus älteren, kulturell balinesischen Familien, im Vergleich zur Hauptstadt, in der sich erst in den letzten Jahren und Jahrzehnten, beispielsweise durch Migration, ArbeiterInnen von anderen indonesischen Inseln, auf Bali ansiedelten. MuslimInnen, die sich selber als BalinesInnen bezeichnen, beschreiben ihre Vorfahren entweder als Bali-Hindus oder als SiedlerInnen, die von Java, Sulawesi oder Lombok nach Bali kamen. Eine kleine Gemeinde in Singaraja besteht aus einigen MuslimInnen, die Nachkommen von männlichen Arabern und weiblichen Hindu-Balinesinnen, welche nach der Heirat zum Islam konvertierten, darstellen. Diese Gemeinde könnte auch einen beachtlichen Einfluss auf die Verbreitung der islamischen Tradition auf Bali, wie auch auf Indonesien generell, gehabt haben. (vgl. Barth 1993: 178, Geertz 1960: 125, URL 7)

Abschließend möchte ich an dieser Stelle die positiven Eindrücke, die ich auf Bali erlebt habe, mitteilen. Denn ich habe während meiner Feldforschung 2019, aber auch meines Urlaubes 2018 auf Bali, keine Feindseligkeiten zwischen Hindu-BalinesInnen und balinesischen MuslimInnen erlebt. Meiner Erfahrung nach leben beide friedlich nebeneinander beziehungsweise miteinander und obwohl sie unterschiedliche Religionszugehörigkeiten haben, begegnen sie sich beidseitig mit Respekt und tolerieren beispielsweise religiöse Festivitäten der anderen Religion. Dies ist allerdings meine eigene Sichtweise, daher subjektiv und kann sich durchaus von anderen Beobachtungen unterscheiden, vor allem da ich natürlich nur einen kurzen Einblick in dieses Zusammenleben hatte.

5.2.3. Pagatepan – Orthodoxe MuslimInnen auf Bali

Fredrik Barth (1993) beschreibt in seinem Buch „Balinese Worlds“ ein traditionelles balinesisches Dorf im Norden der Insel, welches aus orthodoxen MuslimInnen besteht, die sich selber als „members of the only true faith“ sehen. Aufgrund dessen leben sie isoliert und haben meist eine negative Haltung gegenüber der angrenzenden und andersgläubigen BewohnerInnen, weshalb sie innerhalb ihrer Gemeinschaft heiraten. Es gibt zwar eine geringe Anzahl von Hindus, die innerhalb dieses Dorfes wohnen, allerdings nur aus Gründen des Arbeitsmarktes in der Landwirtschaft, denn der Einfluss der Hindu-BalinesInnen, die dort leben, ist auf andere Bereiche minimal. Der Stammbaum der BewohnerInnen Pagatepans

deutet daraufhin, dass ihre Herkunft auf Sulawesi zurückzuführen ist. Interessant ist allerdings, dass die Gewohnheiten und Ursprünge nicht auf eine bestimmte Familie zurückzuführen sind und kein Einfluss einer nicht-balinesischen Sprache vorzuweisen ist. Es entstehen auch keine Abstammungsgruppen und die Ahnen werden von den BewohnerInnen dieses Dorfes auch nicht verehrt. Sie und die EinwohnerInnen der nahe gelegenen Dörfer sehen sich/sie als „locals“ an, wobei sie einerseits durch einen kulturellen Konservatismus, aber auch durch Auseinandersetzungen mit angrenzenden Dörfern und Diebstahl gekennzeichnet sind. In diesem Zusammenhang ist es Barth wichtig, diese unterschiedlichen Charakteristika als eine Variation der traditionellen balinesischen Dorfstruktur anzusehen und sie nicht als kulturell fremd zu interpretieren. Das Zusammenleben beziehungsweise die Eheschließung wird streng nach dem muslimischen Gesetz der Scharia (Schafi-Interpretation) vollzogen. Hierbei dürfen Einwohnerinnen des Dorfes keine Hindu-Männer heiraten, männliche Bewohner haben jedoch die Erlaubnis Hindu-Frauen zu heiraten, wenn diese im Zuge der Eheschließung zum Islam konvertieren. (vgl. Barth 1993: 44-47)

Formal sind die Balinesischen Hindu-Tempel analog zur Morschee in Papatepan zu sehen, allerdings gibt es hierbei philosophische Unterschiede, denn „the local mosque is seen only as the local embodiment of the umma, the universal Muslim congregation.“ (Barth 1993: 49)

Interessant ist hierbei, dass jedes Kind dieser Gemeinde einen eigenen religiösen Gelehrten an seiner Seite hat, der ihm die Grundlagen der Religion beibringt, damit das Kind zu einem vollwertigen Mitglied in der Gemeinde und zu einem/einer MuslimIn wird. In diesem Zusammenhang wird von einer dreifachen Unterwerfung gesprochen, nämlich die des Vaters, des religiösen Gelehrten und von Gott. Dem eigenen Gelehrten, welcher als Nachfolger des Propheten in der Aufgabe des Übermittels der Religion gesehen wird, muss Respekt gezeigt werden, denn von ihm wird man gesegnet. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts gibt es in Pagatepan auch eine staatliche Grundschule, die von den meisten Kindern besucht wird. Dies hat laut den religiösen Gelehrten einen negativen Einfluss auf die Bestrebungen der Jugendlichen sich mit der Religion auseinanderzusetzen und sie befürchten, dass die Eltern die Kontrolle über die Erziehung ihrer Kinder verlieren. Das Dorf wird als vereinte, weltliche Gemeinschaft gesehen, die gemeinsam in einer Moschee betet und Gott verehrt. Auf der einen Seite stehen hierbei die religiösen Zwecke im Vordergrund, auf der anderen Seite stellt diese Gemeinde genauso eine Verwaltungseinheit dar, die sich mit der adat desa, dem Gewohnheitsrecht, konstituiert. Das Oberhaupt der Moschee, der Imam, ist ein religiöser Gelehrter und wird als weiser Mann beschrieben. Unter ihm steht der sogenannte Bilal, der für die Übermittlung der Gebetszeiten zuständig ist, und der Bendehara, der sich um die Finanzen der Moschee kümmert und Spenden in jeglicher Form annimmt. Es gibt aber auch

einen Dorfvorsteher, also einen Beamten, der sich um zivile Angelegenheiten kümmert und alle vier Jahre von den BewohnerInnen des Dorfes gewählt wird. (vgl. Barth 1993: 49-55)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Dorf Pagatepan im Norden Balis, sich von den meisten Hindu-Dörfern Balis unterscheidet. Diese Verschiedenheit lässt sich beispielsweise in ihrem Glauben, ihren politischen, aber auch sozialen Institutionen und in ihren eigenen Regeln erkennen. Allerdings lassen sich, und dies vor allem im säkularen Leben, auch Ähnlichkeiten erkennen und bei genauerer Betrachtung werden diese Kontraste noch unklarer. Der größte Unterschied bleibt jedoch die Tatsache, dass die BewohnerInnen Pagatepans eine muslimisch balinesische Minderheit, im Gegensatz zur mehrheitlich hindu-balinesischen Kultur, darstellen. (vgl. Barth 1993: 61)

6. Tourismus

In den folgenden Unterkapiteln werde ich mich mit verschiedenen Theorien zum Thema Tourismus auseinandersetzen und werde vorab die Begriffe Tourismus und TouristIn für das weitere Verständnis meiner Arbeit definieren. Anschließend möchte ich kultur- und sozialanthropologisch spezifische Theorien aufzeigen, wie beispielsweise den Tourismus als Ritual und Pilgerreise. Auch werde ich mich mit dem Einfluss des Tourismus auf das Zielland und die Beziehung zwischen Tourismus und Kultur auseinandersetzen. Als essentiell empfinde ich des Weiteren den Tourismus in Südostasien zu thematisieren, um mich anschließend in den letzten beiden Unterkapiteln des sechsten Kapitels auf den Tourismus in Indonesien, im Speziellen auf den Tourismus auf Bali und Lombok zu fokussieren. Hierbei werde ich die jeweiligen unterschiedlichen Formen der Entwicklung des Tourismus, als auch verschiedene Arten der Präsentation für TouristInnen und zwei traditionelle Dörfer beschreiben, die ich in diesem Zusammenhang als wichtig empfinde.

Der Tourismus als Industrie, wie wir ihn heute kennen, hat sich in den letzten Jahrhunderten stark verändert. Anfänglich war der Tourismus nur durch einige wenige Privilegierte gekennzeichnet, später hat sich dieser aufgrund von Wissen über Kulturen und Orte, die besucht werden können, zu einem wichtigen Konstrukt verändert, welches sich positiv auf die ökonomische Situation vieler Länder auswirkte. Dies war vor allem in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg von großer Bedeutung. „During the postwar years (...) studies championed tourism chiefly for its economic properties, such as its contribution to growth and development, its ability to generate jobs, and its ‚natural‘ disposition to earn foreign exchange, which was badly needed for the import of goods and services, and for economic diversification.“ (Jafari 2007: 109)

Die Anzahl der TouristInnen steigt von Jahr zu Jahr, 1995 waren es „noch“ 564 Millionen Menschen, während im Jahr 2017 schon über eine Milliarde Reisende weltweit unterwegs waren. Dies ist auch der Grund, warum viele Länder den Tourismus als wichtige Option für eine ökonomische Entwicklung sehen und aufgrund dessen ihre Ressourcen in diese Industrie einschleusen. (vgl. URL 8, Yamashita 2003: 3)

Durch den Wandel der Technologien, insbesondere im Verkehrswesen, wird heute oftmals vom Massentourismus gesprochen, der mittlerweile in so gut wie allen Ländern gefunden werden kann. Hierbei unterscheidet Jafari (2007) zwischen verschiedenen Studien oder Ansichten von Gelehrten. Die VertreterInnen oder Studien der „advocacy platform“ beschäftigen sich mit den positiven Auswirkungen durch den Tourismus und die positiven Eigenschaften des Tourismus. Im Gegensatz hierzu stehen Studien, die sich mit den negativen Auswirkungen, wie beispielsweise der soziokulturellen und ökonomischen Kosten, die aufgrund des Tourismus entstehen, auseinandersetzen, die sogenannte „cautionary platform“. Die „Entwicklung“ des Tourismus kann nicht überall gleich gesehen werden, sondern wird an verschiedenen Orten unterschiedlich wahrgenommen beziehungsweise ist der Tourismus nicht in allen Ländern gleich vertreten. Dies nennt Jafari die „adaptancy platform“, welche alternative Formen des Tourismus beinhaltet, wie beispielsweise des „cultural tourism“, mit dem ich mich in Kapitel 6.8.3. näher befassen werde. In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts war die Meinung der VertreterInnen der „knowledge-based platform“, die einen größeren Wert auf die Wissenschaftlichkeit gegenüber dem Tourismus legt(e), und die Wichtigkeit eines multidisziplinären und ganzheitlichen Verständnisses des Tourismus hervorhob und –hebt, von großer Bedeutung. (vgl. Jafari 2007: 109f.)

Die wichtigsten anthropologischen Theorien, die sich mit dem Tourismus und dessen Auswirkungen auf soziokulturelle Aspekte beschäftigen, werde ich in den Kapiteln 6.2. und 6.3. ausführlicher behandeln. Im folgenden Kapitel werden die Begriffe Tourismus und TouristIn definiert und hierbei auf die für diese Arbeit essentiellsten Blickpunkte eingegangen.

6.1. Begriffe Tourismus und TouristIn

Der Begriff Tourismus kann laut Nelson Graburn (vgl. 1989: 22) nicht als universell existent bezeichnet werden. Allerdings ist er der Meinung, dass Tourismus ähnlich wie andere Institutionen, die der Mensch verwendet, dem Leben einen Sinn gibt und dieses verschönert. Tourismus kann beispielsweise auch in Form einer Wallfahrt stattfinden, wobei hier Religion und Tourismus miteinander verbunden sind. Hierzu werde ich im Kapitel 6.3. noch näher eingehen. Mein Interviewpartner Akhamad Saufi, ein Dozent des Tourismus Departments der Universität in Mataram auf Lombok, definiert Tourismus als „(...) any activities that human beings do outside of their hometown, except for war, battle, or for working, looking for money,

or for refugee (...), staying or escaping from political problem in their homecountry.“ (Interview Saufi Akhamad Teil 1, 1:10)

Das Reisen der Menschheit gibt es schon seit der Antike, jedoch ist der Tourismus wie wir ihn kennen ein Ereignis, welches durch die Moderne entstanden ist, und hierbei im direkten Zusammenhang mit neuen Technologien, wie der Erfindung der Eisenbahn, und der Industriellen Revolution in Europa, steht. Und da in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Freizeit als essentiell für besonders gute Arbeitsleistungen galt, wurde das Reisen als Ausgleich zur harten Arbeit gesehen. Auch die durchschnittlichen Arbeitsstunden pro Woche wurden seitdem von etwa 60 Stunden auf 40 Stunden gekürzt und durch die Einführung des bezahlten Urlaubs verbreitete sich der Tourismus als Freizeitgestaltung, wobei Freizeit im Gegensatz zur Arbeit stand und steht. (vgl. Yamashita 2003: 14ff.)

Interessant ist, dass Clifford davon ausgeht, dass nicht nur wir als Menschen reisen, sondern dass auch Kulturen sich fortbewegen können. Daran anlehnend beschreibt Appadurai die „global ethnoscapes“, die durch die Bewegungsfreiheit der Menschen, wie beispielsweise TouristInnen, GastarbeiterInnen, geflüchtete Personen und vielen mehr, entstehen. Diese sich bewegend Menschen beeinflussen aufgrund ihrer Merkmale die politischen, sozialen und kulturellen Aspekte von und zwischen Nationen. (vgl. Appadurai 1991: 192, Clifford 1992)

Der Begriff Tourismus hat oftmals negative Konnotationen, aufgrund der schwerwiegenden, vor allem ökologischen und kulturellen Auswirkungen auf die bereisten Länder beziehungsweise der BewohnerInnen dieser. Die Einflüsse und die Veränderungen, die durch den Tourismus entstehen, sind ausschlaggebend für die Wichtigkeit der Tourismusforschung, vor allem in der Kultur- und Sozialanthropologie, da „the anthropology of tourism needs to document the culture which is taking shape within the tourist context.“ (Yamashita 2003: 22) Aufgrund dessen möchte ich im nächsten Kapitel die Theorien zu Tourismus und Reisen, welche in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der Kultur- und Sozialanthropologie von essentieller Bedeutung waren und immer noch sind, aufzeigen. Anschließend werde ich mich des Weiteren mit dem Tourismus als Ritual und als moderne Form von Religion auseinandersetzen.

Smith versteht unter einem Tourist/einer Touristin „a temporarily leisured person, who voluntarily visits a place away from home for the purpose of experiencing a change.“ (Smith 1977: 1)

Reisende werden des Weiteren als Personen verstanden, die sich aufgrund von Vergnügen, der Gesundheit, beruflichen Besprechungen oder des Studiums über eine Dauer von mehr als 24 Stunden in einem Land aufhalten, in welchem sie nicht wohnen. In diesem Zusammenhang

unterscheidet Radetzki-Stenner zwei Arten von Reisenden und bezieht sich hierbei auf TouristInnen, die auf Bali Urlaub machen. Auf der einen Seite stehen demnach TouristInnen oberer Kategorie, die während ihres Aufenthaltes in Hotels internationaler Klasse wohnen, Transportmittel benutzen, die explizit für TouristInnen zur Verfügung gestellt werden und ein gewisses Reisebudget vorweisen, welches sie in vorhandene Dienstleistungen und Güter investieren. Auf der anderen Seite gibt es TouristInnen unterer und mittlerer Kategorie, die im Allgemeinen als heterogene Gruppe verstanden wird und sich in verschiedenen Leistungsbereichen unterhalb der zuvor genannten oberen Kategorie bewegt. (vgl. Radetzki-Stenner 1987: 5, 7)

Abram und Waldren sprechen die Unterscheidung zwischen TouristInnen und GastgeberInnen an, beziehungsweise die Schwierigkeit hierbei eine klare Trennung der beiden sozialen Gruppen zu finden. In diesem Zusammenhang sind sie der Meinung, dass die Definitionen von TouristInnen nicht statisch sind, da für Reisende beispielsweise im Laufe der Zeit der besuchte Ort zu einem regelmäßigen Reiseziel oder sogar zu einem Wohnort werden kann und sich daher die Position des/der TouristIn verändert. Auch der Begriff „host“, den Smith (1977) verwendet, stellt verschiedene Beziehungen zu TouristInnen da, wie beispielsweise den direkten Kontakt mit Reisenden, der mit einem wirtschaftlichen Profit zusammenhängt, oder eine indirekte Verbindung zwischen GastgeberIn und TouristIn. Aufgrund dessen muss laut Abram und Waldren eine lokale Gemeinschaft als verbindendes Konzept verstanden werden, welches durch verschiedene Handlungen und Symbole entsteht. (vgl. Abram/Waldren 1997: 3, Knight 1996: 166)

6.2. Tourismus in der Kultur- und Sozialanthropologie

Tourismus als Forschungsgegenstand hat sich, vor allem in der Kultur- und Sozialanthropologie, erst sehr spät als wichtiges Themengebiet für AnthropologInnen erwiesen, da sie Tourismus als ein modernes Phänomen bezeichneten und sich ihre Arbeit vor allem auf „traditionelle Kulturen“ beschränkte. Valene Smith war eine der ersten, die sich mit diesem Thema auseinandersetzte. Sie beschäftigte sich vor allem mit der Beziehung zwischen den Reisenden und den Bereisten („Hosts and Guests“ 1977). Diese Forschung war ausschlaggebend für das Interesse an Tourismus als Forschungsgegenstand und als Unterrichtsthema auf den Universitäten ab den 1980er Jahren. Mittlerweile gibt es zahlreiche Studiengänge, die sich mit Tourismus auseinandersetzen. Yamashita machte seine Feldforschung Mitte der 1970er Jahre auf der Insel Sulawesi in Indonesien und wollte die „traditionelle Kultur“ der InselbewohnerInnen beforschen. Die Tatsache, dass die indonesische Regierung allerdings viel Wert auf die Entwicklung des Tourismus in dieser Gegend legte und die kulturelle Einzigartigkeit der EinwohnerInnen hervorhob, zog viele Reisende auf diese Insel, was Yamashita während seiner Feldforschung als negativ empfand. Im Nachhinein

allerdings sah er sein Desinteresse und sein Nichtmiteinbeziehen des Tourismus in seine Forschung als Fehler an und änderte dies in seiner Forschung auf der gleichen Insel zwischen 1983 und 1986. Er fokussierte sich hierbei auf die Themen Migration und Tourismus und bezog die Dynamik der Kultur mitein. Interessant ist, dass die Anthropologie schon immer mit dem Thema Tourismus verbunden ist, denn schon bevor AnthropologInnen wie Margaret Mead, Ruth Benedict oder Alfred Radcliffe-Brown die Kultur(en) von verschiedenen Gesellschaften beforschten, gab es Reisende, die in eben diesen Regionen Urlaub machten. Beispielsweise kamen schon während der Kolonialzeit in Indonesien einige TouristInnen nach Bali, das als „last paradise of the South Pacific“ beschrieben wurde. Und auch wenn die Feldforschung eines Anthropologen/ einer Anthropologin nicht als touristisch zu bezeichnen ist, muss trotzdem angemerkt werden, dass beispielsweise Margaret Mead während ihres Aufenthaltes in Samoa einige Tage in einem Hotel übernachtet hat. Also gab es auch zu der Zeit (1925) schon eine Verbindung zwischen Tourismus und der Anthropologie. (vgl. Yamashita 2003: 5ff.)

Die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt sich unter anderem mit den kulturellen Veränderungen, die aufgrund des Tourismus beziehungsweise der TouristInnen entstehen. Hierbei zeigt Hanna (1972) drei essentielle Auswirkungen auf: einerseits spricht sie von einem externen sozio-kulturellem System, welches in ein schwächeres Kultursystem eindringt. Zweitens wirken Veränderungen für indigene Traditionen oftmals zerstörend und drittens führen diese Veränderungen zu einer homogenen Kultur, oder auch Identität, die sich durch Technologie, Bürokratie, aber auch einer konsumorientierten Ökonomie auszeichnet. (vgl. Hanna 1972: 2, 5f.)

In diesem Zusammenhang spricht McKean davon, dass trotz dieser sozioökonomischen Veränderungen, oder gerade wegen dieser, die traditionelle Kultur, in seinem Beispiel der BalinesInnen, behalten wird. „My field data supports the hypothesis that tourism may in fact strengthen the process of conserving, reforming, and recreating certain traditions.“ (McKean 1989: 120)

Hierfür benennt er zwei theoretische Konstrukte, die seine Annahme untermauern. Einerseits setzt er sich mit dem ökonomischen Dualismus auseinander, wobei er zwei Extreme unterscheidet, eine Welt („tourist world“), bei der die soziokulturelle Veränderung durch den Tourismus stattfindet, und eine Welt („native world“), in der keine Veränderung stattfindet. Diese beiden Welten werden demnach so verstanden, dass sie einerseits miteinander agieren, und andererseits gebunden und damit autonom sind und sich nicht gegenseitig als störend erweisen. Boeke unterteilt hierbei die balinesische Gesellschaft in zwei Gruppen, auf der einen Seite die Gruppe des „capitalist“, deren Ziel es ist Profit zu machen, indem sie Ressourcen ausbeutet, und auf der anderen Seite die Gruppe des „peasant“, dem sein Status, wie auch

die Solidarität seinen Mitmenschen gegenüber wichtig ist und kein Interesse an Investitionen hat. Hitchcock kritisiert diese Sichtweise, da er der Meinung ist, es gäbe diese Aufteilung zwischen einer rein kapitalistischen und einer vor-kapitalistischen Gruppe nicht, denn die BewohnerInnen Balis haben andere Wege gefunden, um ihre Einnahmen zu erhöhen, denn um den Tourismus anzukurbeln, nutzen BalinesInnen beispielsweise sowohl Familien-, als auch Nachbarschaftsverbindungen. (vgl. Boeke 1953: 12ff, Hitchcock 2000: 121f.)

Michel Picard, der sich mit Tourismus und Freizeit beschäftigt, ist der Meinung, dass der Tourismus ein Phänomen ist, welches die zwischenmenschliche Beziehung zwischen Menschen mit der eigenen Gesellschaft, aber auch zwischen Menschen verschiedener Gesellschaften, also beispielsweise TouristInnen mit ihren GastgeberInnen, beschreibt. In diesem Zusammenhang spricht Picard davon, dass Tourismus nicht nur als Suche nach dem „Fremden“, sondern auch als Austausch von Kultur(en) und damit die Schaffung von neuen kulturellen Identitäten verstanden werden soll. Tourismus soll aufgrund dessen nicht als eingegrenzter Bereich, sondern wie Marcel Mauss es nennt, als „total social fact“, gesehen werden, der nicht nur alle Gesellschaftsebenen, sondern auch die gesamte Weltbevölkerung betrifft und somit neue soziale Verbindungen herstellt. (vgl. Picard 2007: 170)

Yamashita beschäftigt sich in diesem Zusammenhang nicht nur mit der ökonomischen Seite des Tourismus, sondern auch mit der Verbindung zwischen Tourismus und Kultur, da er der Meinung ist, dass das Reisen eine kulturelle dynamische Rolle einnimmt. Hierbei erwähnt er auch die Produktion von Kultur als Folge des grenzübergreifenden Tourismus, welcher durch die Globalisierung entstanden ist. Aufgrund dessen ist es auch schwierig geworden, die Kultur als ein in sich geschlossenes System zu beschreiben, da es eher einer sich ständig transformierenden Einheit gleicht. Oder auch wie Rosaldo es beschreibt, kann Kultur nicht (mehr) als homogen und integriert gesehen werden. Eine Kultur weist demnach keine geschlossenen Grenzen auf, sondern muss als andauernde kulturelle Interaktion im globalen Ganzen mit einem ständigen Austausch betrachtet werden. (vgl. Yamashita 2003: 4, Rosaldo 1989: 201, Hannerz 1992: 296)

Interessant ist hierbei die Unterscheidung von Nederveen Pieterse, zwischen der „territorialen Kultur“, die als in sich homogen und auf eine bestimmte Region bezogen ist, verstanden wird, und der „translokalen Kultur“. Bali wird als solch eine territoriale Kultur beschrieben. Eine Kultur die grenzüberschreitend funktioniert, kann beispielsweise auch als „Kultursoftware“ bezeichnet werden, wobei dies eine evolutionäre und diffusionistische Theorie repräsentiert. Translokalität lässt sich in der heutigen Zeit in allen möglichen Aspekten des Lebens finden, und beschreibt die Vermischung von kulturellen Elementen genauso wie das zuvor in diesem

Kapitel erwähnte Phänomen der Globalisierung. Nederveen Pieterse führt Beispiele an wie asiatischer Rap, der in London gehört wird oder T-shirts aus China, die von Männern oder Frauen in Japan getragen werden. Es handelt sich hierbei um eine kulturelle Hybridität, bei der die Kultur eine synkretistische Form annimmt und so als nicht mehr einem Territorium zugehörig, sondern als translokal verstanden wird. Allerdings heißt dies nicht, dass eine translokale Kultur keinen Raum aufzuweisen hat. In diesem Zusammenhang kann der Tourismus dazu dienen, diese dynamische Produktion von Kultur zu betrachten. (vgl. Nederveen Pieterse 1995: 61, Yamashita 2003: 5)

Yamashitas Interesse besteht in der Beziehung zwischen der Insel Bali, dem dort vorherrschenden Tourismus, wofür sich TouristInnen interessieren und inwiefern die BewohnerInnen diesen Wünschen nachgehen. Aber auch die Verbindung zwischen den Reisenden und den Bereisten und die Auswirkungen ihres Kontaktes miteinander sind für Yamashita von großer Bedeutung. In diesem Zusammenhang erwähnt er den Begriff „contact zone“ (siehe auch Kapitel 6.5.) von Pratt (1992), der die Beziehung zwischen Menschen während der Kolonisierung beschreibt, die geografisch und historisch von einander getrennt leben, und durch ihren Kontakt miteinander einem Zwang und Konflikten ausgesetzt sind. Dies kann laut Yamashita in ähnlicher Form zwischen TouristInnen und den BewohnerInnen des bereisten Landes beobachtet werden, denn durch verschiedene kulturelle und soziale Hintergründe entstehen asymmetrische Machtbeziehungen. Im Speziellen auf Bali kann diese Theorie angewendet werden, da die Insel in Zeiten der Kolonisierung Anfang des 20. Jahrhunderts Bali als TouristInnen-Ziel bekannt wurde. (vgl. Yamashita 2003: 8, Pratt 1992: 6)

6.3. Tourismus als Ritual und Pilgerreise

Nelson Graburn geht davon aus, dass Tourismus, ähnlich wie andere Institutionen, das Leben eines Menschen verschönert und ihm einen Sinn gibt. Als Vorläufer des Tourismus, wie wir ihn heute kennen, gelten für ihn StudentInnen-Reisen im Mittelalter, die Kreuzzüge oder die Pilgerfahrten der EuropäerInnen und AsiatInnen. Das Reisen steht, wie schon zuvor erwähnt, im Kontrast zur Arbeitszeit und kann als Freizeit verstanden werden. Ein interessanter Punkt, den Graburn anspricht, ist die Tatsache, dass das Reisen die Konsequenz von Urlaub ist, und dadurch Menschen, die in ihrer Freizeit nicht reisen, oftmals als benachteiligt angesehen werden. Aufgrund dessen kann die Zeit, in der Menschen von ihrer Arbeit freigestellt sind, auf Reisen gehen und erholt wieder zurückkommen, als Ritual beschrieben werden, bei dem man als „neuer Mensch“ wieder in die Arbeitswelt einsteigt. Denn wie beispielsweise Edmund Leach der Meinung ist, bewirkt ein Ritual das Verlassen der normalen/profanen Zeit, das Einschreiten in eine abnormale/sakrale Zeit und das Wiederkehren in die normale Zeit. Darauf aufbauend spricht Nelson Graburn, wenn es um Tourismus geht von einer „sacred journey“, bei der der Anfang einer Reise als Trennung zu verstehen ist, und währenddessen die Zeit als

„anders als normal“ wahrgenommen wird und begrenzt ist. Hier lässt sich erkennen, dass der Tourismus die Struktur und die Funktion des Rituals annimmt, da eine Begrenzung der Zeit vorliegt und die reisende Person wie bei einem Übergangsritual eine Veränderung der Umstände, aber auch sich selber vorweisen kann. Demnach wird die Veränderung eines Selbst als Ergebnis einer erfolgreichen Reise bezeichnet, bei der ein neues Leben entsteht. Tourismus wird in diesem Zusammenhang auch als Gegenstück zu Feiern wie beispielsweise Weihnachten für säkulare Gesellschaften gesehen. Das Zuhause-Sein (die Arbeit) wird hierbei als norma/profan und das Nicht-Zuhause-Sein (Reisen) als abnormal/sakral verstanden. In diesem Zusammenhang versteht Graburn jede Periode des Lebens, ob profan oder sakral, als eigenes kleines Leben mit einem Beginn, einer Mitte und einem Ende, wobei sowohl der Beginn, als auch das Ende jeweils durch verschiedene Rituale geprägt sind. (vgl. Yamashita 2003: 17f., Graburn 1989: 22-26)

„Our two lives, the sacred/nonordinary/touristic and the profane/workaday/stay-at-home, customarily alternate for ordinary people and are marked by rituals or ceremonies, as should the beginning and end of lives.“ (Graburn 1989: 26)

Das Reisen verursacht verschiedene Gefühle in einem Menschen, kann daher als sakral bezeichnet werden und erfüllt unterschiedliche kulturell spezifische Werte. Hierbei können die verschiedenen Pilgerfahrten genannt werden, die Menschen schon seit Jahrhunderten auf sich nehmen, um sich spirituell „weiterzuentwickeln“. Die Gründe warum Menschen reisen, haben sich im Laufe der Jahrhunderte geändert, blieben allerdings kulturell bestimmt. Die Pilgerfahrten erhöhten meist das Prestige eines Menschen und führten oftmals zu einem höheren Stellenwert innerhalb der Gemeinschaft. Der heutige Tourismus beschreibt Werte, wie Gesundheit, sozialen Status und vielseitige Erfahrungen, die wir (die „westliche Welt“) als erstrebenswert ansehen. (vgl. Graburn 1989: 28)

Eine Pilgerreise, wie beispielsweise der Haddsch (siehe weiter unten), ist laut Bowie (2006) „not an epiphenomen of modern life. It has the power to move vast numbers of people across the world, to transform the economies of countries and regions, and to disseminate political as well as religious messages.“ (Bowie 2006: 238)

Wie schon zuvor erwähnt, kann die Pilgerfahrt eine Form des Tourismus darstellen. In diesem Zusammenhang lässt sich das Beispiel des Haddsch, der Pilgerreise der MuslimInnen nach Mekka, aufzeigen, an der jährlich etwa zwei Millionen Menschen teilnehmen. Wie Professor Akhmad Saufi von der Universität Mataram mir berichtete, handelt es sich bei dieser Pilgerreise um zwei heilige Orte, die von MuslimInnen besucht werden. Einerseits Medina und auf der anderen Seite Mekka, welches das Zentrum und das Symbol des Islams darstellt. In

Mekka befindet sich das Kaaba Haus, dessen Fundament nach der Geschichte des muslimischen Glaubens von Adam, dem ersten Menschen, der von Gott auf die Erde geschickt wurde, in Mekka gefunden und rekonstruiert wurde. Die Kaaba wurde, so steht es laut Akhmad Saufi im Koran, anschließend zur Zeit Abrahams, von dessen Sohn Ishmael erneut wieder aufgebaut. Von essentieller Bedeutung ist auch, dass der Prophet Muhammad dort geboren wurde. Seit Adam und vor allem seit Abraham wurde die Kaaba als Ort zur Verehrung Gottes und als Zentrum der Menschheit betrachtet. Diese Lehren, wie auch die Lehre, dass jeder/jede Muslime/Muslimin, der/die körperlich und finanziell in der Lage dazu ist, verpflichtet ist, diese Pilgerreise zu machen, wurden vom Propheten weitergegeben. Obwohl das Ritual in Mekka fünf Tage andauert, dehnt sich die Pilgerfahrt für indonesische MuslimInnen meist über 45 Tage aus, da sie auch Medina, den Ort an dem der Prophet starb und begraben wurde, besuchen. Aufgrund des Drucks seiner AnhängerInnen und durch den Befehl Gottes musste der Prophet von Mekka nach Medina ziehen, wodurch sich der Islam von Medina aus entwickelte. „So we visit Medina and then we went to Mecca, for this procession that is Hajj. That costs you money, but that is the teaching, that directly commit every single Muslim to travel.“ (Interview Akhmad Saufi Teil 2: 9:00)

Diese Verbindung von Religion und Tourismus kann auch bei der außerhalb dieser Periode des Haddsch und nicht verpflichtenden Umra gesehen werden. Die Umra stellt eine kürzere Pilgerreise beziehungsweise eine spirituelle Reise dar, die etwa zehn Tage dauert, das ganze Jahr über absolviert werden kann und zu spirituellen Zwecken dient. Interessant ist auch, so erklärte es Professor Akhmad Saufi, dass sich im Koran viele Kapitel finden lassen, in denen jeder/jedem Muslim/in dazu aufgefordert wird auf der Erde zu reisen. (vgl. Interview Akhmad Saufi Teil 2: 09:40)

Interessant ist, dass obwohl sich Emile Durkheim nicht explizit mit Pilgerreisen beschäftigt, er religiöse Feste oder Zeremonien als Erneuerung der sozialen Aspekte einer Gesellschaft und als Bildung einer Einheit versteht. Demnach verschmelzen für Durkheim während einer Pilgerfahrt verschiedene Gemeinschaften, wie auch unterschiedliche soziale Schichten zu einem kollektiven Ganzen zusammen. Der Haddsch kann als Beispiel hierfür dienen, da sich die verschiedenen TeilnehmerInnen aus unterschiedlichen Ländern an wenigen Tagen von einem individuellen, an einen bestimmten Ort fixierten Menschen, loslösen und sich zu einer vielfältigen Gemeinschaft zugehörig fühlen. Auch Victor Turner beschäftigte sich, wie Bowie (2006) erwähnt, innerhalb seiner Ritualforschung mit Pilgerreisen, beschreibt diese als einen sozialen Prozess und verknüpft Pilgerfahrten mit der liminalen, unstrukturierten Phase (siehe auch Kapitel 4.2.) eines Rituals. Hierbei befinden sich die TeilnehmerInnen nicht mehr in ihrer gewohnten Umgebung, sondern kommen wegen eines gemeinsamen Zieles und einer

Aufgabe mit anderen Individuen zusammen. Laut Turner besteht diese Phase aus verschiedenen Formen der sozialen Hierarchie, wie auch aus Normen, die nicht denen aus dem „normalen Leben“ gleichen. (vgl. Bowie 2006: 239f.)

In diesem Kapitel beschäftige ich mich hauptsächlich mit der Pilgerreise zu einer heiligen Stätte beziehungsweise zu einem heiligen Ort, allerdings lassen sich laut Bowie insgesamt fünf Formen von Pilgerfahrten unterscheiden. Zu diesen Formen zählt die Pilgerreise zu einem heiligen Ort, die Pilgerfahrt zu einer heiligen Person, die Pilgerreise im Zusammenhang mit einem heiligen Objekt, die Pilgerfahrt als heilige Schrift und die allegorische Pilgerreise („All of life and its struggles can be regarded as a journey towards perfection with heaven the goal.“). (vgl. ebd. 2006: 246, ebd. 2006: 249)

6.4. Einfluss des Tourismus auf das Zielland – Ethnicity Inc.

In diesem Kapitel werden die Einflussfaktoren durch den vorherrschenden Tourismus auf das Zielland, im Speziellen wird hier auf das Beispiel Bali eingegangen, erläutert. Des Weiteren wird der Begriff „Ethnicity Inc.“ behandelt und hierbei ein Hauptaugenmerk auf die Theorien der beiden AutorInnen John und Jean Comaroff gelegt. Laut Picard gibt es zwei Gruppen von akademischer Literatur, die auf der einen Seite Tourismus als positiv für den Erhalt des kulturellen Erbes und auf der anderen Seite die Personen, die den Tourismus als zerstörerisch gegenüber der balinesischen Kultur sehen, indem diese als Handelsware genutzt wird. In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwischen kulturellen und ökonomischen Werten und beschreibt hierbei den Tourismus als ökonomisch und die Gesellschaft als kulturell, wobei TouristInnen Geld an die zu bereisende Gesellschaft zahlen, um im Austausch die Kultur zu „nutzen“. (vgl. Picard 1995: 45f.)

Hier können auch John und Jean Comaroff genannt werden, die den kulturellen Tourismus als universelles Mittel für diejenigen sehen, die keine Arbeit beziehungsweise wenig Chancen am Arbeitsmarkt aufweisen können. Ein Beispiel hierfür sind die TouristInnenführer im Dorf Sade auf Lombok (siehe auch Kapitel 6.9.3.), die ihre traditionelle Lebensweise, wie auch ihre religiöse Besonderheit als TouristInnen-Attraktion für BesucherInnen anbieten. Diesen Verkauf von Kultur wie es vor allem auf Bali, aber teilweise auch auf Lombok zu beobachten ist, kann laut Comaroff/Comaroff (2009) als globales Phänomen verstanden werden, bei dem beispielsweise indigene BewohnerInnen ihre Erfahrungen, Traditionen und Kenntnisse bewusst materialisieren. Materielle Güter galten lange Zeit, aufgrund der Möglichkeiten des Austausches und des Konsums, als zugänglicher im Gegensatz zu immateriellen Gütern, wie kulturelles und traditionelles Wissen. Das kulturelle Erbe kann allerdings laut Comaroff/Comaroff für zahlreiche Gemeinschaften eine essentielle Ressource darstellen und als Ware verwendet werden. In ihrem Text „Ethnicity, Inc.“ gehen John und Jean Comaroff

davon aus, dass viele ethnische Gruppen ihren Lebensunterhalt, wie auch ihre Zukunft durch die Vermarktung ihrer kulturellen Besonderheiten sichern können. Wie zuvor erwähnt wird demnach ihre Kultur in Zusammenarbeit mit TouristInnen zu einer Einkommensquelle. Bei dieser Kommerzialisierung wird sowohl die Identität miteinbezogen, als auch die Vermarktung der Kultur angestrebt. Kultur kann demnach in Zusammenarbeit mit Tourismus, wie in Kapitel 6.8.4. noch genauer erläutert wird, als Kapital verstanden werden. Ethnicity Inc. kann laut Comaroff/Comaroff fast überall auftauchen, da versucht wird, Unterschiede zu überwinden und die Andersartigkeit als fassbar und nahbar erscheinen zu lassen. (vgl. Comaroff/Comaroff 2009: 3, 9, 11, 21, 139, 148)

Ein Beispiel, das Zips und Zips-Mairitsch (2019) in diesem Zusammenhang aufzeigen, sind indigene Kulturen im Süden Afrikas, wie beispielsweise die San-Gemeinden, die sich ihren Lebensunterhalt durch ihre Leistungen im Zusammenhang mit Öko- und Ethnotourismus sichern, indem sie Aufführungen und indigenes Wissen an TouristInnen verkaufen. „These cultural and at the same time creative, artistic expressions, therefore, became a pivotal resource for the San in re-shaping the relationship with their environment.“ (Zips/Zips-Mairitsch 2019b: 45)

Obwohl sich die beiden AutorInnen mit afrikanischen Gemeinden auseinandersetzen, wie beispielsweise wenn die „Wildnis“ als Ware genutzt wird ohne die indigene Bevölkerung miteinzubeziehen, lassen sich Parallelen im Bezug auf die Vermarktung der balinesischen Kultur, wie auch die Auswirkungen auf die Landschaft der Inseln Bali und Lombok, erkennen. Sie gehen davon aus, dass durch die immer größer werdende Anzahl der TouristInnen die Vermarktung von kulturellen Aspekten der lokalen Bevölkerung ansteigt, da BesucherInnen an der indigenen Kultur interessiert sind. Der Begriff „Ethnicity Inc.“, wie Comaroff/Comaroff (2009) ihn verwenden, soll hierbei auf die problematischen Folgen aufmerksam machen, die durch den Verkauf beziehungsweise die Vermarktung der indigenen Kultur entstehen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig die Frage zu klären, mit welchen Strategien oder Konzepten diese Vermarktung der eigenen „traditionellen Kultur“ verwendet wird und welche AkteurInnen hierbei von Bedeutung sind. Es sollte sich bei diesem Prozess um eine Bottom-up-Interaktion handeln, bei der Führungspositionen, Partizipation und Einkommensverteilung von kommunalen kulturellen Unternehmen („ethno-prises“) neu verhandelt werden. Sowohl wirtschaftliche, kulturelle oder soziale Chancen, aber auch Risiken können hierbei entstehen, deren Konsequenzen, so Zips und Zips-Mairitsch, nicht vernachlässigt werden dürfen. Unternehmen, die die lokale, indigene Kultur als Kapital verwenden, beziehen auch die Natur und Landschaft in dieses Kapital mit ein. Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass es bei der Vermarktung einer Kultur zu einem wechselseitigen Austausch von kulturellem und

ökonomischem Kapital kommt. Dieses Thema wird in Kapitel 6.8.4. noch ausführlicher behandelt. (vgl. Zips/Zips-Mairitsch 2019a: 2, 9, 2019b: 45ff., Comaroff/Comaroff 2009: 65-85)

Die Anzahl der Reisenden (Alleinreisende oder Gruppenreisen, „Massentourismus“), das Tourismusobjekt (Kultur- oder Ethnotourismus), die Form des Tourismus (Luxus- oder Rucksacktourismus) und die Länge des Aufenthaltes sind des Weiteren von großer Bedeutung für die Auswirkungen auf das Land. Hierbei ist es laut Yamashita wichtig, den Tourismus nicht als „böse Entwicklung, die das Land, die Kultur, die Religion etc. zerstört“ zu sehen, sondern auch die Auswirkungen auf den Tourismus in Folge von Gestaltung und Veränderung durch Initiativen des bereisten Landes zu betrachten. Denn jeder Staat entscheidet über Visavorschriften oder Investitions-begünstigungen für die touristische Infrastruktur. Auch wichtig sind die Faktoren, die von beiden Seiten, also der reisenden Personen und der bereisten Bevölkerung, beeinflusst werden, denn wenn unterschiedliche Kulturen und Religionen, deren Werte und Normen, aufeinandertreffen, kann dies zu Veränderungen führen, allerdings auch auf beiden Seiten. Hierbei kann davon ausgegangen werden, dass die Aufgeschlossenheit beider Seiten für die gegenseitigen Werte, den Einfluss durch diese touristische Begegnung erhöht. Wie auch schon zuvor in dieser Arbeit erwähnt, gibt es Einflüsse auf den Tourismus wie beispielsweise Naturkatastrophen, die Geschäftspolitik, aber auch politische Veränderungen, wie es in Kapitel 3.1. beschrieben wurde. Aber nicht nur die politische Situation im Zielland kann sich negativ auf den Tourismus auswirken, sondern auch die Politik im Heimatland der Reisenden wirkt sich auf das Reiseverhalten aus. Am meisten wirkt sich der Tourismus auf die Ökonomie eines Landes aus, als Einkommensquelle für den Staat, aber auch für die BewohnerInnen und dies wirkt sich wiederum auf den Arbeitsmarkt aus. Aber auch die Ökologie des bereisten Landes hat durch den Tourismus mit Folgen zu kämpfen. Denn durch die veränderte Infrastruktur wie Hotels, Flughäfen, Restaurants etc. werden die natürlichen Ressourcen überbelastet und die Landschaft in Mitleidenschaft gezogen. Aber der Tourismus bringt nicht nur negative Einflüsse auf die Ökologie mit sich, denn beispielsweise ist er dazu in der Lage das Umweltbewusstsein der BewohnerInnen, aber auch der Reisenden zu steigern. Für diese Arbeit sind aber vor allem die sozio-kulturellen Auswirkungen von großer Bedeutung, denn wie es Yamashita ausdrückt, kann Tourismus an der „Produktion von Kultur“ beteiligt sein. (vgl. Thiard-Laforet 2014: 163f., Baumhackl et al. 2006: 14, Aschauer 2008: 49, Yamashita 2003: 4)

An diese Stelle möchte ich mich mit dem Einfluss des Tourismus auf die Religion Balis, dem Hinduismus, auseinandersetzen. Durch die Entwicklung des Tourismus als Haupteinnahmequelle Indonesiens und Balis, kam und kommt eine immer größer werdende Anzahl an TouristInnen auf die Insel, aber auch immer mehr BewohnerInnen verlassen die Insel, ob

kurzfristig, um selbst zu reisen, oder langfristig, um andernorts eine bessere Chance auf dem Arbeitsmarkt zu haben. Aufgrund dessen kann der hinduistische Glaube, laut Yamashita, nicht mehr die gleiche Rolle spielen, wie zuvor. Allerdings sollten hierbei die Veränderungen als Verschiebung von einer kommunalen Religion zu einem Individualismus der religiösen Lehre verstanden werden. Es handelt sich hierbei also um „a new religious consciousness based on the individualistic belief that go together with economic development and urbanization.“ (Yamashita 2003: 68)

Abgesehen davon muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass es keineswegs den Anschein macht, als würden die Hindu-BalinesInnen ihre rituelle Praxis, sei es das Beten oder das Abhalten von religiösen Zeremonien, verlieren. Eher das Gegenteil ist der Fall, denn seitdem der Tourismus auf Bali immer größere Dimensionen annimmt, blüht auch die Spiritualität der BewohnerInnen auf. Aufgrund dessen sollte laut Boon die Rationalisierung der hinduistischen Religion auf Bali und die Stärkung der rituellen Praxis nicht als gegensätzlich verstanden werden, sondern als miteinander existent. (vgl. Boon 1979: 288f, Yamashita 2003: 67f.)

Auch die Anthropologin Teigo Yoshida, die Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts und zwanzig Jahre später auf Bali forschte, sah trotz der großen Anzahl an TouristInnen, die täglich nach Bali reisen, keine oder nur wenige Veränderungen in den rituellen Praxen der Hindu-BalinesInnen. Und auch sie erwähnt, dass die balinesische Kultur durch den Tourismus gestärkt und aufrechterhalten wird. (vgl. Yoshida 1994: 157)

Wall, der die Einflüsse des Tourismus in acht verschiedenen balinesischen Dörfern untersucht, die wenig touristische Infrastruktur aufweisen, stellt fest, dass die BewohnerInnen skeptischer gegenüber TouristInnen oder dem Tourismus im allgemeinen gegenüber stehen, wenn sie TouristInnen gewohnt sind, da sie auch mit den negativen Auswirkungen konfrontiert werden. Der Großteil seiner Befragten gibt trotzdem Auskunft darüber, dass sie sich für ihre Kinder einen Beruf im Tourismus Sektor wünschen (Ausnahme: Temukus, siehe Zitat) und im Allgemeinen sei die Haltung gegenüber TouristInnen und Tourismus positiv. „(...) familiarity with tourism, as indicated by distance from resorts, promotes awareness of and positive attitudes towards employment related to tourism, at least among children, but a more cautious attitude on the part of their parents.“ (Wall 1996: 132)

Während meiner Feldforschung auf Bali, im Speziellen in Ubud, welcher einen der touristischsten Orte der Insel darstellt, konnte ich feststellen, dass obwohl die Straßen von zahlreichen TouristInnen, Restaurants, Hotels, Tourguides etc. gekennzeichnet sind, täglich verschiedene religiöse Zeremonien oder Tempelfeste abgehalten werden. Allein die überall

am Straßenrand oder in Hauseingängen platzierten Opfertöpfen (siehe Kapitel 5.1.2.) zeigen deutlich, dass der Hinduismus und mit ihm die einhergehenden Rituale bei den BewohnerInnen Balis stark verankert sind und sich trotz des jahrelangen Einflusses durch den Tourismus an der Kernsubstanz wenig geändert hat. Kurz gesagt „visible changes are superficial and the essence remains the same“. (Yamashita 2003: 70)

6.5. Beziehung Tourismus und Kultur – contact zone

Da ich mich im vorherigen Kapitel ausgiebig mit den Auswirkungen und den Einflüssen durch den Tourismus auseinandergesetzt habe, möchte ich mich nun auf die Beziehung zwischen den TouristInnen und den BewohnerInnen des bereisten Landes fokussieren. Tourismus bedeutet oftmals, dass TouristInnen-Attraktionen speziell für UrlauberInnen inszeniert werden und dadurch eine Art touristische Kultur entwickelt wird (siehe auch Kapitel 6.8.3.). In diesem Zusammenhang ist auch die Werbung, beziehungsweise das ins rechte Bild Rücken eines TouristInnen-Ziels von großer Bedeutung, denn nicht selten liest man, beispielsweise in Reiseführern oder auf Internetseiten von der Insel Bali als Paradies oder sieht traumhafte Fotos von Stränden, Reisterrassen oder balinesischen TänzerInnen. Vor allem die Beschreibung Balis als „the last paradise“, welche schon in den 1920er Jahren verwendet wurde, zeigt wie wichtig die Verbreitung solcher positiven Äußerungen über das Reiseziel für eben dieses sein kann. Wie schon in Kapitel 6.5. erwähnt ist die Beziehung zwischen „hosts and guests“ in einer „contact zone“ von essentieller Bedeutung, um die Auswirkungen des Tourismus auf das Reiseland zu verstehen. Am Beispiel Bali lässt sich erkennen, dass TouristInnen eine „authentische traditionelle Kultur“ erwarten und die BewohnerInnen Balis sich bewusst sind, dass der Tourismus einen hohen Stellenwert bei der Entwicklung der balinesischen und sogar der indonesischen Wirtschaft hat. Demnach kann die balinesische Kultur und die Entwicklung des Tourismus in Bali nicht voneinander getrennt verstanden werden, sondern als ineinander greifendes Phänomen. Ein Beispiel hierfür, wie McKean schreibt, waren die Zeiten zwischen 1960 und 1970 als die sogenannten Hippies Bali als ideales Reiseziel ansahen. Sie waren der Meinung, dass die balinesischen Tänze und Zeremonien nur als religiöse oder ästhetische Aufführungen für die BalinesInnen selbst galten und nicht von ökonomischer Wichtigkeit für die BewohnerInnen waren. Aufgrund dessen waren die TouristInnen nicht bereit für diese Darbietungen Geld zu bezahlen, was ihnen wiederum einen schlechten Ruf bei den BalinesInnen einbrachte. Dies führte dazu, dass TouristInnen sich nicht in die soziale Welt der BewohnerInnen Balis begaben und dadurch die Interaktion zwischen beiden Gruppen sehr gering war. Auf der einen Seite spricht Yamashita davon, dass der Großteil der BalinesInnen den TouristInnen wenig Aufmerksamkeit schenkt und sie allerdings auf der anderen Seite bei Zeremonien oder Tempelfestivitäten nicht ausschließt, wenn sie sich an die Vorschriften wie beispielsweise dem Tragen angemessener Kleidung halten. Auch ist er der Meinung, dass obwohl die balinesische Kultur für den

Tourismus von so großer Bedeutung ist, sich aufgrund dieser Beziehung zwischen Kultur und Tourismus trotzdem nichts an der balinesischen Tradition geändert hat. In diesem Zusammenhang entstehen demnach die Beziehungen zwischen den EinwohnerInnen Balis und den TouristInnen nicht spontan, sondern werden indirekt von der Tourismusindustrie eingerichtet. (vgl. McKean 1973: 235ff., Yamashita 2003: 72ff.)

Wie schon zuvor erwähnt wird eine „authentische traditionelle Kultur“ im Reiseland von TouristInnen erwartet und nicht selten kommt es vor, dass diese Authentizität von außen inszeniert wird, was man unter dem Begriff „touristische Kultur“ zusammenfassen kann. In diesem Zusammenhang lassen sich einige Beispiele finden, die die Insel Bali betreffen. Eines davon wären die Unterkünfte, die sich von Ort zu Ort unterscheiden. Im Süden wie Sanur oder Kuta gibt es einige Luxushotels, die mit balinesischen Elementen errichtet wurden, um das Paradies Bali zu repräsentieren und den Hotelgästen ein balinesisches Ambiente zu bieten. Diese Behausungen zeigen allerdings kein authentisches und echtes Bild der balinesischen Kultur, sondern sind speziell für TouristInnen arrangiert und können als „showroom Bali“ verstanden werden. Im Gegensatz zu diesen inszenierten balinesischen Hotels stehen die sogenannten „homestays“, die nicht direkt in TouristInnen-Zentren gebaut werden, sondern im Hinterland zu finden sind. In Ubud beispielsweise gibt es zahlreiche von solchen Homestays, die sich teilweise innerhalb von Tempelanlagen befinden, die von den BesitzerInnen an die TouristInnen vermietet werden. Nur das Haupthaus (gudong) wird hierbei den Reisenden nicht zugänglich gemacht. Während ihres Aufenthaltes erleben die TouristInnen eine familiäre Umgebung und können dadurch das „echte Bali“ kennen lernen. (vgl. Yamashita 2003: 74-77)

Obwohl Tourismus, wie wir ihn kennen, ein modernes Phänomen darstellt, vor allem der sogenannte Massentourismus, stehen hierbei Modernität und Tradition, oder auch das Globale und Lokale, laut Yamashita (2003), nicht im Gegensatz zueinander. Globalisierung und dadurch die Möglichkeit sich grenzüberschreitend zu bewegen, führt dazu, dass Kulturen dynamische Aspekte annehmen und dass der Tourismus in der heutigen Zeit mit der Kulturproduktion verankert ist. Denn Tourismus ist auf der einen Seite mit der Migration (global) und auf der anderen Seite auch mit der (lokalen) Kultur verknüpft. Hierbei ist die Unterscheidung zwischen global und lokal beziehungsweise die Verbindung beider Aspekte von essentieller Bedeutung, denn diese Begriffe sind nicht als gegensätzlich zu verstehen, sondern stellen zwei Aspekte eines Prozesses dar, „two constitutive trends of global reality.“ (Friedman 1990: 311)

Globalisierung entsteht nicht durch den Versuch Unterschiede auszugleichen, sondern durch das Zulassen von Unterschieden und bewirkt, dass diese Verschiedenheit bewusster

wahrgenommen wird. Der Tourismus kann hierbei als Hilfsmittel betrachtet werden, „Glokalisierung“ und Verschiedenheit durch die Globalisierung zu erkennen, wodurch eine regionale Kultur zerschlagen, aber durch den Tourismus auch wieder hergestellt werden kann. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die „contact zone“ zwischen der globalen und der lokalen Welt, die sich aufgrund des Tourismus und der regionalen Kultur, die durch die Erforschung der globalen und lokalen Systeme entsteht, entwickelt. (vgl. Yamashita 2003: 148f.)

In dieser Arbeit wurden schon zahlreiche Auswirkungen des Tourismus auf die BewohnerInnen und auf das Zielland dargelegt, jedoch kann die Tourismusedwicklung nicht als einzige Ursache für soziale, kulturelle und landwirtschaftliche Veränderungen eines Landes herhalten. Denn dadurch würde eine traditionelle Kultur als, vor dem „Auftauchen des Tourismus“, unveränderliches Ideal verstanden werden, obwohl eine Tradition ein neuerliches Phänomen darstellt. „A theoretical model of traditional culture changing under the influence of modern civilization cannot explain the dynamism of culture.“ (Yamashita 2003: 150)

6.6. Die Frage nach der Authentizität

Da im Kapitel 6.5. die Begriffe „authentische traditionelle Kultur“ und „touristische Kultur“ verwendet wurden, möchte ich nunmehr auf die Fragen eingehen, was Authentizität ist und inwiefern eine authentische Kultur für TouristInnen gewahrt werden kann. Wichtig ist es hierbei zu erwähnen, dass das Thema der Authentizität vorsichtig und nicht wertend behandelt werden muss. In diesem Zusammenhang geht es häufig um die Fragen, was die Wahrheit und was richtig ist. Objekte werden als „authentisch“ betrachtet, wenn sie nicht durch äußere Faktoren beeinflusst und verändert werden oder wenn die traditionelle Produktion und der Verbrauch aufgrund von Materialien und Techniken nachvollziehbar sind. Des Weiteren spricht Cohen von Authentizität, wenn „traditionelle“ KünstlerInnen ihre Objekte nicht als Handelsware für die globale Welt herstellen, da vor allem die Vermarktung, wie auch der Einfluss der „westlichen Welt“ als negativ für eine „authentische traditionelle Kultur“ betrachtet werden. Hierbei ist interessant, dass TouristInnen der „westlichen Welt“ Authentizität während ihrer Reise, beispielsweise nach Bali oder Lombok, erwarten, trotz der Auswirkungen, die sich durch die hohe Anzahl an Reisenden (siehe auch Kapitel 6.4., 6.8.3.) ergeben. Auch einige meiner InterviewpartnerInnen sprechen von der Wichtigkeit einer authentischen Kultur, wie beispielsweise Sanna und Eline, die diese Authentizität während ihres Aufenthaltes auf der Insel Bali vermissten, wenn beispielsweise religiöse Stätten als TouristInnen-Attraktionen verwendet werden. Für Cohen ist es in diesem Zusammenhang wichtig zu erwähnen, dass TouristInnen Attraktionen oder Objekte als authentisch betrachten, wenn sie ihren eigenen Charakteristiken von Authentizität erfüllen. (vgl. Cohen 1988: 375, 378, Fillitz/Saris 2013: 10-13, Interview Sanna und Eline: 20:38)

Salome Ritterband fasst in ihrem Text „Cultural performance – performed culture?“ den Begriff Authentizität als soziales, subjektives und dynamisches Konstrukt zusammen, bei dessen Diskurs die Wahrnehmung der TouristInnen und die Konstruktion durch die Tourismusbranche im Vordergrund stehen. Hierfür werden Tänze, religiöse Festivitäten oder Objekte speziell für die Befriedigung der BesucherInnen hergestellt, wie es auch auf Bali zu beobachten ist. Des Weiteren spricht sie von der Schwierigkeit sowohl den Begriff „traditionell“, als auch das Wort „authentisch“ zu definieren, da auf die jeweilige Person, die diese Bezeichnungen verwendet, eingegangen werden muss. Authentizität steht in direktem Zusammenhang mit der Geschichte des bereisten Landes, die von unterschiedlichen Tourismus-Unternehmen verwendet wird, um ihre Kultur für TouristInnen darzustellen. Hierbei wird entweder eine bestimmte Periode genutzt oder die Tradition der BewohnerInnen als dynamische Entwicklung gesehen, die sich im Laufe der Zeit durch unterschiedliche Elemente verändert hat. (vgl. Ritterband 2016: 92, 94f.)

Fillitz und Saris gehen davon aus, dass Authentizität und nicht-authentische Aspekte Teile eines Prozesses sind, die durch soziale Akteure und deren kulturelles Interesse an Bedeutung gewinnen, wodurch auch die ideologische Bedeutung ansteigt. Hinter diesem Streben nach Authentizität steckt laut Fillitz und Saris eine kollektive Arbeit, um das „Authentische“ zu erkennen und sich diesem zu bemächtigen und das „Nicht-Authentische“ abzuweisen. (vgl. Fillitz/Saris 2013: 1f.)

6.7. Tourismus in Südostasien

Bevor ich im nachfolgenden Kapitel den Tourismus auf Bali und Lombok, deren Entwicklungen und Veränderungen in den letzten Jahrzehnten, sowie Auswirkungen auf die BewohnerInnen der Inseln, als auch einige TouristInnen-Attraktionen aufzeige, möchte ich mich kurz mit der Region in der sich die beiden indonesischen Inseln befinden, nämlich Südostasien, beschäftigen. Der Begriff Südostasien hat sich aufgrund von politischen Auseinandersetzungen in den Jahren nach den zwei Weltkriegen herauskristallisiert. Davor war diese Benennung sowohl für den „Westen“, als auch für die asiatischen Länder, nicht von Bedeutung. „It is only since the second world war that the term South-east Asia has been generally accepted as a collective name for the series of peninsulas and islands which lie to the east of India and Pakistan and to the south of China. (...) this area, which today comprises Burma, Thailand, Cambodia, Laos, Vietnam, the Federation of Malaysia, Singapore, Brunei, Indonesia and the Philippines.“ (Fisher 1964: 3)

Interessant ist, dass beispielsweise Kirk (1990) oder Dixon und Smith (1997) die Ähnlichkeiten in der Kolonialzeit aufzeigen, beziehungsweise als Grund dieser Einordnung die ähnlichen Verhältnisse der Kolonisierung durch europäische Mächte sehen. Aufgrund der Entstehung

von Kerngebieten während der Kolonialzeit, wie beispielsweise in Bangkok, Jakarta, Manila und vielen mehr, und die seitdem immer noch anhaltende Konzentration der Wirtschaft in diesen Regionen, muss dies bei der Entstehung und Entwicklung der Infrastruktur in den Ländern Südostasiens berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang müssen des Weiteren auch Fragen zur Entstehung, Entwicklung, Veränderung des Tourismus und dessen Auswirkungen auf sozio-kulturelle Aspekte dahingehend beachtet werden. (vgl. Hall/Page 2000: 3-7)

Der Tourismus in der Region Südostasiens beziehungsweise dessen Vermarktung beruht auf der großen Anzahl verschiedener Ethnien, die TouristInnen, aufgrund der „differentness“ anziehen sollen. Diese Art von Tourismus, bei dem TouristInnen die „kulturelle Andersartigkeit“ erleben, kann als ethnischer oder kultureller Tourismus bezeichnet werden und führte nicht nur zum vermehrten Aufkommen des Tourismus, sondern auch zu einer Ausweitung von wirtschaftlichen Beziehungen in das gesellschaftliche Leben der BewohnerInnen der TouristInnen-Destinationen. Laut Picard und Wood (1997), die sich mit der Verbindung zwischen Tourismus und Ethnizität auseinandersetzen, ist es von großer Bedeutung, das Verhältnis zwischen Tourismus, ethnischen Gruppen und TouristInnen als eine sich ständig verändernde Situation zu erkennen. In diesem Zusammenhang stehen auch staatliche Institutionen mit ihrem großen Einfluss auf nationale und regionale Förderungen des Tourismus. (vgl. Hitchcock et al. 1993: 3; Wood 1997: 1f.)

Der Tourismus, unabhängig in welchem Land, stellt eine gewisse Dominanz dar, die sich nicht selten in der Veränderung der sozio-kulturellen Aspekte einer Gesellschaft zeigt. Hier muss jedoch angeführt werden, dass sich viele Gemeinschaften dieser Dominanz widersetzen können, und statt für den Tourismus zu arbeiten, den Tourismus für sich arbeiten zu lassen. In diesem Zusammenhang spricht Sofield von der Integration des Tourismus in den sozialen Raum einer Gesellschaft. (vgl. Sofield 2000: 50)

Wichtig ist hierbei die Verbindung zwischen dem Tourismus, der Kultur und der Ethnizität der TouristInnen-Destinationen Südostasiens. Für diese Arbeit ist das Beispiel Indonesien von großer Bedeutung. An dieser Stelle sahen sich beispielsweise die BewohnerInnen Sumatras oder Javas noch vor zwei Generationen nicht als IndonesierInnen, sondern als Javaner, Sumatra', oder sogar kleinerer Einheiten an. „The Indonesian government has attempted to use tourism to present ethnic and cultural differences in benign, non-threatening forms to prevent communalism from getting out of hand“. (Sofield 2000: 53)

Um dies zu verdeutlichen wurde in Jakarta Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts ein Park entwickelt, in dem jeder Provinz der Indonesischen Republik ein eigener Pavillion gewidmet wurde. Jedes dieser Häuser ist jeweils von einer ethnischen Gruppe geprägt, wobei die größte ethnische Minderheit Indonesiens, nämlich die ChinesInnen, in diesem Park nicht berücksichtigt wurde. (vgl. Sofield 2000: 53)

6.8. Der Tourismus auf Bali

In den folgenden Kapiteln werde ich mich mit dem Tourismus auf Bali auseinandersetzen, und hierbei ein Hauptaugenmerk auf die Entwicklung des Tourismus auf der Insel setzen. In diesem Zusammenhang werde ich mich auf die wichtigsten Aspekte und Phasen dieser historischen Veränderungen fokussieren. Des Weiteren werde ich mich mit den Auswirkungen des Tourismus, mit der Touristifizierung und dem Tourismus als Kapital beschäftigen, um anschließend die beiden Beispiele, nämlich die Dörfer Ubud und Batubulan, aufzuzeigen, welche beide für den Tourismus eine essentielle Rolle einnehmen.

„Tourism is very important for Bali. (...) now almost all regions in Bali developed tourism sights.“ (Interview I Nengah Subadra: 21:20)

Im Allgemeinen wird Bali durch seine vielen hinduistischen Tempel, Tänze, Zeremonien oder Opfergaben von TouristInnen als exotische Erfahrung wahrgenommen. Dies ist auch der Grund, warum die Anzahl an Reisenden seit den 1960er Jahren jedes Jahr wächst und warum der Tourismus vor allem für die Ökonomie Balis, aber auch ganz Indonesiens, von großer Bedeutung ist. Hierbei ist auch wichtig zu erwähnen, dass der Tourismus des weiteren Auswirkungen auf die eben genannten kulturellen Traditionen, wie Zeremonien, hat und dies dazuführte, dass die indonesische Regierung den kulturellen Tourismus („cultural tourism“) einführte, „in which the encounter between visitors and the Balinese people and their culture constitute a major part of tourism experience.“ (Wall 1996: 182)

Der Tourismus beziehungsweise die Verteilung der TouristInnen-Attraktionen ist in Bali Teil der Regierungsrichtlinien und wird „regional autonomy“ genannt. Das bedeutet, dass die Autonomie bei der jeweiligen Regentschaft der Region liegt, demnach entwickeln diese ihre eigenen Potenzen in Bereichen Kultur, Natur oder beispielsweise Performanz für TouristInnen, um wiederum für BewohnerInnen der Insel einen Arbeitsplatz zu finden. Bei der sogenannten „tourism village policy“ werden „homestays“ ausgebaut, lokales Management verwendet und die lokale Bevölkerung miteinbezogen, um den TouristInnen das lokale tägliche Leben näher bringen zu können. Dies führt auch dazu, dass die lokale Bevölkerung mehr vom Tourismus profitiert und nicht aufgrund von Investoren der ganzen Welt, die in große Hotels investieren, verdrängt wird. (vgl. Interview I Nengah Subadra 22:00-23:00)

Bali umfasst eine große Anzahl an touristischen Räumen und bietet verschiedene Unterhaltungsmöglichkeiten. Sowohl für TouristInnen, die Ruhe und Entspannung suchen, als auch Reisende, die sich sportlich betätigen wollen, oder Personen, die sich für die Kultur und die Religion der BalinesInnen interessieren, kann Bali ein abwechslungsreiches Ausflugsziel darstellen. Vor allem die Integration der religiösen Handlungen der Hindu-BalinesInnen mit dem Tourismus beziehungsweise mit den TouristInnen selbst, beispielsweise bei Festivitäten in Tempeln oder bei Feiertagen, ist charakteristisch für den Umgang der BewohnerInnen mit dem Tourismus. In diesem Zusammenhang erwähnen viele TouristInnen das Tragen eines Sarongs beim Eintritt in den Tempel und während der religiösen Zeremonien. Dies scheint für die meisten UrlauberInnen die einzige „Einschränkung“ während ihres Aufenthaltes zu sein. (vgl. Thiard-Laforet 2014: 171, Interview Laura 03:00, Interview Felix und Maria 09:00, 21:00)

Interessant ist hierbei die Auffassung von I Nengah Subadra, einem Professor für Tourismus auf Bali, der mir mitteilte, dass sich nicht alle TouristInnen im Vorhinein über das richtige Verhalten beispielsweise während eines Besuches in einem Tempel informieren. Schon öfters ist es laut I Nengah Subadra vorgekommen, dass die lokale Bevölkerung Balis respektlos behandelt oder blamiert wurde, beispielsweise durch das Sitzen auf Stellen, an die Opfergaben gelegt werden, um Götter positiv zu stimmen, das Klettern auf heilige Grabstätten in Tempeln oder sogar das Ausüben des Geschlechtsverkehrs in einem Tempel. Dies gilt als so beschmutzend, dass die Hindu-BalinesInnen mehrere Jahre brauchen, um das Gotteshaus wieder zu reinigen. I Nengah Subadra ist in diesem Zusammenhang der Meinung, dass TouristInnen hierfür keine Schuld gegeben werden kann, da sie dahingehend nicht belehrt wurden. Einige Tempel haben ein sogenanntes „temple management“, das TouristInnen vorab über das richtige Verhalten während eines Besuches unterrichtet. Allerdings sind diese „managements“ nicht in allen heiligen Stätten vertreten, wodurch weiterhin die eben genannten Probleme auftauchen. Hier sieht I Nengah Subadra den schlechten Einfluss des Tourismus auf die balinesische Kultur, wie auch in der steigenden Kriminalität oder die Veränderungen der Umwelt durch den Tourismus beziehungsweise durch die hohe Anzahl der TouristInnen in Bali. Die Landschaft Balis, vor allem im südlichen Teil wie Kuta und Sanur, wurde für die Tourismusindustrie verwendet, um sie in Hotelanlagen, Restaurants, Cafès etc. umzuwandeln. Mehrere tausend Hektar Land seien laut I Nengah Subadra für den Tourismussektor verändert worden, wodurch gefährlich in die Umwelt Balis eingegriffen wurde, denn die Anzahl der Reisfelder werde immer weniger. Ein anderer wichtiger Punkt, der während dieses Interviews angesprochen wurde, ist die hohe Zahl an Abfall, die von TouristInnen erzeugt werden und die nach Serangan, einer kleineren Insel in der Nähe von Sanur, gebracht wird. Die Umweltprobleme und die Abfallproblematik (sowohl von TouristInnen, als auch von der lokalen

Bevölkerung verursacht) stellen momentan die größte Herausforderung für die balinesische Regierung dar. (vgl. Interview I Nengah Subadra 24:00-28:00)

Zu den Auswirkungen, sowohl den positiven als auch den negativen, werde ich im Kapitel 6.8.3. noch genauer berichten.

Eline und Sanna, zwei TouristInnen aus Holland, die einige Wochen auf mehreren indonesischen Inseln verbrachten, erzählten mir von ihrer Auffassung, dass die balinesische Bevölkerung aus etwas Schönerem und Religiöserem, einem Ort der Verehrung Gottes eine TouristInnen-Falle macht, die auch von den BewohnerInnen Balis selbst nicht mehr als erfreulich angesehen werden kann. (vgl. Interview Eline 20:30)

„But there were some areas closed of, and they were doing offerings, but you don't know if that's for show or not. Because tourism is such a big, a big job area, it feels like so many things (...) they will just do whatever you want to do, and if they experience that „Oh they like cultural stuff, we will just make something up, or we just (...) think of something that we used to do, and we do it again, or whatever.“ (Interview Sanna 21:00-21:41)

Diese Aussagen von Eline und Sanna lassen vermuten, dass obwohl die Kultur und die Religion der BalinesInnen, die Tempeln, heiligen Stätten und alles was dazugehört als etwas Schönes angesehen werden, allerdings die Authentizität in manchen Fällen, aufgrund der extra für TouristInnen veranstalteten Performanzen oder ähnlichem, ein Stück weit verloren geht. Die verschiedenen TouristInnen-Attraktionen auf Bali und auf Lombok werden in Kapitel 6.8.5., 6.8.6., 6.9.3. und 6.9.4. explizit angesprochen.

Im Folgenden werde ich mich mit der Entwicklung des Tourismus auf Bali auseinandersetzen, um ein besseres Verständnis für die Wichtigkeit der Tourismus Industrie für Indonesien, aber im Speziellen auch für Bali, zu ermöglichen.

6.8.1. Entwicklung des Tourismus auf Bali bis 1990

Der Tourismus auf Bali ist im Gegensatz zum sogenannten Massentourismus kein neues Phänomen, sondern kann schon in den Jahrzehnten vor der Kolonialherrschaft verzeichnet werden. In der kolonialen Zeit, als die heutige Republik Indonesien noch „Dutch East Indies“ hieß, kamen, aufgrund von vermehrter Sicherheit und Möglichkeiten der Kommunikation, immer mehr Reisende nach Bali. Schon damals, also in den Jahren zwischen 1847 und 1908, galt der Tourismus als lukrative Geschäftsidee, da wenig Land für koloniale Plantagen und dadurch geringe Exportmöglichkeiten vorhanden waren. In diesen Anfangszeiten des Tourismus in Bali bewohnten die ersten Reisenden Häuser, die für die koloniale Gesellschaft erbaut wurden. Als sich in den südasiatischen Ländern der Tourismus ausbreitete, blühte sowohl die koloniale Gesellschaft als auch die indigene Bevölkerung dieser Länder auf. In den

1920er und 1930er Jahren wurde der Tourismus laut Picard vor allem durch die Kolonialmacht der Niederlande eingeführt und kontrolliert, so wie auch durch ausländische Firmen. In Bali beispielsweise förderten die Amerikaner den Tourismus an den Stränden, in dem sie das Surfen von Hawaii nach Bali brachten. Während des Zweiten Weltkriegs, als Japan sich verschiedener Kolonien bemächtigte, und auch noch in den Anfangszeiten, nachdem die Länder ihre Unabhängigkeit erhielten, hielt sich die Anzahl der Reisenden sehr gering. Im Jahre 1942 landeten die japanischen Truppen auf Bali, genauer gesagt im Süden der Insel, in Sanur. Nicht der gesamte Tourismus war dadurch betroffen, denn vor allem japanische Offiziere bewunderten die Insel und waren davon überzeugt, dass Bali für den Tourismus berufen war. In Indonesien, im Besonderen auf Bali, schreckte der erste Präsident der Republik Indonesiens, von 1945 bis 1967, Sukarno, mögliche TouristInnen ab. Erst nachdem der neue Präsident Indonesiens, Suharto, der zwischen 1967 und 1998 regierte, das „New Order“ Regime einleitete, kamen allmählich BesucherInnen nach Bali zurück. Vor allem aufgrund der Eröffnung des Internationalen Flughafens in Denpasar im Jahre 1969 stieg die Anzahl der Reisenden in Bali. (vgl. Picard 1993:75, Picard 1995: 49, Picard 1996: 39f., Hitchcock 2000: 206 f., Koke 1987)

„(...) from culture developed to nature based tourism, and even now there are so many human made tourism attractions now in almost every regions of the island, so they prepared for human made tourism or human made based tourist attractions. (Interview I Nengah Subadra 03:20)
Essentiell für die Entwicklung des Tourismus auf Bali waren die verschiedenen Pläne, wie beispielsweise der „Master Plan“, welche Ende der 60er bis Mitte der 80er Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt wurden und vor allem den südlichen Teil Balis betrafen. In diesem Zusammenhang wollte die Regierung vor allem die katastrophale ökonomische Situation Indonesiens, die durch die Zeit der Regierung Sukarnos entstanden war, ausgleichen und dadurch die Infrastruktur im Land ausbauen. (vgl. Yamashita 2003: 52f.)

Der erste Plan, welcher zwischen 1969 und 1974 zu tragen kam, „affirmed the importance of international tourism as a factor of economic development for Indonesia, and laid the foundations of a tourism policy.“ (Picard 1996: 43)

Die Ziele dieses Plans beziehungsweise der Tourismuspolitik waren sowohl die Steigerung der Einnahmen und die Erhöhung des Einkommens der BewohnerInnen, die Förderung und das Zunutzenmachen der kulturellen und ökologischen Ressourcen, als auch die Stärkung der nationalen und internationalen Solidarität. Hierbei darf allerdings nicht vergessen werden, dass auch die „New Order“-Regierung nicht ohne Gewalt an die Macht kam, daher Parallelen zur Zeit der Kolonisierung aufweist und auch in diesem Fall den Tourismus „nutzte“, um das Trauma, welches die BewohnerInnen erleiden mussten, zu kompensieren. Auch wichtig zu

erwähnen ist hierbei, dass ein Bild der Harmonie und politischen Ordnung nach außen getragen wurde, um den internationalen Tourismus anzukurbeln und dadurch wiederum das Bild Indonesiens in ein positives Licht zu rücken. Daraus ergaben sich in Folge Machtkämpfe zwischen verschiedenen Interessen- und ethnischen Gruppen und verstärkten den Partikularismus der balinesischen Bevölkerung. Trotz einiger Schwierigkeiten, so Picard, war die indonesische Regierung sich sicher, dass das Bild Indonesiens als „Paradies“ dazu verwendet werden kann, die Insel als „show window“ zu vermarkten. Somit stand der Ausbau des internationalen Tourismus an erster Stelle, denn er brachte die Aussicht auf Wohlstand, wobei auch die Angst bestand die balinesische Kultur damit zu stark zu beeinflussen. (vgl. Picard 1996: 44f., Picard 1997: 182f.)

In den Anfängen des 1969er Jahres wurde eine Französische Firma engagiert, um einen Master Plan für die Entwicklung des Tourismus auf Bali zu erstellen, der Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts fertiggestellt werden sollte. Dieser Plan ging von etwa 734 000 TouristInnen aus, welche im Durchschnitt 4 Tage Urlaub auf Bali machten. Aufgrund dessen wurde vermehrt die Aufmerksamkeit auf den Ausbau touristischer Attraktionen, sowie Hotels, Restaurants etc. in Kuta, Sanur und Denpasar gelegt. Die Konzentration des Tourismus im Süden der Insel und dadurch die Schaffung eines räumlich begrenzten Tourismus war eine strategische Überlegung, um die Kultur der balinesischen BewohnerInnen zu schützen. Nach und nach kam die Idee auf, die Halbinsel Nusa Dua, welche sich auch im Süden Balis befindet, als Reiseziel mit Luxus Resorts zu promoten, da nicht ausreichend Platz in Sanur und Kuta zur Verfügung stand. Diese Resorts sind vor allem für UrlauberInnen angelegt, die nicht lange auf Bali bleiben, aber trotzdem möglichst viele TouristInnen-Attraktionen erleben wollen. Aufgrund dessen bieten die meisten dieser Hotels täglich verschiedene Auftritte an, wie beispielsweise balinesische Tänze oder Märkte, bei denen sowohl balinesisches, als auch „westliches“ Essen serviert wird. Neben traditionellen balinesischen Attraktionen gibt es für TouristInnen allerdings auch internationale Angebote, die wenig mit der indonesischen Kultur, oder im Speziellen mit dem balinesischen Leben zu tun haben, sondern vielmehr auf den Massentourismus ausgelegt sind. Ähnlich werden auch Trips zu Tempeln oder anderen religiösen beziehungsweise kulturellen Attraktionen angeboten, die darauf abzielen, eine möglichst schöne Version der lokalen Geschichte, also wenig über die negativen politischen Verhältnisse während und nach der Kolonialzeit, aufzuzeigen. In solchen Luxus Resort Anlagen werden selten lokale Unternehmen miteinbezogen, die schließlich sowohl geografisch, als auch wirtschaftlich auf marginale Standorte beschränkt sind, wodurch Kenntnisse im Tourismus Bereich für die lokale Bevölkerung begrenzt bleiben. Shaw und Shaw sind der Meinung, dass solchen lokalen Unternehmen und vor allem der Interaktion mit

„enclave structures“ mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollten. (vgl. Shaw/Shaw 1999: 70, 75, 80, Picard 1996: 43ff., Breckenkamp 1993: 57)

Nachdem der sogenannte „Master Plan“ ausgeführt wurde, stellte der Tourismus nach der Landwirtschaft die zweit wichtigste Einkommensquelle der BalinesInnen dar. Dies wurde sichtbar, als die Anzahl der TouristInnen im Jahre 1968 mit 51 000 Personen auf 270 000 UrlauberInnen im Jahre 1973 stieg. Die Zahl der BesucherInnen 1994 betrug über eine Million, wobei es sich hierbei nur um internationale TouristInnen handelte, die am internationalen Flughafen ankamen. Interessant es, dass die Anzahl der BesucherInnen Balis zwischen den Jahren 1976 und 1987 stagnierte. Dies hatte vielseitige Gründe, wie beispielsweise die ungenügende Förderung der Behörden im Tourismusbereich auf regionaler und nationaler Ebene oder die begrenzte Luftfahrtpolitik, die eine gewisse Anzahl an TouristInnen nach Indonesien beziehungsweise Bali reisen ließ. Eine der wichtigsten Änderungen in der Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts war die Erlaubnis der Indonesischen Regierung verschiedene ausländische Fluglinien direkt auf Balis Flughafen landen zu lassen und nicht erst einen Stop in Jakarta machen zu müssen. (vgl. Picard 1996: 53ff.)

6.8.2. Entwicklung des Tourismus auf Bali nach 1990

Auch durch den Ausbau des internationalen Flughafens Ngurah Rai im Jahre 1992 konnten immer mehr BesucherInnen nach Bali reisen, was dazu führte, dass neben Jakarta, der Flughafen auf Bali der zweit verkehrsreichste der Republik Indonesiens wurde. (vgl. Picard 1996: 55f.)

Aber auch die Förderung des Bewusstseins der BewohnerInnen Balis für die Wichtigkeit des Tourismus durch verschiedene Kampagnen des „Director General of Tourism“ in den Anfängen der 80er Jahre, „called on Indonesians to take on tourism as a means of development (...).“ (Picard 1969: 55)

Mit der erhöhten Anzahl an TouristInnen in Bali musste die Tourismus-Industrie den Ausbau an Schlafmöglichkeiten ankurbeln. Im Jahre 1970 standen beispielsweise 500 Zimmer zur Verfügung, während es 1985 schon 10 000 waren und im Jahre 1994 gab es mehr als 30 000 Zimmer auf Bali. Wie schon im Kapitel 3 erwähnt, wirkte sich die wirtschaftliche Krise Südostasiens auch auf den Tourismus beziehungsweise vor allem auf die Anzahl der Reisenden, die nach Indonesien, und im Speziellen nach Bali kamen, aus. Bis zum Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts erhöhte sich die Zahl der TouristInnen stetig, denn 1990 befand sich Indonesien mit 0,8 % internationaler Reisenden an 26. Stelle der World Tourism Organization, und nur 5 Jahre später an 19. Stelle (1,43%). Auch das durchschnittliche Wachstum pro Jahr lag zwischen 1980 und 1990 bei etwa 20%. Dies änderte sich allerdings in den Jahren 1998 und 1999 aufgrund der ökonomischen Krise, aber auch durch politische

Unruhen. Hierbei lassen sich laut Hall (2000) vier Krisen unterscheiden, die ausschlaggebend dafür waren, dass auch die Anzahl der TouristInnen in diesen Jahren weniger wurde. Die Finanzkrise, die durch den Einsturz der Währung und durch den Rückgang des Vermögens der inländischen, in dem Fall Indonesiens, Volkswirtschaft, entstand. Die Wirtschaftskrise, die sich durch die hohe Arbeitslosenrate auszeichnet. Die Lebensmittelkrise, die hauptsächlich in den erhöhten Preisen beispielsweise des Reis, teilweise bis zu 100%, und weniger in der Knappheit von Lebensmittel zu sehen war. Die politische Krise, die gekennzeichnet war durch Proteste, hauptsächlich von regionalen Regierungen gegen die nationale Regierung, aber auch von Gewalt gegen ethnische Minderheiten. Obwohl alle dieser vier Krisen den Tourismus beeinträchtigten, lassen sich unterschiedliche Auswirkungen aufzeigen. Sowohl die Finanz-, als auch die Wirtschaftskrise wirkten sich vor allem auf die Anzahl der TouristInnen aus, die selber von dieser kritischen Situation betroffen waren, demnach inländische und/oder Reisende aus anderen asiatischen Ländern. Aber auch die Infrastruktur, also Transport oder Unterkünfte, konnten durch die negative finanzielle Lage nicht ausgebaut werden. Die Nahrungsmittelknappheit beziehungsweise die erhöhten Preise der Lebensmittel können bei den TouristInnen negative Reaktionen hervorrufen, was sich langfristig, aber meist indirekt auf den Tourismus auswirkt. Die politische Situation eines Landes hat laut Hall (2000) die unmittelbarsten Auswirkungen auf den Tourismus, denn durch Medien kommen Proteste, Gewaltverbrechen oder Menschenrechtsverletzungen an die Öffentlichkeit. Die Gewalttaten im Jahre 1998, die sich rund um President Suhartos Zurücktreten abspielten, hatten den Rückgang der TouristInnen-Anzahl Indonesiens, und im Speziellen auf Bali, zur Folge. Diese Abnahme von internationalen Reisenden, die nach Bali kamen, lag 1998 bei 15%, und in Indonesien waren es gesamt 22,7% weniger TouristInnen (etwa eine halbe Million Menschen) als noch ein Jahr zuvor. (vgl. Hall 2000: 158, 160-165)

Bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts sammelte sich der Tourismus Balis vor allem im Süden der Insel, Badung und Gianyar. Seitdem breiten sich allerdings die TouristInnen-Zentren weiter aus, sowohl im Norden (Buleleng), im Westen (Tabanan, Jembrana), als auch im Osten (Karangasem) der Insel wurde der Tourismus ausgebaut. Und auch die benachbarten Inseln Lombok (siehe Kapitel 3.2. und 6.9.), Flores und Komodo wurden und sind beliebte Ausflugs- und Reiseziele. (vgl. Yamashita 2003: 103)

Durch die zwei Terroranschläge in den Jahren 2002 und 2005 sank die Anzahl an TouristInnen radikal, allerdings hielt diese „Durststrecke“ nicht lange an und der Tourismus erholte sich schon nach wenigen Jahren wieder. Somit löste der Tourismus die Landwirtschaft als führender Wirtschaftssektor ab und die Anzahl der TouristInnen auf Bali stieg erneut von Jahr zu Jahr. 2016 waren es schon über 4 Millionen BesucherInnen, ein Plus von über 21 Prozent

im Vergleich zum Jahr 2015. Demnach reisen fast so viele TouristInnen nach Bali, wie die Insel EinwohnerInnen aufweist. (vgl. URL 5)

Der Master Plan Indonesiens, der von 2010 bis 2025 läuft und von der „Ministry of Tourism and Creative Economy (MTCE)“ verwaltet wird, basiert auf einem nachhaltigen Tourismus und ist auf sechzehn „Strategic National Tourism areas“ fokussiert und zielt auf Destinationen ab, die entweder durch das Meer, das Land oder Seen geprägt sind. Auch wird großer Wert auf unterschiedliche Tourismus Bereiche gelegt, wie beispielsweise „nature-based tourism, ecotourism, MICE (meetings, incentives, conventions and exhibitions) tourism and health tourism“. (Hampton/Cliffon 2016: 184, vgl. Pangestu 2012: 52)

In dem Masterplan MICE ist ein essentieller Punkt auch die Verbindung zwischen Bali und den umliegenden Inseln, die Bali - Nusa Tenggara Verbindung, wie Lombok, Sumbawa, Komodo und Flores, denn die balinesische Insel dient hierbei als „Tourismus-Einfahrt“ für diese sich in der Umgebung befindlichen Inseln. Sowohl der Strand-Tourismus (Bali, Lombok, East Nusa Tenggara), als auch der Kultur-Tourismus (Bali), der Berg-Tourismus (Java, Bali, Lombok) und der gefährdete-Spezien-Tourismus (Komodo) werden in diesem Zusammenhang fokussiert und an TouristInnen vermarktet. (vgl. Hampton/Cliffon 2016: 185)

An dieser Stelle muss auch erwähnt werden, dass Bali zwar ein beliebtes Reiseziel darstellt, die BalinesInnen allerdings auch selbst als TouristInnen unterwegs sind. Vor allem innerhalb Indonesiens, im Speziellen nach Java, führt es die BewohnerInnen der Insel, um heilige Stätten oder Tempel zu besichtigen und während ihrer Pilgerfahrt verschiedene Gottheiten zu ehren. Auch einige Berge auf Bali, besonders deren Flüsse oder Quellen, gelten als heilig und ihr Wasser wird für bestimmte rituelle Performanzen verwendet. Auch die Reise zum Fluss Ganges nach Indien und das Ritual des Badens in ihm stellt heutzutage eine Gegenveranstaltung zur Pilgerfahrt der MuslimInnen nach Mekka, dar. Diese Reise ist allerdings sehr teuer und kann nur von wohlhabenden BalinesInnen wahrgenommen werden. (vgl. Yamashita 2003: 60f.)

6.8.3. Auswirkungen des Tourismus auf Bali – cultural tourism

Da, wie in den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit gezeigt wurde, der Tourismus in den letzten Jahren und vor allem Jahrzehnten immer größeren Einfluss für die Bevölkerung Indonesiens, und hier im Speziellen Balis, darstellt, möchte ich mich nun den Auswirkungen, sowohl positiven als auch negativen, widmen. Hierbei können nicht alle Aspekte und Auswirkungen berücksichtigt werden, da dies sonst das Ausmaß dieser Arbeit sprengen würde. Ich werde mich demnach mit denen für mich und für die Beantwortung meiner Forschungsfrage am essentiellsten Aspekten auseinandersetzen.

Eine der wichtigsten positiven Auswirkungen des Tourismus auf Bali ist die Schaffung von Arbeitsplätzen. Im Jahre 1980 wurden vom Tourism Office etwa 7 500 Arbeitsplätze verzeichnet, die direkt durch den Tourismus geschaffen wurden, wie beispielsweise 4 500 Plätze rein in der Hotel Branche. Diese Anzahl steigerte sich von 7 500 auf 47 000 Arbeitsplätze Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts und setzte sich zusammen aus Arbeitsplätzen in der Hotel Branche, in Restaurants oder Tourismus Agenturen, aber auch im Verkehr oder als TouristInnenführer. In diesem Zusammenhang muss allerdings erwähnt werden, dass viele ArbeiterInnen, die beispielsweise im Kunsthandwerk tätig sind, oftmals keine BalinesInnen, sondern ArbeiterInnen aus Java sind. Durch den vermehrten Besuch nationaler und internationaler TouristInnen ergeben sich weitreichende, einerseits positive, aber auch negative, Auswirkungen auf die Ökonomie des Landes. Hierbei ist es wichtig die ungleiche Verteilung der „Profite“ des Tourismus aufzuzeigen und die mit der Konzentration des Tourismus auf den Süden der Insel Bali, einhergehende Urbanisierung dieser Provinzen, wie beispielsweise in Badung. Da der Tourismus nach der Landwirtschaft die wichtigste Einnahmequelle für die BewohnerInnen Balis darstellt, werden durch den unterschiedlichen Zugang zu dieser Einnahmequelle soziale Ungleichheiten verstärkt. (vgl. Picard 1996: 62 f., Breckenkamp 1993: 57)

„The fact is that the development of the monetary economy – by fostering the emergence of a business bourgeoisie and of a salaried middle class, and by diverting a part of the population from its traditional economic occupations – is bringing profound changes to Balinese society.“ (Picard 1996: 64)

Diese doch oftmals negativen Auswirkungen des Tourismus auf kulturelle und soziale Aspekte im Leben der Bevölkerung, im Speziellen in Bali, führten laut Picard zu Überlegungen eine Art Tourismus zu forcieren, dessen Nutzen höher ist als die Kosten. Diese Art des Tourismus nennt sich „cultural tourism“ und versucht die kulturellen Besonderheiten der Bevölkerung als touristische Attraktion zu nutzen. Der „cultural tourism“ auf Bali kann als Besonderheit betrachtet werden, da die BewohnerInnen den TouristInnen keine Attraktionen anbieten, die ausschließlich für den Tourismus gemacht werden. TouristInnen können beispielsweise an verschiedenen religiösen oder kulturellen Feiern, wie Prozessionen, Beerdigungen oder Festivitäten im Tempel, teilnehmen, welche die BalinesInnen fast täglich oder wöchentlich abhalten. (vgl. Picard 1996: 125 f., Picard 2007: 173)

Wie schon zuvor erwähnt, waren die kulturellen und religiösen Aspekte Balis in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten zwar vielen verschiedenen Einflüssen ausgesetzt, trotzdem konnte die indonesische Insel beziehungsweise deren BewohnerInnen die kulturellen Facetten behalten, wodurch Bali als Beispiel dieses Modells des „cultural tourism“ dient. Oder wie Picard

es ausdrückt, „this island appeared as a destination where tourism had contributed to the preservation and regeneration of the traditional cultural heritage.“ (Picard 2007: 173)

Picard beschäftigt sich in diesem Zusammenhang des Weiteren mit der Frage, inwiefern Bali beziehungsweise die Kultur der BewohnerInnen trotz des Einflusses des immer größer werdenden Tourismus auf der Insel standhalten konnte und inwiefern der Tourismus auf Bali zur „Entwicklung“ der Idee einer „balinese culture“ beigetragen hat. Hierbei geht es Picard vor allem um die Präsentation der balinesischen Kultur für die TouristInnen, wie beispielsweise bei verschiedenen Aufführungen und Tänzen, die als TouristInnen-Attraktionen verwendet werden. Die balinesische Kultur mit ihrer besonderen Kunst und Religion wurde und wird als wichtigster Aspekt für die „Entwicklung“ des Tourismus und somit für die „Entwicklung“ der Ökonomie Balis betrachtet. Aber aufgrund dessen erhöht sich die Anzahl an TouristInnen seit Jahrzehnten drastisch und nicht wenige sehen diese „Invasion“ und deren Auswirkungen als „cultural pollution“. Um dies zu verhindern entwickelte die balinesische Regierung eine Art Tourismus, die zwar den Tourismus ankurbeln soll, aber die balinesische Kultur dabei nicht unterdrückt. Dies wird als „cultural tourism“ bezeichnet. Hierbei ergibt sich allerdings ein Problem, wenn die BewohnerInnen nicht mehr unterscheiden können zwischen den Aufführungen, die sie für sich selber machen, die „sacred“ sind, oder die Performanzen, die sie für TouristInnen aufführen und dadurch als „profane“ angesehen werden. Picard bezeichnet dieses Phänomen als „touristic culture“, wobei „cultural tourism“ und „touristic culture“ nicht als etwas Gegensätzliches zu verstehen sind, da beide miteinander in Verbindung stehen. Ein anderer Vorgang, die „cultural renaissance“, beschreibt den Prozess, der durch den Tourismus beziehungsweise durch das Interesse der TouristInnen für die Kultur der BalinesInnen entstanden ist. Dieses Interesse führte nämlich dazu, dass viele BewohnerInnen der Insel ihre kulturellen Traditionen, die Sichtweise auf ihre Identität und somit das Gefühl BalinesInnen zu sein, gestärkt sahen. (vgl. Picard 1996: 165, Picard 2007: 173-176)

Diese „cultural renaissance“ versteht Picard allerdings als die „touristic culture“, denn „culture had become an identity maker for the Balinese, which was used to define and recognize themselves“. (Picard 2007: 176)

Nachdem der Begriff „cultural tourism“ entstanden ist, und sich die BewohnerInnen der Insel auf verschiedenen Möglichkeiten das Interesse von TouristInnen zu wecken fokussierten, wurden andere Tourismus Sparten ins Leben gerufen, wie beispielsweise „nature tourism“, „marine tourism“, „forest tourism“, „village tourism“, „agricultural tourism“ oder „spiritual tourism“. Diese Veränderung zeigt, dass sich die balinesische Bevölkerung vor allem mit der Frage auseinandersetzt, wie die verschiedenen kulturellen Eigenschaften am besten für den Tourismus genutzt werden können. (vgl. Picard 1996: 164)

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass der „cultural tourism“ nicht nur dazu dient(e), den TouristInnen ein möglichst authentisches Bild der balinesischen Kultur zu verschaffen, sondern auch, um eben diese Kultur vor einer Kommerzialisierung und dem hohen Einfluss durch TouristInnen, zu schützen. Hierbei ist es wichtig, dass die BewohnerInnen Balis ein Verständnis dafür haben, was beziehungsweise wie viel sie von ihrer Kultur für den Tourismus bereit sind offen zu legen. Dies ist laut Picard essentiell, um den Unterschied zwischen den eigenen Werten und denen des Tourismus beziehungsweise der TouristInnen zu erkennen, damit die balinesische Kultur nicht zu einer touristischen Kultur wird. (vgl. Picard 1996: 127ff.)

Der Tourismus hat nicht nur Auswirkungen auf die Ökonomie und die Landschaft Balis, sondern wie schon erwähnt auf die BewohnerInnen und ihre Kultur. Inwiefern diese Auswirkungen sich zeigen ist schwierig darzustellen, vor allem weil die meisten Antworten darauf einen emotionalen Ursprung haben. Auf der einen Seite gibt es Meinungen, die behaupten, der Tourismus verursacht die Kommerzialisierung der balinesischen Kultur, andere sind der Meinung, dass die BewohnerInnen Balis ihr kulturelles Erbe vor dem beschützen, was durch den Tourismus oder die TouristInnen in Gefahr wäre. Schon in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden immer mehr Stimmen laut, die der Meinung waren, die balinesische Kultur würde verschwinden oder Bali würde durch den Tourismus ruiniert werden u.v.m. Aber genau dies zeigt, dass die BalineserInnen beziehungsweise deren Kultur eine gewisse Immunität gegenüber solcher Befürchtungen, die schon so lange existieren, aufweisen. (vgl. Picard 1996: 91f.)

Und obwohl von dieser Vielzahl oder sogar Überflutung von TouristInnen auf Bali gesprochen wird, nimmt die Anzahl an eben diesen nicht ab. Und obwohl beispielsweise Sanna und Eline, zwei Touristinnen aus Holland, von (zu) vielen TouristInnen in Ubud sprachen und, dass in Bali im Gegensatz zu Lombok hektik und Stress vorherrscht, reden sie nicht von einem möglichen Verlust der balinesischen Kultur durch den Tourismus, und erzählen des Weiteren welche TouristInnen-Spots sie sich noch anschauen wollen. (vgl. Interview Sanna und Eline: 21:00, 25:00)

Auch Aussagen von anderen BeobachterInnen lassen vermuten, dass „the Balinese have adjusted to the tourist invasion of their island as they have adjusted to other circumstances of their past.“ (Picard 1996: 93)

In diesem Zusammenhang spricht Picard auch davon, dass die BalinesInnen mit der großen Anzahl an TouristInnen genauso umgehen können, wie mit früheren Einflüssen auf sie. Denn sie nutzen ihre kulturellen Traditionen, um so das Land für Reisende interessant zu machen,

ohne jedoch dabei ihre Werte und Normen zu opfern oder gar zu verlieren. Der Tourismus scheint hierbei als Hilfe zu dienen, die Grenzen zwischen dem was die balinesischen BewohnerInnen für sich oder für die TouristInnen tun, sichtbarer zu machen. (vgl. Picard 1995: 57)

Wie schon zuvor erwähnt, macht McKean auf die unterschiedlichen Veränderungen aufmerksam, die innerhalb einer kulturellen Tradition zu finden sind und spricht trotz einer sozio-ökonomischen Veränderung Balis, von einer gleichzeitig auftretenden Bewahrung der balinesischen Tradition. (vgl. McKean 1989: 120)

Im Allgemeinen kann also gesagt werden, dass der Tourismus auf Bali positive Auswirkungen auf die Ökonomie im Allgemeinen hat und als wichtige Einnahmequelle für die BewohnerInnen der Insel dient. Aber auch die negativen Auswirkungen wie beispielsweise die ungleiche Verteilung dieser Einnahmequellen und Karrierechancen, und damit die immer größer werdenden sozialen Ungleichheiten, dürfen nicht außer Acht gelassen werden. Aber die Angst davor, dass die balinesische Kultur aufgrund des Tourismus beziehungsweise der großen Anzahl an TouristInnen, die auf Bali Urlaub machen, zerstört werden könnte, ist meiner Meinung nach überzogen und kann zumindest von dem, was ich auf Bali erlebt habe, keineswegs der Fall sein. Denn obwohl die Tourismusindustrie für die BalinesInnen essentiell ist, scheint ihnen die Ausübung ihrer religiösen Rituale, die teilweise fast täglich stattfinden, von noch größerer Bedeutung zu sein. Hier möchte ich allerdings erwähnen, dass dies eine rein subjekte Wahrnehmung und Sichtweise ist, und von anderen Personen widerlegt werden kann.

6.8.4. Touristifizierung und Tourismus als Kapital

Da ich mir den Begriff „Touristifizierung“ als Titel meiner Arbeit von Michel Picard „geliehen“ habe, möchte ich mich nun diesem Begriff widmen. Hierbei geht es Picard um die Frage inwiefern die vorhandene Kultur durch den Tourismus beeinflusst beziehungsweise verändert wird. „In the process of touristification, it is not only the landscape and the local colour but also the cultural traditions of a society, and the distinctive markers by which its members acknowledge their being part of it, which are being severed from their context, serialized and combined with a view to composing a tourist product.“ (Picard 1995: 46)

Er versteht darunter den Prozess, bei dem eine Kultur ein Produkt des Tourismus wird. Die balinesische Regierung und die BewohnerInnen versuchten zwar ihre Kultur zu schützen, indem sie eine Grenze zwischen den religiösen Zeremonien der BalinesInnen und den Vorstellungen für TouristInnen ziehen wollten. Damit war es ihnen wichtig, eine Unterteilung zwischen dem, was zu ihrer Kultur gehört und dem, was zum Tourismus gehört zu erreichen. Dies blieb allerdings bei einem Versuch, denn es war und ist unmöglich eine Kultur als isoliert

und klar abgrenzbar zu charakterisieren. In diesem Zusammenhang lässt sich erkennen, dass diese Grenze zwischen dem, was Kultur auszeichnet und dem was Tourismus ist, nicht vorhanden ist, sondern „tourism cannot be conceived of outside culture and is inevitably bound up in an ongoing process of cultural construction.“ (Picard 2007: 177)

In diesem Zusammenhang spricht Picard davon, dass diese Touristifizierung eine Art Kulturalisierung der Identität der Hindu-BalinesInnen hervorrief beziehungsweise hervorruft und dass der Tourismus die Besonderheit der BewohnerInnen der Insel aufgrund der religiösen Identität, aber auch der Identität der Region innerhalb Indonesiens fördert. Wichtig ist hierbei auch die Tatsache, dass die BalinesInnen eine wichtige Rolle einnehmen, um ihre Kultur für die TouristInnen attraktiv zu machen, weshalb sie keine passiven Objekte, sondern vielmehr aktive Subjekte in der Entwicklung des Tourismus darstellen. (vgl. Picard 1995: 46, 1997: 206)

Somit kann laut Thiard-Laforet „die touristische Kultur Ausdrucksmittel der BalinesInnen gegenüber TouristInnen als ZuseherInnen und/oder MitakteurInnen sein“. (Thiard-Laforet 2014: 175)

An dieser Stelle wird die Wichtigkeit der balinesischen Kultur für den Tourismus beziehungsweise dessen Entwicklung erkennbar. Und da der hinduistische Glaube der BalinesInnen als Basis ihrer Kultur gilt, kann der balinesische Hinduismus als Zentrum des kulturellen Tourismus, und somit als Ressource, bezeichnet werden. Als Beispiel hierfür dienen auch die zahlreichen hinduistischen Tempel, verschiedene heilige Stätte oder balinesische Tanzaufführungen, die als TouristInnen-Attraktionen verwendet werden (siehe Kapitel 6.8.6.). Interessant ist, dass die Hindu-BalinesInnen laut Yamashita ihren Glauben und ihre Rituale in den letzten Jahren und Jahrzehnten verstärkt ausüben, was beispielsweise daran liegen könnte, dass die BewohnerInnen durch den Tourismus mehr Geld für diese Rituale zu Verfügung haben. Ein anderer wichtiger Punkt ist hierbei die Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Aufführungen, was dazu führte, dass das Bewusstsein für diese heiligen Rituale unter den BalinesInnen wuchs und vor allem junge Hindus die traditionellen balinesischen Elemente wiederbeleb(t)en. (vgl. Yamashita 2003: 58ff.)

Für Picard steht fest, dass die balinesische Kultur weder durch den Tourismus zerstört, noch wiederbelebt oder bewahrt wurde, denn Tourismus kann nicht als außerhalb der Kultur verstanden werden, sondern als mitwirkender Aspekt beim Prozess der Kulturfindung. Demnach müsse der Tourismus als Bestandteil der Kultur der BalinesInnen gesehen werden. (vgl. Picard 1995: 47)

Da in dieser Arbeit die hindu-balinesische Kultur schon des Öfteren als essentiell für den Tourismus beziehungsweise dessen Entwicklung genannt wurde, kann sie nicht nur als Erbe ihrer Vorfahren, sondern auch als kultureller Wert verstanden werden. Und aufgrund der Tatsache, dass die balinesische Kultur für die BewohnerInnen selbst ein touristisches Kapital darstellt, weist sie auch einen ökonomischen Wert auf. In der Folge scheint der Tourismus als Kapital untrennbar von der balinesischen Kultur zu sein, wodurch die Trennung zwischen dem was zur Kultur gehört und dem was zum Tourismus gehört immer schwieriger wird. In diesem Zusammenhang muss auch die Warnung erwähnt werden, dass Regeln der hindu-balinesischen Kultur, wie beispielsweise bezüglich ihres Glaubens, trotz des Tourismus nicht vernachlässigt werden dürfen. Wobei dies oftmals von der indonesischen oder balinesischen Regierung gefordert wird, um den wirtschaftlichen Nutzen daraus zu ziehen. Demnach hängt der wirtschaftliche Wert des touristischen Kapitals vom kulturellen Wert des kulturellen Erbes ab, wodurch immer mehr TouristInnen angezogen werden. Hier stellt sich Picard die Frage, ob die Sicht der BewohnerInnen Balis auf ihre balinesische Kultur, als Zustand bevor TouristInnen nach Bali kamen, nicht schon darauf schließen lässt, dass es sich hierbei um ein Kapital handelt. Denn dies ist ein Anzeichen dafür, dass die BalinesInnen ihre Kultur aufgrund von wirtschaftlichen und finanziellen Gründen als Erbe und als zu beschützend ansahen. Aufgrund dessen fragt sich Picard, ob die balinesische Kultur, bestehend aus Religion, Brauch (adat) und Kunst, nicht ihre tatsächliche Identität beschreibt, sondern als Maßnahme zur Anpassung aufgrund von Kolonisierung, Indonesianisierung und Touristifizierung des Landes, entstanden ist. (vgl. Picard 1995: 55f.)

Diese Frage lässt sich meiner Meinung nach nur sehr schwer, wenn nicht sogar gar nicht beantworten, denn hierzu fehlt dementsprechende Literatur und der historische Kontext lässt sich hierbei nicht mehr nachvollziehen.

6.8.5. Ubud als TouristInnen-Attraktion

Ubud befindet sich etwa 25 km nordöstlich der Hauptstadt Denpasar im Bezirk Gianyar und stellt einen der von TouristInnen am meist besuchten Orte der Insel Bali dar. Interessant ist Ubud vor allem für TouristInnen, die nicht nur Surfen oder an Stränden liegen wollen, sondern unstinteressiert sind oder die nahegelegenen Reisfelder und –terassen besichtigen wollen. In Gianyar befanden sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die wichtigsten und mit höchstem Prestige versehenen Fürstenhäuser. Der ehemalige Adel spielt auch heute noch eine große Rolle in dieser Region, vor allem bei der lokalen Rollenverteilung oder ähnlichen Angelegenheiten. Auch die vielen hinduistischen Tempel, die sich vor allem in Ubud, aber auch außerhalb in Gianyar, befinden, lassen sich auf die Macht der früheren Fürstenhäuser zurückführen. Sowohl der deutsche Maler und Musiker Walter Spies, als auch der niederländische Maler Rudolf Bonnet waren von Bali, im Speziellen von Ubud und der

balinesischen Kultur und Kunst, begeistert. Aufgrund dessen beschlossen beide nach einer Reise auf Bali zu bleiben und in Ubud zu wohnen. Die beiden galten als Mediatoren zwischen der indonesischen Insel und des sogenannten „Westens“. Vor allem die darstellende Kunst, also Tänze oder das Musizieren, waren bis zu den 1930er Jahren sehr verbreitet, wobei sich auch die Malerei und Bildhauerei nach und nach etablierten. Sowohl die darstellenden Künste, als auch die Malerei und Bildhauerei haben für BalinesInnen neben der künstlerischen vor allem eine religiöse Funktion, da die Ergebnisse für die Götter oder die Vorfahren gefertigt werden und demnach nicht als individuelle Kreativität zu verstehen sind. Durch den Einfluss der „westlichen Welt“ entstand eine neue Art der Malerei, denn BalinesInnen orientierten sich an der Realität des Alltages und lösten sich somit von dem bisherigen künstlerischen Ausdruck. In diesem Zusammenhang werden Spies und Bonnet oftmals als Lehrer dieser „Entwicklung“ gesehen, wobei sie eigentlich die schon damals aufkommende Bewegung in diese künstlerische Richtung beschleunigten. Nichtsdestotrotz haben beide Künstler einen wichtigen Beitrag zur Vermarktung der balinesischen KünstlerInnen und zum Verkauf deren Werke geleistet. In diesen Zeiten kamen (noch) keine TouristInnen nach Ubud, was sich allerdings durch die Bekanntheit der beiden europäischen Künstler, wie auch durch das erhöhte Interesse an regionalen Kunstwerken, Mitte/Ende der 1930er Jahre änderte. Ab 1970 wurden auch in Ubud Hotels und Homestays gebaut beziehungsweise eröffnet, was dazu führte, dass immer mehr TouristInnen nach Gianyar kamen, um die balinesische Kultur auf authentische Weise erleben zu können. Anfangs, also in den 70er, 80er und anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts war Ubud vor allem durch kleine Hotels oder Homestays ohne Luxus Resorts gekennzeichnet. Nach und nach änderte sich dieses Bild allerdings und schon Mitte der 90er Jahre war Ubud von einer Kommerzialisierung, Verschmutzung, viel Verkehr und wenigen Parkmöglichkeiten geprägt. (vgl. Picard 1996: 83-86, Yamashita 2003: 27-30)

Dies hat sich bis heute nicht geändert, wie ich selbst bei meiner Feldforschung erkennen und durch meine Interviews erfahren konnte. Die beiden holländischen Touristinnen Sanna und Eline verbrachten beispielsweise einige Tage während ihrer Reise in Ubud, wo sie einkaufen waren, gewandert sind und verschiedene andere Aktivitäten wie Rafting ausprobierten. Sie erzählten einerseits von diesen positiven Erfahrungen, aber auf der anderen Seite auch von den vielen TouristInnen und Einheimischen, die aufgrund dessen sehr fokussiert auf den Tourismus sind. Dies führt beispielsweise dazu, dass einige Tempel extra für TouristInnen hergerichtet werden, was laut Sanna und Eline nicht notwendig ist, weil die Tempel, die die Einheimischen als Ort zum Beten benutzen oder wo sie ihre Opfergaben platzieren, viel authentischer sind. „That is so sad, when they make (...) something beautiful, like maybe something religious, or just a place of worship into tourist trap thing.“ (Interview Sanna und Eline: 20:38)

Auch sind die beiden Touristinnen der Meinung, dass der Tourismus einen so starken Einfluss hat, insbesondere in Ubud, dass die BewohnerInnen, vor allem diejenigen, die im Tourismus Sektor arbeiten, alles tun, was TouristInnen möglicher Weise gefallen würde oder was sie brauchen könnten. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig das große Verkehrsaufkommen zu erwähnen, da es gerade in Ubud sehr viele Taxis und Taxifahrer gibt. (vgl. Interview Sanna und Eline: 21:00)

6.8.6. Batubulan und balinesische Tänze als TouristInnen-Attraktion

Wie schon zuvor erwähnt, ist es der balinesischen Regierung wichtig, zwischen dem, was zur Kultur der BalineserInnen gehört und dem, was TouristInnen gezeigt wird, zu unterscheiden, um religiöse Symbole nicht missbräuchlich in einem rein touristischen Kontext zu verwenden. Hier geht es vor allem um religiöse Dekorationen, die beispielsweise in Hotels angebracht werden, die Kommerzialisierung von Begräbnissen als TouristInnen-Attraktion und die Tanzaufführungen für TouristInnen, welche ich in diesem Kapitel näher behandeln möchte. Die wenigsten TouristInnen haben wirklich Zugang zu kulturellen oder religiösen Festen, die die balinesischen BewohnerInnen für sich selbst veranstalten, sondern werden zu speziell für UrlauberInnen veranstalteten Tanzaufführungen eingeladen. Interessant ist die Tatsache, dass die BalineserInnen einen Tanz erst als Kunst ansehen, wenn er getrennt von den Kontexten dieser Aufführung betrachtet wird, und dies erfordert sowohl die Zustimmung der TouristInnen als auch die der balinesischen BewohnerInnen. Vor allem nach der Unabhängigkeit Indonesiens wurden die verschiedenen kulturellen und religiösen Aspekte Balis, im Speziellen die balinesischen Tänze, für die Entwicklung des Tourismus auf Bali gefördert. Aufgrund dessen wurde der balinesische Tanz das Aushängeschild für die Insel Bali, aber auch für die gesamte Republik Indonesien, als TouristInnen-Destination. Die balinesischen Tänze haben verschiedene Aufgaben, beispielsweise innerhalb einer Zeremonie, um die persönliche Hingabe, aber auch die Verpflichtung der Gemeinschaft, diese Zeremonie zu gestalten, schaffen ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Zusammenhalts in der Gruppe. Demnach ist so ein Tanz nicht nur als Auftritt gedacht, um die ZuseherInnen zu amüsieren, sondern auch als eine Art Ritual, da die BewohnerInnen Balis diese Tänze als Opfergaben ansehen. (vgl. Picard 1996: 134-136)

„Dance is thus simultaneously an offering to the gods and an entertainment for human beings.“
(Picard 1996: 136)

Vor der Kolonisierung Indonesiens durch die NiederländerInnen, waren die Gerichte (*puri*) die Stätten, in denen diese rituellen, aber auch künstlerischen Tänze aufgeführt wurden. Dabei waren die Könige und Fürsten dazu verpflichtet diese Zeremonien abzuhalten, um die Götter, Vorfahren und übernatürlichen Kräfte positiv zu stimmen, damit die Harmonie des Königreichs

und die Gesundheit der BewohnerInnen bewahrt blieben. Aber auch, um ihre Macht, beziehungsweise ihren Ruhm darzustellen, verwendeten die balinesischen Fürsten diese Zeremonien, bei denen sie teilweise selber ihre Fähigkeiten als Tänzer unter Beweis stellten. Aufgrund der Kolonisierung verloren die Könige und damit auch die *puri* ihre Macht, was dazu führte, dass immer weniger solcher Zeremonien abgehalten wurden. Und durch die japanische Besetzung und die anfänglichen finanziellen Schwierigkeiten der ersten Jahre der Unabhängigkeit, waren die balinesischen Tänze und Aufführungen zu teuer. Dies änderte sich, als die indonesische Regierung den internationalen Tourismus forcierte, und somit die Zeremonien für TouristInnen zugänglich machte. Dies führte laut Picard dazu, dass sich die BalineserInnen die Frage stellen mussten, was an ihren Zeremonien ein Ritual darstellt und was als Schauspiel und als Vergnügen für die ZuseherInnen zu betrachten ist. Dies ist vor allem aufgrund des sich immer wieder ändernden Publikums von essentieller Bedeutung. Diese für die TouristInnen veranstalteten Tanzvorstellungen finden entweder in verschiedenen großen Hotelanlagen statt, oder in Dörfern wie Batubulan, worauf ich in diesem Kapitel näher eingehen werde. Die unterschiedlichen Tanzgruppen, die für TouristInnen balinesische Tänze aufführen, sind hierbei abhängig von Vermittlern, um Zugang zum Markt zu erlangen, also beispielsweise Reisebüros, Hotels oder Reiseführer, die die TouristInnen in die Dörfer bringen. Die Ticketpreise für eine Tanzaufführung unterscheiden sich dahingehend, ob der/die Tourist/in das Ticket bei einem Mittelsmann oder direkt bei den Tanzgruppen in den entsprechenden Dörfern kaufen. Der Erlös dieser Tänze wird verwendet, um neue Ausstattungen zu kaufen, die Zeremonien zu finanzieren, und um die Unterhaltungsabgaben an die entsprechenden Bezirke zu zahlen. Die meisten Aufführungen, wie auch die balinesischen Tänze in Batubulan, finden in einem Tempel oder bei einem Tempelbogen statt. (vgl. Picard 1996: 137ff.)

Wie schon in einigen anderen Kapiteln erwähnt, gibt es Unterschiede zwischen den balinesischen Tänzen, einerseits diejenigen, die extra für TouristInnen aufgeführt werden, und auf der anderen Seite, diejenigen, die als Ritual bei religiösen Zeremonien verwendet werden. In diesem Zusammenhang wird oftmals von „sacred“ und „profane“ gesprochen. Hierbei ist es wichtig zu erwähnen, dass es diese Bezeichnungen in der indonesischen Sprache nicht gibt, und es aufgrund dessen zu Verwirrungen bei solch einer Unterscheidung kam. Deshalb wurden die Terminologien durch *agama* und *adat* ersetzt, also Religion und für eine bestimmte Gruppe spezielle Bräuche oder Gewohnheitsrechte. (vgl. Picard 1996: 152f.)

Aber auch dies war keine Lösung, da in Bali die Bräuche beziehungsweise Gewohnheitsrechte Teil der religiösen Realität sind und dadurch „custom is the expression of an immutable cosmic order that has been codified in a social order bequeathed by the defied ancestors, at

once defining the ideal order and prescribing the behavior required to achieve that order.“ (Picard 1996: 154) Auch die Unterteilung in religiöse Tänze, die keinen erzählenden Charakter haben, zeremonielle Tänze, die einen erzählenden Charakter haben und weltliche Tänze, die rein zur Unterhaltung dienen, ist nicht standhaft, da die TänzerInnen selber die Unterscheidungen nicht kennen und ihre religiösen und zeremoniellen Tänze von ihren Bräuchen und Gewohnheitsrechten abhängig machen. (vgl. Picard 1996: 156f.)

In diesem Zusammenhang lässt sich die Frage stellen ob und inwiefern sich die balinesischen Tänze, die für TouristInnen aufgeführt werden, und diejenigen, die die BalinesInnen für sich selber aufführen, unterscheiden. Felix, ein Tourist aus Wien, der über zwei Monate auf Bali verbrachte, nahm an einer Zeremonie teil, die nicht speziell für TouristInnen veranstaltet wurde, und ist der Meinung, dass sich diese nicht von den inszenierten Tänzen unterscheidet. Nur die fixen Tage und Uhrzeiten der Tanzaufführungen für TouristInnen und das Geld, welches die TänzerInnen dafür einnehmen, unterscheiden sich laut Felix hierbei. (vgl. Interview Felix und Maria 9:30, 24:20)

Die „barong“ Tänze, die in Singapadu oder in Batubulan, aufgeführt werden, haben sich den Bedürfnissen der TouristInnen angepasst, was beispielsweise an der Dauer (von drei auf eine Stunde gekürzt) dieser Performanzen zu sehen ist. Des Weiteren werden einige neue Elemente oder Techniken eingebaut oder weggelassen, um das Vergnügen der TouristInnen zu erhöhen. Diese Veränderungen oder Anpassungen werden von den BewohnerInnen allerdings nicht als Verletzung ihrer kulturellen Tradition(en) gesehen, unter anderem weil sie vor jedem „barong“ beten, ihre Opfergaben darbieten und durch den Tanz ihre Gruppensolidarität stärken. „(...) commoditization of culture may be reversed and considered as a process of culturizing commercialism, since local traditions have not been supplanted by the imperatives of the tourist trade but have been modified in culturally acceptable ways.“ (Sofield 2000: 51f.)

Laut Picard (1993), der eine emische Sichtweise auf die Verbindung zwischen Tourismus und Kultur hat, kann die Veränderung des Tourismus und die Veränderung der Kultur nicht als synchroner Wandel zu verstehen sein. Die Gesellschaft passt sich auf der einen Seite an den Tourismus an, allerdings kann sie diesen durch ihr soziales Umfeld verändern. Dieses Phänomen bezeichnet Picard als „touristic culture“ (siehe Kapitel 6.8.3.), und weist hiermit auf die Verwandlung des Tourismus zur wichtigsten Ressource Balis hin. (vgl. Picard 1993: 86) Zusammenfassend kann hier also gesagt werden, dass die balinesische Kultur beziehungsweise die hindu-balinesische Religion, in diesem Fall religiöse Tänze, als TouristInnen-Attraktion gebraucht werden, wie es I Nengah Subadra, Professor für Tourismus

auf Bali, verdeutlicht. „This kind of religion activities use as a tourist attraction, but again this [is] culture, it is actually presenting the authentic attractions but real to have stage attractions like the barong dance, batubulan for example that is specifically staged, Balinese culture staged for tourism. That means that they are purposely organized for tourism purpose. (...) but the tourists can learn the culture and also can engage with them, they can participate the rituals like purification for example.“ (Interview I Nengah Subadra 06:00-07:20)

Im folgenden Kapitel werde ich mich mit dem Tourismus auf Lombok auseinandersetzen, hierbei die Entwicklung des Tourismus auf der Insel aufzeigen und mich im Speziellen mit dem traditionellen Dorf Sade auseinandersetzen.

6.9. Der Tourismus auf Lombok

Wie schon in Kapitel 3.2. erwähnt, befindet sich Lombok östlich der Insel Bali, welche als Indonesiens Haupteinkommensquelle aufgrund der Tourismus-Industrie gilt. Aber auch Lombok verzeichnet in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine immer größer werdende Anzahl an TouristInnen, sowohl von anderen indonesischen Provinzen, aber auch immer mehr internationale Reisende kommen nach Lombok. Im Jahre 1988 waren es beispielsweise etwa 45 000 TouristInnen, die nach Lombok reisten, 1997 schon zirka 250 000 Reisende, allerdings waren es durch die Wirtschaftskrise Indonesiens, politische Unruhen und Aufständen vor allem in der Hauptstadt Lomboks, Mataram, im Jahr 2000 nur 234 000 nationale und internationale TouristInnen. Aufgrund der geringen Anzahl der BesucherInnen in diesen Jahren, kam es zu einer hohen Arbeitslosenrate, vor allem in der Tourismus-Industrie und auch Ausbeziehungsweise Weiterbildungen wurden in diesem Zusammenhang nicht mehr gefördert. Besonders für TouristInnen-FührerInnen, TaxifahrerInnen oder andere im Tourismus-Sektor Beschäftigte stellte dies ein großes Problem dar, da sie andere Arbeitsmöglichkeiten finden mussten. Nach den Auseinandersetzungen und Unruhen wurden von Hotels und anderen Unternehmen im Tourismusbereich Initiativen geschaffen, um die Straßen und Strände, im Speziellen in Senggigi (im Westen Lomboks), zu säubern, damit TouristInnen so schnell wie möglich wieder empfangen werden konnten. Interessant ist auch, dass der Tourismus in Lombok lange Zeit vor allem auf den westlichen Teil der Insel fokussiert war, wie beispielsweise auf den kleinen Inseln Gili Air, Gili Trawangan oder Gili Meno, die sich vor der Küste Lomboks befinden, in Senggigi oder der Hauptstadt Mataram. Finanziert wurde dies hauptsächlich von Investoren West Lomboks, Balis und Javas. Aufgrund des Hauptaugenmerks der touristischen Entwicklung auf West Lombok und der schon davor anhaltenden Spannungen zwischen den Sasak BewohnerInnen des Westens und des Ostens der Insel verstärkte sich die Rivalität dieser beiden Gruppen. (vgl. Fallon 2003: 142-148)

Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass vor allem lokale UnternehmerInnen im Tourismussektor sowohl auf Bali, als auch auf Lombok wenig vertreten sind, was dazu führt, dass auch das Know-how im Bezug auf den Tourismus beschränkt ist. Die informellen Beziehungen zwischen TouristInnen und ihren Gastgebern erhöhten des Weiteren sowohl die soziale, als auch die kulturelle Kluft, die sich auch durch die wirtschaftlich schlechten Zeiten Ende der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts verstärkten. Aufgrund der Tatsache, dass lokale Gemeinschaften zu selten in die Tourismus-Planung miteinbezogen werden, kommt es oftmals zu Situationen, bei denen sowohl die lokale Bevölkerung, als auch die TouristInnen das Wachstum des Tourismus hemmen. Andererseits muss hierbei aber auch erwähnt werden, dass das Miteinbeziehen der BewohnerInnen nicht immer direkt zum Erfolg führt, allerdings lassen sich positive Veränderungen auf eben genau dieses Einbeziehen der Bevölkerung zurückführen. Dies zeigt auch das Beispiel des Mandalika Resorts in Kuta, im Süden Lomboks, bei dessen Baumaßnahmen auch die lokale Gemeinschaft mitgeplant hat, um auf die lokale Wirtschaft, die BewohnerInnen und die Umwelt Rücksicht zu nehmen. (vgl. Shaw/Shaw 1999: 80, Butler 1999: 74, Fallon 2003: 152f.)

Tourismus ist für Lombok laut meiner Interviewpartnerin Diah Indiyati ein wichtiger wirtschaftlicher Aspekt, wie im nachfolgenden Kapitel näher beschrieben wird, welcher eine vielversprechende Zukunft für die lokale Bevölkerung, aber auch für die TouristInnen bringen kann. Denn Lombok stellt, wie auch Bali, aufgrund der zahlreichen Strände eine Besonderheit im Inselstaat Indonesien dar. Neben der Landwirtschaft und der Ressourcen aus dem Meer (Fischfang etc.) scheint die Tourismus-Industrie also essentiell für die Wirtschaft Lomboks und ganz Indonesiens zu sein. „But to put only tourism as the big bone in Lombok, is not possible.“ (Interview Diah Indiyati 16:00)

Laut meinem Interviewpartner Sanah, einem TouristInnenführer im traditionellen Dorf Sade (siehe auch Kapitel 6.9.3.) im südlichen Teil Lomboks, lebt ein Großteil der BewohnerInnen der Insel vom Tourismus und aufgrund der heftigen Erdbeben 2018 verzeichnete Lombok einen starken Rückgang der TouristInnen, was sich negativ auf die Wirtschaft und rückwirkend auf die Lebensqualität der lokalen Bevölkerung auswirkte. (vgl. Interview Sanah 33:00)

Im folgenden Kapitel werde ich die Entwicklung des Tourismus auf Lombok näher beschreiben und Einblicke in die dadurch entstandenen Auswirkungen für die BewohnerInnen der Insel aufzeigen. Des Weiteren möchte ich das traditionelle Dorf Sade beziehungsweise dessen BewohnerInnen, im südlichen Teil Lomboks, mit ihrer Verbindung zu einer speziellen Glaubensform als Beispiel für TouristInnen-Attraktionen auf der Insel beschreiben, wie auch das Lingsar-Festival, bei dem sowohl Hindus, als auch MuslimInnen an den Festivitäten teilnehmen.

6.9.1. Die Entwicklung des Tourismus auf Lombok

Anders als auf Bali hat sich der Tourismus auf Lombok erst recht spät, nämlich erst ab den 1970er Jahren, entwickelt. Davor gab es wenig touristische Infrastruktur und die meisten Reisenden, die nach Lombok kamen, wussten nur durch Mundpropaganda von der kleineren Insel neben Bali. Vor allem, so schildert es Akhmad Saufi, Professor an der Universität in Mataram, als 1986 das erste Hotel in Senggigi errichtet wurde, befanden sich der Tourismus auf Lombok und die Insel selber in einer blühenden Phase, denn immer mehr solcher Hotels, aber auch Restaurants und ähnliche touristische Einrichtungen wurden im Westen und Norden der Insel gebaut. Internationale TouristInnen, vor allem aus europäischen Ländern, kamen nach Lombok, wodurch auch die Anzahl an Arbeitsplätzen durch die Tourismus-Industrie stieg. Diese erste Zeit der Tourismusedwicklung auf Lombok wurde von einer großen Anzahl der lokalen Bevölkerung nicht unterstützt, sogar als negativ angesehen. Die BewohnerInnen der Insel wussten anfangs nichts mit Tourismus beziehungsweise mit TouristInnen anzufangen, hatten ein geringes Maß an Know-How und einen Mangel an Wissen in der Tourismusbranche. Für die EinwohnerInnen Lomboks verkörperte der Tourismus das hedonische Leben der TouristInnen, sie sahen die Reisenden meist als materialistisch und ihren Lebensstil als schlecht für die lokale Kultur. Sie hatten regelrecht Angst, dass ihre Kultur durch den Tourismus beziehungsweise die größer werdende Anzahl an BesucherInnen verdorben werden könnte. Aufgrund dessen wurde laut Akhmad Saufi die Entwicklung des Tourismus vor allem von anderen Inseln Indonesiens oder sogar von anderen Ländern forciert. Diese Zeit galt als erste Phase der Tourismusedwicklung Lomboks und dauerte etwa bis zum Jahr 2000 an, als sich die Regierung Indonesiens nach Präsident Suharto in eine demokratischere Richtung entwickelte. (vgl. Interview Akhmad Saufi Teil 1 03:00-10:00)

Die zweite Phase der Tourismusedwicklung auf Lombok war, wie schon zuvor erwähnt, von einigen Katastrophen gekennzeichnet, wie einerseits diejenigen, die durch Menschen verursacht wurden, wie die terroristischen Anschläge sowohl auf die Twin Towers in New York 2001, als auch diejenigen, die in Bali 2002 und 2005 stattfanden. Auf der anderen Seite gab es auch Naturkatastrophen wie den Tsunami in Aceh 2004 oder verschiedene Erdbeben in den Jahren 2005 und 2006. Auch die wirtschaftliche Situation in diesen Jahren (siehe auch Kapitel 3.1.2. und 6.8.2.), der Konjunkturückgang, die hohe Arbeitslosenrate und dadurch die große Anzahl an IndonesierInnen, die ihre Arbeitsmöglichkeiten nur im Ausland sahen, wirkte sich negativ auf die Entwicklung des Tourismus aus. Nicht zuletzt einige Flugzeugabstürze beeinflussten die Anzahl der TouristInnen, die nach Lombok reisten. Aufgrund des indonesischen Präsidenten Susilo Bambang Yudhoyono, der zwischen 2004 und 2014 regierte, und sich für die Entwicklung des Tourismus in ganz Indonesiens einsetzte, aber auch durch einen jungen Gouverneur auf Lombok, dem es auch daran lag den Tourismus in Lombok

voranzutreiben, wurde Lombok als Reiseziel für Meetings, Events, Konferenzen und Ausstellungen vermarktet. Diese Phase der Tourismusedwicklung auf Lombok wird demnach als Wiederbelebungsphase bezeichnet und änderte auch das Verhältnis der lokalen Bevölkerung zu TouristInnen beziehungsweise zum Tourismus. Sie sahen in diesem Zusammenhang die Verbindung zwischen Tourismus und der Ökonomie des Landes und erkannten hierbei die positiven Auswirkungen, die TouristInnen mit sich bringen können. Der Großteil der lokalen Bevölkerung lehnte den Tourismus nicht mehr ab, sondern versuchte diesen zu fördern und sah Chancen in der Eröffnung von Tourismusunternehmen. So dachten allerdings nicht alle BewohnerInnen der Insel, vor allem diejenigen, die sehr stark mit ihrem Glauben verbunden waren/sind, sahen/sehen die negativen Auswirkungen auf den lokalen Glauben und die lokale Kultur im Vordergrund. Trotzdem steigerte sich die Anzahl an TouristInnen ab dem Jahr 2013 signifikant, wodurch diese Zeit als zweites Aufblühen des Tourismus verstanden werden kann. Im Jahr 2013 kamen nämlich über drei Millionen BesucherInnen auf die Insel, auf der die Jahre zuvor maximal eine Million TouristInnen ihren Urlaub verbrachten. Dies lag auch an der zentralen Regierung in Jakarta, die durch verschiedene Tourismus-Kampagnen den Tourismus als wichtigste Priorität sah, um die Wirtschaft voranzutreiben. (vgl. Interview Akhmad Saufi Teil 1 10:00- 18:00)

Obwohl es einige Möglichkeiten auf Lombok gibt, die ökonomische Situation zu verbessern, scheint der Tourismus in diesem Zusammenhang die lukrativste zu sein, denn die anderen Alternativen wären die Landwirtschaft, der Bergbau/Abbau von Gold etc., die Industrieproduktion oder die Informationstechnologie. Bei allen diesen Möglichkeiten müsste Lombok beziehungsweise die Republik Indonesien mit Ländern aus Europa, China, oder den Vereinigten Staaten konkurrieren. Aufgrund dessen scheint die Entwicklung des Tourismus als beste Option zu sein, die die Wirtschaft Indonesiens und damit auch Lomboks anzukurbeln, denn die nötigen Ressourcen hierfür sind gegeben. Indonesien hat über 70 000 Inseln, die alle einzigartig sind, verschiedene Ethnizitäten und damit unterschiedliche Sprachen und Kulturen unter den lokalen Bevölkerungen aufweisen. Aufgrund dessen fokussierte sich die indonesische Regierung auch auf den Ausbau des Tourismus, insbesondere auf Bali und auf Lombok und ließ dadurch Investitionen und Ideen von außen zu, die zu einer kreativen Ökonomie führten und durch Informationstechnologien unterstützt wurden. Dies soll, so das Konzept der Regierung Indonesiens, die Kreativität und somit die Entwicklung des Landes fördern. In diesem Zusammenhang galt und gilt der Tourismus laut Akhmad Saufi als wichtigste Unterstützung für die Wirtschaft des Landes, aber auch für die Entwicklung des heutigen Indonesiens im Allgemeinen. Ab 2013 stellte sich die Regierung Lomboks die Frage, wo Lombok steht und was sie mit der Entwicklung des Tourismus beziehungsweise welche Art von Tourismus sie erreichen will. Aufgrund dessen wurde ein Masterplan ausgearbeitet,

um die Ziele zu setzen, die in fünf Jahren und in 25 Jahren erreicht werden sollen. Eines dieser Ziele ist die Beziehung zwischen Tourismus und Religion, im Speziellen die Akzeptanz der religiösen Gemeinschaft gegenüber dem Tourismus, zu verbessern. Ab dem Jahr 2014 wurden Aspekte des Tourismus in Schulen, auch in islamischen Schulen von den Imam, unterrichtet. (vgl. Interview Akhmad Saufi Teil 1 18:00-25)

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Akhmad Saufi während des Interviews erwähnte, dass man dadurch zur Erkenntnis kam, dass Tourismus beziehungsweise das Reisen eine Pflicht für jeden/jede Muslim/in darstellt und dies auch in einigen Kapiteln des Korans verschriftlicht ist. Durch dieses Bewusstsein folgte die vierte Phase der Tourismusedwicklung Lomboks, nämlich der planungs- und wissensbasierte Tourismus. Hierbei wurde im Jahr 2014 eine Form des Tourismus konzipiert, welcher mit dem Glauben beziehungsweise der Religion verknüpft ist und als „Halal Tourismus“ verstanden wird. Auf nationaler Ebene wurde und wird der „Halal Tourismus“ gefördert und Lombok gilt laut Akhmad Saufi als bestes Halal-Tourismus-Ziel der Welt. In Lombok wird „Halal Tourismus“ als angebotsgetrieben verstanden und die Dinge, die die lokale muslimische Bevölkerung isst und trinkt wird zu einem Paket, das von jedem/jeder Touristen/Touristin, unabhängig ob muslimisch oder nicht-muslimisch, konsumiert werden kann. Der „Halal-Tourismus“ soll als einzigartiges Produkt von Lombok verstanden werden und ergibt sich aus dem Angebot und nicht der Nachfrage. Des Weiteren dient er als Marketing- beziehungsweise Kommunikationsmittel zwischen TouristInnen und der lokalen Bevölkerung, da der Begriff „Halal“ gängig ist, aber „nachhaltiger Tourismus“ oftmals missverstanden wird. So wird beispielsweise eine nicht richtig entsorgte Plastikflasche als „nicht-Halal“, als „Haram“ und damit als nicht erlaubt betrachtet. Der Begriff „Halal“, wie Akhmad Saufi beschreibt, wird oftmals negativ aufgefasst, in Verbindung mit der vermehrten Anzahl an muslimischen Reisenden gesehen und dies irrtümlich als islamische Propaganda verstanden. Hierbei wird die Verbindung zwischen Geschäftsmöglichkeiten und politischen Problemen erkennbar. Trotz einiger negativen Auffassungen dem Begriff „Halal“ gegenüber, stellt der „Halal Tourismus“ die vierte Phase der Tourismusedwicklung auf Lombok dar, die bis heute andauert und auf Wissen und Konzepten beruht. (vgl. Interview Akhmad Saufi Teil 1: 25:00-31:00, Teil 2: 18:30)

Zusammenfassend kann demnach gesagt werden, dass sich der Tourismus auf Lombok später und langsamer als auf Bali entwickelte, und TouristInnen zu Beginn vor allem durch Erzählungen von der Insel Lombok erfuhren. Dies hat sich laut Diyah Indiyati, Professorin an der Universität in Mataram, in den letzten Jahren und Jahrzehnten aufgrund von Werbung und verschiedenen Tourismus-Angeboten, und nicht zuletzt durch den „Halal Tourismus“ verändert. Vor allem der geplante Ausbau des Mandalika Resorts im Süden Lomboks, welcher

von derselben Firma vollzogen wird wie die Baumaßnahmen in Nusa Dua auf Bali, aber auch in Kooperation mit der lokalen Bevölkerung, zeigt, dass Lombok die Entwicklung des Tourismus als ökonomisch wichtig empfindet. Das Manalika Resort wäre nach der Fertigstellung sogar vier Mal so groß wie das touristische Zentrum Nusa Dua auf Bali und profitiert vom internationalen Flughafen auf Lombok. (vgl. Hampton/Cliffon 2016: 185, Interview Diyah Indiyati 11:00-13:00)

6.9.2. Spiritueller Tourismus

Unter dem spirituellen Tourismus, wie schon in Kapitel 3.2. erwähnt, versteht Nashuddin (2016) das Besuchen von Grabstätten und Moscheen durch MuslimInnen, die ihre spirituelle Erfahrung erweitern, verschiedene Rituale beobachten und an ihnen teilnehmen wollen. Diese spirituellen Stätten werden immer mehr von muslimischen TouristInnen besucht, da sie als Orte gesehen werden, an denen der Islam als erstes ankam und sich von dort aus entwickelte. Laut Nashuddin gilt die Tourismus-Industrie zwar für die indonesische Regierung als wichtige wirtschaftliche Einkommensquelle, allerdings gibt es keine einheitlichen Formen oder Managementsysteme, um die Tourismusbranche zu organisieren und dadurch weiterzuentwickeln. Auch auf die Bildung und das soziale Engagement in touristischen Gebieten Lomboks sollte laut Nashuddin ein Hauptaugenmerk gesetzt werden, um sich an die immer wieder veränderten Interessen anzupassen, wie auch um Auseinandersetzungen oder negative Stimmungen zwischen Gemeinden zu vermeiden, die wirtschaftlich vom Tourismus profitieren und den Gemeinden, die keinen Nutzen aus der Tourismusbranche ziehen. Aufgrund der Vielzahl an unterschiedlichen Inseln, Kulturen, Sprachen und lokalen Besonderheiten, hat der Inselstaat Indonesien eine große Anzahl an religiösen, spirituellen, kulturellen, naturbezogenen Orten zu bieten, „especially as considering the existence potential of religious cultures in Indonesia by linking to the historical development of religions in the world.“ (Nashuddin 2016: 216)

Der spirituelle Tourismus erfüllt laut Nashuddin neue Bedürfnisse, die aufgrund der Modernität entstanden sind und eine starke Verbindung zu religiösen Werten aufweisen. Diese Werte sind des Weiteren Teil der menschlichen sozialen Entwicklung und äußern sich im Interesse an spirituellen Plätzen, wie Gotteshäusern oder rituellen Zeremonien, die während eines Urlaubes besichtigt und besucht werden können. In diesem Zusammenhang erwähnt Nashuddin den Mangel an Informationen und Bildung über diese spirituellen Objekte, was zu keiner Weiterentwicklung des spirituellen Tourismus führt. Allerdings lassen sich einige Länder finden, die sich mit dieser Form des Tourismus beschäftigen. Allen voran steht Saudi Arabien mit der Stadt Mekka, die jährlich von einer großen Anzahl an MuslimInnen besucht wird, um den Haddsch (siehe auch Kapitel 6.3.), die Pilgerreise, durchzuführen. Indonesische MuslimInnen besuchen oftmals innerhalb ihres Landes heilige Stätten, die für sie eine hohe

Stellung, aufgrund ihres Glaubens an nicht greifbaren Wesen, die sich außerhalb der menschlichen Dimension befinden, haben. Das stundenlange Beten innerhalb einer Moschee oder bei einem heiligen Grab zeigt die bedeutungsvolle Beziehung zwischen einem oder mehreren Menschen und anderen Wesen, die sich innerhalb einer heiligen Umgebung verbunden fühlen. In Lombok besteht der spirituelle Tourismus vor allem aus zahlreichen heiligen Grabstätten. Die drei bekanntesten sind Loang Balong, Bintaro und Batu Layar und befinden sich im Küstengebiet von Senggigi, im Westen Lomboks, wo der Tourismus am ausgeprägtesten sichtbar ist. Aufgrund dessen kommen viele muslimische TouristInnen nicht nur zu diesen Grabstätten um zu beten, sondern um anschließend auch andere touristische Attraktionen zu besuchen. Um den spirituellen Tourismus aufrecht zu erhalten und weiterzuentwickeln, ist es laut Nashuddin wichtig, die lokale Bevölkerung, in diesem Fall Lomboks, in die Planung miteinzubeziehen, denn die Denkweisen der BewohnerInnen stellen einen wichtigen Faktor für die Entwicklung neuer Ansätze dar. Des Weiteren ist es von essentieller Bedeutung die Entwicklung des spirituellen Tourismus als interregionale Zusammenarbeit zu sehen und das Bewusstsein gegenüber dieser Form des Reisens bei der indonesischen Bevölkerung aufzubauen. (vgl. Nashuddin 2016: 216ff., 233f.)

Mit einem interessanten Thema hat sich Volker Gottowik (2016) beschäftigt, als er über die Pilgerreise zum Vulkan Gunung Rinjani auf Lombok forschte, die von Hindus begangen wird. In diesem Zusammenhang spricht er von multireligiösen heiligen Stätten, die nicht als synkretistisch bezeichnet werden können, sondern als eigenständige Orte, in denen die lokalen Akteure ihre sozialen Beziehungen verhandeln. Indonesien schien für ihn aufgrund der Vielzahl unterschiedlicher vertretenden Religionen als Bezugsrahmen seiner Forschung von großer Bedeutung. Und im Speziellen die Insel Lombok, da die dort lebenden Hindu-BalinesInnen zwar eine Minorität darstellen, allerdings neben den Sasak die größte Bevölkerungsanzahl aufweisen und einen besonderen Stellenwert aufgrund der langjährigen Herrschaft der BalinesInnen über die BewohnerInnen Lomboks aufweisen. Ähnlich wie das Lingsar Festival, welches jährlich auf der Insel Lombok gefeiert wird (siehe auch Kapitel 6.9.4.), stellt die Pilgerreise des Vulkans Gunung Rinjani ein essentielles Element von multireligiösen Heiligtümern dar. Sowohl der Vulkan selbst, als auch der Kratersee Segara Anak stehen in spiritueller Verbindung zum Lingsar Tempel und dessen Festivitäten. Gunung Rinjani, wie auch einige andere heilige Berge, gelten für Hindus als Mittelpunkte der Welt und stellen somit eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, Menschen und dem Gott, sowie dem „Alltäglichen“ und dem „Heiligen“ her. (vgl. Gottowik 2016: 205, 207)

Während des Besteigens des Vulkans werden Gebete ausgesprochen und vor allem durch Opfergaben, die in die Wasserquellen gelegt werden, an die Götter appelliert, um den Boden

fruchtbar zu machen. Hindu-BalinesInnen und Sasak sehen demnach eine Beziehung zwischen dem heiligen Vulkan, den lokalen Göttern, wie auch dem heiligen Kratersee. Somit gelten die Pilgerreise und die dabei durchgeführten Rituale sowohl für den Hinduismus, als auch für den Islam als kosmologisches Prinzip. Hierbei erwähnt Gottowik, dass hauptsächlich Sasak, die der Watu Telu Religionsgemeinschaft angehören und somit den lokalen Traditionen (adat, siehe auch Kapitel 3.4.) folgen, diese Pilgerreise unternehmen. Bei den Begegnungen zwischen hindu-balinesischen und Sasak-Pilgern werden häufig allgemeine Informationen ausgetauscht, allerdings, so Gottowik, finden diese Begegnungen meist beschränkt statt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass im alltäglichen Leben Hindu-BalinesInnen und Sasak, aufgrund ihrer religiösen und sprachlichen Verschiedenheit, wenig bis gar keinen Kontakt miteinander haben. Zusammenfassend sieht Gottowik Zentralindonesien, damit beschreibt er die Inseln Ost-Java, Bali und Lombok, aufgrund seiner ethnischen und konfessionellen Diversität beziehungsweise die Verflechtung von Ethnizität und Religion, als stabile Region Südostasiens. (vgl. Gottowik 2016: 207ff., 222, Gottowik 2008: 35, 45)

„Therefore it is all the more remarkable that no struggle over control of this privileged place has occurred. The Jerusalem of the island of Lombok, as one may call Gunung Rinjani, is not a contested place, but used ritually by Muslim Sasak and Hindu Balinese alike, and in this sense subject to consensual sharing.“ (Gottowik 2016: 223)

Im nachfolgenden Kapitel werde ich mich mit dem traditionellen Dorf Sade, welches sich im Süden Lomboks befindet, beschäftigen, die wichtigsten Eigenschaften aufzeigen und hierbei auf die Attraktionen für TouristInnen eingehen.

6.9.3. Sade als TouristInnen-Attraktion

Sade ist ein traditionelles Sasak Dorf, welches sich im Zentralen Lombok befindet und etwa 5 500 m² groß ist. Charakteristisch für dieses Dorf ist die Tatsache, dass es das lokale Wissen und die dazugehörigen Bräuche (adat), wie beispielsweise die innerfamiliäre Heirat mit Cousinen/Cousins, seit über einem Jahrhundert behielt.

„It is Sade village that is like the last village in Lombok, south of Lombok, let's say even in Lombok, the last village that (...) still kept the culture, tradition, buildings of Sasak and how to practice our local religion from our ancestors.“ (Interview Sanah 02:10)

In diesem Zusammenhang sprechen Zulkarnain et al. (2008) davon, dass das lokale Wissen ein Prinzip ist, welches sich durch die Einhaltung und Anwendung der lokalen Gemeinschaft mit ihrem Umfeld und die Verwandlung in gewohnte Werte und Normen auszeichnet. Sade wurde im Jahre 1975 als historisches Dorf für den Tourismus ausgezeichnet und seitdem können BesucherInnen sowohl die sozio-ökonomischen, als auch sozio-kulturellen und architektonischen Besonderheiten des Dorfes beziehungsweise die Lebensweise der Be-

wohnerInnen kennen lernen. In vielen Bereichen ihres täglichen Lebens berufen sich die DorfbewohnerInnen auf die Werte ihrer Ahnen, was sich beispielsweise an der Bauweise ihrer Häuser erkennen lässt, da diese eine Ost-West Ausrichtung haben, um nicht in Richtung des Vulkans Mt. Rinjani zu blicken. Dies gilt als Tabu. Ein weiteres Beispiel für die Einhaltung der Wertvorstellungen der Ahnen ist das sogenannte „Merariq“. Dies beschreibt den Prozess, bei dem ein Mann ein Mädchen kidnappt, um anschließend drei Tage und drei Nächte als verheiratetes Paar zu verbringen. Anschließend werden die zwei wieder voneinander getrennt und treffen sich mit den Eltern an einem neutralen Ort, damit die Verlobung von statten gehen kann. Wichtig zu erwähnen ist der Bezug der BewohnerInnen Sades zu ihrem Glauben. In Sade vereinigen sich verschiedene Formen von Religion beziehungsweise von Glaubensrichtungen. Offiziell gibt es vier anerkannte Religionen in Indonesien, nämlich den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus und das Christentum. Aufgrund der Tatsache, dass man nur eine ID Karte erhält, wenn man sich einer dieser Religionen zugehörig fühlt, geben die DorfbewohnerInnen an, MuslimInnen zu sein. Allerdings besteht ihr Glaube aus verschiedenen Elementen unterschiedlicher Religionen oder Glaubensrichtungen. Watu Telu nennt sich diese Religion und besteht aus Teilen des Animismus, Hinduismus und des Islams. Watu Telu heißt „drei Mal“ und deutet auf die drei verschiedenen Stadien des Lebens hin: das Leben innerhalb der Mutter vor der Geburt, das Leben, wenn wir auf der Welt sind und das Leben nach dem Tod, die Reinkarnation. Außerhalb des Dorfes im restlichen Lombok bedeutet Watu Telu „dreimal am Tag beten“. Laut des Dorfbewohners und Touristenführers Sanah entwickelte sich Watu Telu durch den anfänglichen Glauben der Ahnen in die Natur, deren Seele, Geist und Stärke, die Einflussnahme der Hindu-Könige, und den Islam, durch Shah Waliullah, einem indischen islamischen Gelehrten, der nach Lombok kam. (vgl. Interview Sanah: 03:52 - 09:50, Widisono 2019: 43f., 46, 48)

Sade ist nicht nur ein traditionelles Dorf, sondern, wie schon zuvor in diesem Kapitel erwähnt, wird es für TouristInnen als Attraktion angeboten. Auf der Hauptstraße in Kuta beispielsweise reihen sich Verkaufsstände aneinander, die Touren nach Sade anbieten. Aber auch einige Hotels, wie beispielsweise der Luxus Resorts in Nusa Dua, bieten Tages- oder Kurztrips nach Lombok an, die sie „Lombok City“ oder „Lombok Sasak“ Touren nennen. Meistens ist bei solch einem Ausflug auch ein kurzer Aufenthalt auf einer der Gili Inseln, die zu Lombok gehören, inkludiert. Und in diesem Zusammenhang wird auch das traditionelle Dorf Sade zum Wohl der Pauschal-TouristInnen vermarktet. „In this way the Lombok experience is presented as an adjunct to that of Bali, with the distinctive Sasak culture of Lombok’s indigenous population packaged for easy consumption.“ (Shaw/Shaw 1999: 78)

Dort angekommen können die BesucherInnen von unterschiedlichen TouristInnenführern, alle männlich, in dem Dorf herumgeführt und auf die Besonderheiten des täglichen Lebens aufmerksam gemacht werden. Beispielsweise können die TouristInnen, je nach Größe der Reisegruppe, selber das Weben ausprobieren, welches für die BewohnerInnen in Sade eine wichtige Einkommensquelle darstellt. Des Weiteren können die traditionelle Bauweise der Häuser sowohl von außen als auch von innen besichtigt und verschiedene Nahrungsbeziehungsweise Genussmittel verkostet werden. Die Blätter der Betelnuss dienen zum Beispiel als Muntermacher und werden hauptsächlich von den weiblichen BewohnerInnen des Dorfes gekauft. Ihr selbstgemachter Kaffee, der mit Reis versetzt wird, wie auch Wein, kann von TouristInnen probiert werden. Auf Anfrage werden auch traditionellen Tänze, insgesamt gibt es fünf verschiedene, für BesucherInnen aufgeführt. Auch ein gemeinsames Abendessen oder die Anwesenheit bei einer Zeremonie können für TouristInnen organisiert werden. Dem TouristInnenführer Sanah, der mit mir über Sade gesprochen hat, war es sehr wichtig zu erwähnen, dass er nicht für sich selber arbeitet, um Geld zu verdienen, sondern um das Dorf zu unterstützen. Das Geld, welches die TouristInnenführer für die Führungen einnehmen, kommt demnach dem Dorf zu Gute und wird für alle DorfbewohnerInnen verwendet. (vgl. Interview Sanah: 10:10-12:30)

Des Weiteren ist es interessant, dass Sanah der Meinung ist, dass der Tourismus beziehungsweise die große Anzahl an TouristInnen als positiv bei den BewohnerInnen Sades aufgenommen werden, da es ihnen vor allem darum geht, den BesucherInnen das Dorf zu zeigen, damit diese die kulturellen Besonderheiten kennen lernen. Auch teilte er mir während des Interviews mit, dass es keine negativen Auswirkungen durch den Tourismus in dem traditionellen Dorf gäbe. Über schlechte Erfahrungen mit TouristInnen außerhalb des Dorfes konnte er mir keine Auskunft geben, da er selber das Dorf nur selten verlässt. Für ihn könnte allerdings die immer größer werdende Anzahl an TouristInnen ein Problem werden, denn „ (...) we live here in the village, then if too many people visit us, (...) we need little bit of privacy, also, because it is a village, not a museum, but living village, and it is just not like tourist attraction, but real living village, so if too many tourists later in Lombok, then we have to make limit number of the people visit.“ (Interview Sanah 31:00)

In diesem Zusammenhang spricht Sanah auch von der Wichtigkeit ihre Kultur, ihre Religion und ihre Tradition zu bewahren, damit weiterhin TouristInnen nach Sade kommen, um dieses traditionelle Dorf kennen zu lernen. Interessant finde ich hierbei, dass der TouristInnenführer speziell auf die Erhaltung der Tradition als TouristInnen-Attraktion eingeht und nicht (nur) als essentiell für die BewohnerInnen des Dorfes. (vgl. Interview Sanah 32:00)

6.9.4. Lingsar Festival als TouristInnen-Attraktion

Das Lingsar Festival, wie schon kurz in Kapitel 5.2.1. erwähnt, findet im Lingsar Dorf statt, welches nicht weit von Mataram, der Hauptstadt der Insel Lombok, entfernt ist. Der Tempel des Lingsar Dorfes wurde im Jahr 1759 in der Nähe einer Wasserquelle erbaut, die als heilig für die BewohnerInnen Lomboks betrachtet wird. Der Tempel galt lange Zeit, vor allem unter den LandwirtInnen, als Grund für die Existenz des Dorfes und wird sowohl physisch als auch symbolisch als Zentrum angesehen. Harnish (2006) beschreibt die Veränderungen dieser Sichtweise und die Expansion in verschiedene Richtungen ab dem 20. Jahrhundert, wie beispielsweise die Eröffnung von Schulen und Unternehmen, eine ständige Bewegung von Menschen, die ins Dorf und wieder wegziehen, aber auch der immer größer werdende Einfluss des Islams und dadurch die Entfernung zu traditionellen kulturellen Aspekten des täglichen Lebens der lokalen Bevölkerung. Der Tempel Bereich ist in drei unterschiedliche Teile gegliedert. Der erste Bereich wird als unterster Teil bezeichnet, der durch verschiedene Brunnen gekennzeichnet ist. Das zweite Areal stellt den mittleren Teil dar, wird Kemaliq genannt und beherbergt die wichtigste Wasserquelle. Dieser Ort wird sowohl von den Sasak, als auch von den Hindu-BalinesInnen aufgesucht. Der dritte Bereich wird als höchster Teil beschrieben, ist durch den Tempel Gaduh gekennzeichnet und wird ausschließlich von der hindu-balinesischen Bevölkerung genutzt. (vgl. Harnish 2006: 39, Budiwanti 2013: 63ff.)

Das Lingsar Festival, auch Pujawali genannt, an dem Prof. DDr. Mag. Werner Zips, meine Studienkolleginnen und ich im November 2018 im Zuge unseres Feldpraktikums teilnahmen, hat nicht nur einen wirtschaftlichen Hintergrund, sondern bringt Prestige für das Dorf und für die TeilnehmerInnen. Die Festivitäten dauern fünf Tage, die Vorbereitungszeit kann sich allerdings auf mehrere Wochen ausdehnen und wird von hauptsächlich zwei Gruppen, den migrierten Hindu-BalinesInnen und den muslimischen Sasak veranstaltet. (vgl. Harnish 2006: 97) Schon während der Vorbereitungen, aber vor allem während des Festivals selber sind VerkäuferInnen mit mobilen Verkaufsständen unterwegs. Es gibt zahlreiche TransportanbieterInnen, die die FestivalteilnehmerInnen abholen oder nach Hause bringen und durch TouristInnen, die sich diese Vielzahl an Zeremonien nicht entgehen lassen wollen, kommen des Weiteren Einnahmen zustande. Sowohl für die Hindu-BalinesInnen, als auch für die Sasak gilt der Lingsar Tempel als heilige Stätte „where a deity from the divine world has intervened with mortals in our world to enact a miracle.“ (Harnish 2006: 39)

Des Weiteren stellt der Tempel, laut Harnish, eine Pilgerstätte dar, die BalinesInnen und Sasak seit Jahrhunderten besuchen und bei dem während des Pujawalis die Wasserquellen und deren Gründung von den BalinesInnen, den Watu Telu Gemeinschaften und anderen Sasak gefeiert werden. Jede dieser Gemeinschaften führt speziell für ihre Glaubensrichtungen rituelle

Zeremonien durch, bereitet Opfertgaben vor oder präsentiert verschiedene Aufführungen. Und obwohl sie dies ihrer Religionsangehörigkeit entsprechend vollziehen, arbeiten sie trotzdem zusammen, um das Festival möglich zu machen und nehmen gemeinsam daran teil. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass das Pujawali für die balinesische Bevölkerung Lomboks als Teil der Religion (agama) gesehen wird, allerdings für die Sasak als Teil der Kultur und des Gewohnheitsrechts (adat). Denn aufgrund der Tatsache, dass das Festival nicht islamisch ist, mussten sich die Sasak dahingehend umorientieren, um weiterhin an den rituellen Zeremonien teilnehmen zu können. Das Lingsar Festival wurde Ende des 19. Jahrhunderts, als die BalinesInnen ihr Königreich ausbreiteten, zu einer Staatsfeier, bei der verbreitet wurde, dass die Wasserversorgung und die Fruchtbarkeit der Insel Lombok auf die Macht des damaligen Königreichs zurückzuführen ist. Auch heutzutage wird auf die Beziehung zwischen den Feierlichkeiten während des Festivals und der positiven Auswirkungen auf die Landwirtschaft und die Wasserversorgung hohen Wert gelegt. Obwohl das Lingsar Festival schon seit Jahrhunderten existiert, wird es auch heutzutage immer beliebter. Sowohl balinesische als auch Sasak Farmer, hauptsächlich diejenigen, die Reis anbauen, sind verpflichtet am Pujawali teilzunehmen, aber auch mindestens ein Mitglied jeder Familie besucht regelmäßig die Festivitäten. Sogar einige BalinesInnen, die auf Bali leben, kommen für das Festival nach Lombok, um für Fruchtbarkeit und Gesundheit zu beten, um die Beziehung zu den Vorfahren zu erhalten oder um sich gegenüber der balinesischen Gemeinschaft solidarisch zu zeigen. Laut Harnish ist die Anzahl der balinesischen TeilnehmerInnen am Pujawali schon immer größer gewesen als die der Sasak, aber vor allem in den letzten Jahrzehnten nehmen immer mehr BalinesInnen und immer weniger Sasak an den Festivitäten teil. Ab den 1980er Jahren stieg die Anzahl der Sasak BesucherInnen allerdings wieder an, da die Regierung das Festival anerkennt. Vor allem Sasak, die sich der Watu Telu Gemeinschaft zugehörig fühlen, nehmen wieder vermehrt am Pujawali teil. Auch orthodoxe MuslimInnen sind Teil des Festivals, hauptsächlich während des Perang Topats, welches eine Art Krieg mit Reisstückchen darstellt. Topat sind mit Reis gefüllte Päckchen, die von Palmenblättern zusammengehalten werden und als Opfertgaben dienen. (vgl. Harnish 2006: -39-43)

Dieser Reiskrieg, wie Budiwanti beschreibt, dient zur Herstellung der Harmonie zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen, wie auch zur Aufrechterhaltung dieser Unterschiede. „The need for securing inter-religious harmony while maintaining differences at the same time finds its expression in collaborative ritual called perang topat performed in Pura Lingsar.“ (Budiwanti 2013: 67)

Obwohl der Reiskrieg, bei dem diese Päckchen zwischen BalinesInnen, Sasak und anderen Beteiligten hin und her geworfen werden, oftmals als Unterhaltung und Vergnügen gesehen

wird, hat auch diese rituelle Praxis einen essentiellen Hintergrund, denn „for the farmers the event generates the sacred qualities of the topats offerings. The topat must be thrown in order to be transformed into received and blessed offerings.“ (Harnish 2006: 43)

Eine weitere Tätigkeit, die während des Pujawalis statt findet und auf die Toleranz zwischen den unterschiedlichen religiösen Gruppen aufmerksam macht, ist die Prozession, bei der die Tempelanlage mit zwei Büffeln umrundet wird. Diese Büffel werden anschließend sowohl von den Sasak als auch von den Hindu-BalinesInnen geopfert und gemeinschaftlich verspeist. Hierbei wird auf die verschiedenen Lebensmittel-Tabus eingegangen, denn für Hindu-BalinesInnen stellt die Kuh eine Besonderheit dar und MuslimInnen nehmen kein Schweinefleisch zu sich. Die interreligiöse Harmonie, die während des Lingsar Festivals herrscht, wird von der lokalen Regierung als Werbung für die Tourismusbranche Lomboks betrachtet und hierfür jährlich ein Budget bereitgestellt, um ausländische und einheimische BesucherInnen auf das Fest aufmerksam zu machen. (vgl. Budiwanti 2013: 70)

Die Veränderungen während der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, vor allem aufgrund von politischen Auseinandersetzungen, die von einer absoluten Macht hin zu einer Demokratie reichten, wirkten sich auf den Tourismus und auf die Anzahl an TouristInnen, die nach Indonesien und im Speziellen nach Lombok reisten, aus. Obwohl dies keinen direkten Einfluss auf das Lingsar Festival hatte, prägen diese politischen, und später auch die wirtschaftlichen Krisen die soziopolitische und kulturelle Aspekte, die wiederum von TouristInnen wahrgenommen wurden und diese davon abhielten, nach Lombok zu reisen. Das Lingsar Festival, wie schon zuvor erwähnt, gilt als TouristInnen-Attraktion, welche von der Tourismusbehörde Lomboks vermarktet wird und hierbei vor allem die balinesischen Aufführungen als Spektakel bewirbt. Lomboks Regierung will laut Harnish für ihre Hilfe bei der Durchführung des Pujawali Anerkennung erhalten und dadurch die starke Verbindung zwischen der Regierung und dem Tempel hervorheben. Des Weiteren ist es den RegierungsbeamtlInnenen wichtig, das Festival den TouristInnen als einzigartiges Phänomen nahezubringen. Dies lässt sich auch beispielsweise in Kuta, im Süden der Insel Lombok, beobachten, wo das Lingsar Festival als Ausflugsziel für TouristInnen an Straßenständen angepriesen wird. Auch gibt es einige TouristInnen-FührerInnen im und um den Tempel, die den TouristInnen die Geschichte des Festivals und des Tempels erzählen, allerdings im Vorhinein durch VertreterInnen des Ministeriums für Tourismus instruiert werden. Während des Perang Topats, also während des sogenannten Reiskrieges, nehmen die meisten TouristInnen teil, da dies als Höhepunkt des ganzen Festivals verstanden wird. Wenn von TouristInnen die Sprache ist, die das Festival besuchen, sind vor allem nationale BesucherInnen gemeint, aber auch einige internationale, wobei ich hierbei aus eigener

Erfahrung sagen kann, dass die Anzahl an internationalen TouristInnen gering ist. Dies könnte allerdings auch an den Erdbeben liegen, die die Insel Lombok im Sommer 2018 erlitt und dadurch die Anzahl an Reisenden zurückging. Abgesehen von der Zeit des Festivals, kommen zahlreiche BalinesInnen, verschiedene Sasak Gruppen, aber auch beispielsweise einige ChinesInnen, die sich in den letzten Jahrzehnten auf Lombok niedergelassen haben, zum Lingsar Tempel, um Opfergaben darzubringen und dadurch den Glauben an übernatürliche Kräfte, die sich in der Natur und der Ahnenwelt Lomboks befinden, unter Beweis zu stellen. (vgl. Harnish 2006: 13f., 28, 64, 70ff.)

Im folgenden Kapitel möchte ich die gegenseitige Beeinflussung von Religion und Tourismus aufzeigen, um mich anschließend den Schlussfolgerungen und Ergebnissen meiner Forschung und meiner Arbeit zu widmen.

7. Gegenseitige Beeinflussung von Religion und Tourismus

In den bisherigen Kapiteln wurden schon einige Auswirkungen, Einflüsse und Folgen des Tourismus auf das Reiseland beziehungsweise auf die BewohnerInnen des Landes aufgezeigt (siehe auch Kapitel 6.4., 6.5., 6.8.3.). Im Folgenden möchte ich mich unter anderem mit den Eindrücken von TouristInnen auseinandersetzen und hierbei mein Hauptaugenmerk auf ihre Empfindungen gegenüber den vorherrschenden Religionen auf Bali und Lombok legen.

Einige meiner InterviewpartnerInnen, wie beispielsweise zwei HolländerInnen Sanna und Eline, erzählten mir, dass sie sich vor ihrer Reise nach Indonesien über die dort vorherrschenden Religionen informiert hatten, und ihnen dies auch wichtig war, um die Kultur und Religion der BewohnerInnen zu respektieren. Dies drücken sie zum Beispiel in Form von richtiger Bekleidung aus, denn wie Sanna meint, ist es vor allem in den Dörfern Lomboks, in denen der Tourismus weniger stark vertreten ist, wichtig, sich zu bedecken und somit den Glauben und dessen Grundsätze zu achten. Interessant ist, dass die beiden niederländischen Touristinnen den islamischen Glauben abgesehen von der richtigen Bekleidung, den zahlreichen Moscheen und den Gebeten fünf Mal am Tag, nicht als im Vordergrund stehend wahrgenommen haben. In diesem Zusammenhang spricht Eline von ihrem Gefühl, dass der Islam auf Lombok distanziert ist, da TouristInnen keinen Zutritt zu Moscheen haben, und im Gegensatz dazu buddhistischen oder hinduistischen Tempeln oftmals Gläubige sind, die einem ihren Glauben erklären. Eline ist der Meinung, dass der Islam auf Lombok, beziehungsweise die BewohnerInnen weniger offen gegenüber Andersgläubigen sind. Sanna beschreibt ein Zusammentreffen mit einem Mädchen aus Java, welches muslimisch ist, und ihr die verschiedenen Techniken des Betens erklärte, bei denen vor allem verschiedene Zeilen

des Korans zitiert werden, um anschließend ihre eigenen Gebete beispielsweise für Familienmitglieder etc. zu sprechen. Sanna hatte bei diesem Gespräch das Gefühl, als wären die Gebete vor allem dafür da, um Gott nahe bei sich zu haben und sich zu erinnern, dass Gott wichtig ist und er in allen Dingen vorhanden ist. Eline ist der Meinung, dass die Religion den Tourismus dahingehend beeinflusst, dass TouristInnen darüber nachdenken, was in dem Reiseland erlaubt ist beziehungsweise was die vorherrschende Religion als negativ ansieht. In diesem Zusammenhang wurde des Öfteren die Bekleidung erwähnt, also das Abdecken der Schultern und Knien bevor ein/eine Tourist/Touristin einen Tempel betritt oder wenn traditionelle Dörfer besichtigt werden. (vgl. Interview Sanna 13:25-14:14, 51:21-16:30, Interview Eline 14:14-15:21, 29:00)

Diyah Indiyati, eine Professorin der Universität Mataram auf Lombok, ist der Meinung, dass vor allem der Tourismus auf Lombok die Religion beeinflusst, und nicht die Religion den Tourismus. Hierbei erwähnt sie, dass die lokale Regierung den Tourismus in eine andere Richtung lenkt, um mögliche soziale Veränderungen aufgrund der hohen Anzahl an TouristInnen zu verhindern. Des Weiteren ist es der lokalen Bevölkerung Lomboks wichtig, ihren Glauben zu bewahren, was dazu führt, dass die BewohnerInnen ihr Wissen über heilige Stätte oder andere Orte, die vermehrt von TouristInnen besucht werden, verbreiten. Aufgrund dessen gibt es einen Dialog zwischen der Regierung, verschiedenen Unternehmen und Interessengruppen, der lokalen Bevölkerung und den TouristInnen, um unterschiedliche Gebote und Verbote aufzustellen, beispielsweise das Tragen von Röcken oder kurzen Hosen in der Nähe einer Moschee. Diyah Indiyati spricht hierbei nicht von einer Verordnung für BesucherInnen, sondern als Andeutung für das richtige Benehmen für Gäste. (vgl. Interview Diyah Indiyati 19:00-20:45)

Laut Sofield kann die Wichtigkeit solcher Traditionen von Generation zu Generation variieren, denn „What is traditional for one generation may be reshaped by later generations, and indeed different traditions may coexist; change in all societies is part of an inevitable and evolutionary process. Who then is to decide which of the traditions is authentic and is to be saved?“ (Sofield 2000: 51)

Wie I Nengah Subadra, Professor für Tourismus auf Bali, mir erzählte, wird Bali als Destination eines Kulturtourismus angesehen, der auf der hindu-balinesischen Kultur basiert. Kurz gesagt alle Attraktionen, die für den Tourismus präsentiert werden, beruhen auf dem balinesischen Hinduismus. (vgl. Interview I Nengah Subadra 04:50)

Meine InterviewpartnerInnen Felix und Maria haben in diesem Zusammenhang das Gefühl, dass sich der Tourismus auf die Religion dahingehend auswirkt, da verschiedene balinesische Tänze oder ähnliche Performanzen als Spektakel für TouristInnen vermarktet werden.

Andererseits meint Felix, dass die balinesische Kultur, beziehungsweise die lokale Bevölkerung als offen wahrgenommen werden und aufgrund dessen der Tourismus auf die vorherrschende Religion kaum Auswirkungen hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Islam im Vergleich zum Hinduismus, für die TouristInnen Felix und Maria, zurückgezogen wirkt, da MuslimInnen für sich beten und aus der Verehrung ihres Gottes keine TouristInnen-Attraktion machen. Aufgrund dessen meint Felix, dass der Einfluss des Tourismus auf die Religion in Lombok minimal oder gar nicht vorhanden ist. Die religiösen Zeremonien oder Tänze, die von der hindu-balinesischen Bevölkerung für TouristInnen veranstaltet werden, stellen laut Maria eine wichtige Einnahmensquelle für die BewohnerInnen der Insel dar, allerdings denkt sie nicht, dass die BalinesInnen sich dazu gezwungen fühlen. Ihre religiösen Handlungen werden trotzdem auch innerfamiliär und für sich selber praktiziert, vor allem bei bestimmten Zeremonien, die die lokale Bevölkerung im Privaten abhalten wollen, und einige wenige werden, wie Maria glaubt, größer aufgezogen und für TouristInnen vermarktet. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Felix von einer Abhängigkeit vom Tourismus spricht und sich fragt, was passieren würde, wenn die BesucherInnen weniger oder gar kein Interesse an der hindu-balinesischen Glaubensrichtung zeigten und ob sich die lokale Bevölkerung beziehungsweise die indonesische/balinesische Regierung an den Wünschen der TouristInnen orientieren würde und eine andere Form des Tourismus möglich wäre. Hierbei erkennt man deutlich, wie auch meine Interviewpartnerin Laura feststellte, die Dominanz des Tourismus auf Bali. Sie ist der Meinung, wie auch Felix zuvor, dass die lokale Bevölkerung ohne den Tourismus nicht überleben könnte und dies wiederum beispielsweise Auswirkungen auf die Umwelt hätte. (vgl. Interview Felix und Maria 19:27, 26:00-28:30, vgl. Interview Laura 03:50-04:00)

Professor I Nengah Subadra spricht über den Einfluss des Tourismus auf die vorherrschende Religion, vornehmlich auf Bali, da beispielsweise die balinesische Bevölkerung, die im Tourismussektor arbeitet und daher keine Zeit hat, Opfergaben während bestimmter religiöser Tempelzeremonien vorzubereiten, die Offerings in verschiedenen Supermärkten kauft und diese anschließend zum Tempel mitnimmt. An sich dienen diese Opfergaben, ob selber hergestellt oder am Markt gekauft, demselben Zweck (siehe auch Kapitel 5.1.2.), nämlich um Gott beziehungsweise andere göttliche Wesen zu verehren und um diese positiv zu stimmen. Kurz gesagt, „this is slightly changed, the way of the people lifes, because they are busy, they don't have enough time for making or preparing something.“ (Interview I Nengah Subadra 15:50)

Des Weiteren beschreibt I Nengah Subadra zwei unterschiedliche Arten von Dörfern auf Bali. Auf der einen Seite gibt es administrative, auf der anderen Seite traditionelle Dörfer, die die

lokale Bevölkerung an den Ort binden, dem sie zugeordnet sind. Aufgrund dessen ist es für BewohnerInnen Balis, die in der Tourismus-Industrie arbeiten, schwierig in ihrem Dorf aktiv zu sein, an den religiösen und rituellen Zeremonien teilzunehmen, vor allem wenn diese Zeremonien über mehrere Tage andauern. BalinesInnen, die außerhalb ihres Dorfes arbeiten, haben meist nur die Möglichkeit ein oder zwei Tage an diesen Zeremonien teilzunehmen, zumindest allerdings an dem Tag, an dem der Höhepunkt des Rituals abgehalten wird. Lokale BewohnerInnen hingegen bereiten schon zahlreiche Wochen vor diesen religiösen Zeremonien Opfergaben, Schmuck etc. vor. Auch I Nengah Subadra kennt dies, denn während eines Tempelrituals in seinem Dorf, kann auch er nur einmal teilnehmen, da er sich nicht so viele Tage freinehmen kann. Im Allgemeinen auf Bali bezogen heißt das also, „there is the influence of religion practically, but the concept again is, the value not influence at all, because they still, as I said, but they still worship the god with the offering, but the way where the offering come from difference. It means that the rituals are changing, but the value remains.“ (Interview I Nengah Subadra 17:00-17:50)

Wall (1996) erläutert in seinem Text „Perspectives on Tourism in selected Balinese Villages“ welche Unterschiede es in verschiedenen balinesischen Dörfern bezüglich der Auffassung von Tourismus beziehungsweise der Interaktion zwischen BewohnerInnen und TouristInnen gibt. In diesem Zusammenhang geht es ihm um die Beeinflussung des Tourismus auf die DorfbewohnerInnen und die Auswirkungen durch die immer höhere Anzahl an TouristInnen, seien es ökonomische, kulturelle, institutionelle oder ökologische Folgen. Hierbei sind drei wichtige Faktoren zu benennen, die der Grund sind, warum diese acht Dörfer (Kerebogan, Kesiman, Baturiti, Buahon, Bongkasa, Temukus, Seraya und Yeh Kuning) als Untersuchungsort gewählt wurden. Einerseits wird ein balinesisches Dorf als wichtigstes Siedlungskonstrukt angesehen, sowie auch zweitens die Institutionen, die mit so einem Dorf einhergehen und deren Wichtigkeit in der balinesischen Kultur. Drittens wurden diese Dörfer ausgesucht, um das tägliche balinesische Leben, sowie auch die Familienstruktur bestmöglich zu untersuchen. Die eben genannten Dörfer sind alle wenig oder gar nicht von einer Infrastruktur für TouristInnen gekennzeichnet, können deswegen als „pre-tourism stage of development“ bezeichnet werden und deren BewohnerInnen haben im Allgemeinen eine positive Haltung der Tourismusindustrie gegenüber. Wichtig wäre es hier vor allem die lokalen Meinungen zum Ausbau weiterer Infrastrukturen im Tourismusbereich miteinzubeziehen und um dies verwirklichen zu können, braucht es Zugang zu Ressourcen und Wissen. (vgl. Wall 1996: 123, 126f., 134)

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass es durchaus eine gegenseitige Beeinflussung, sowohl auf Bali, als auch auf Lombok, von Religion und Tourismus beziehungs-

weise TouristInnen gibt, die sich vor allem durch Veränderungen der sozio-kulturellen und ökonomischen Aspekte des Lebens der balinesischen Bevölkerung und der BewohnerInnen Lomboks, aufzeigen lassen. Im nachfolgenden Kapitel werde ich nun die Ergebnisse meiner Forschung aufzeigen, hauptsächlich noch einmal die wichtigsten Aspekte und Resultate dieser Arbeit aufzeigen und anschließend auf etwaige nicht behandelte Themen und Fragen meinerseits aufmerksam machen.

8. Conclusio

Die beiden indonesischen Inseln Bali und Lombok weisen in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten aufgrund von politischen Veränderungen (siehe Kapitel 3.1., 3.2.) und einer hohen Anzahl an unterschiedlichen Machtbeanspruchungen, eine soziale, kulturelle, ethnische und religiöse Diversität auf, die sich auch auf die Entwicklung und auf die Formen des Tourismus auswirkt(e). Bali ist die weitaus bekanntere der beiden Inseln, denn aufgrund der Unterschiedlichkeit, zu anderen indonesischen Inseln, wie beispielsweise aufgrund der Hauptreligionsform des Hinduismus, ist Bali oftmals besser bekannt als die Republik Indonesien selber. Obwohl die lokale Bevölkerung Balis, aufgrund der vielen Jahrzehnte der Kolonisation der HolländerInnen und später der kurzen Machtübernahme Japans, starken Einflüssen ausgesetzt war, konnte sie ihre Kultur, welche sehr stark von der dort vorherrschende Religion, dem Hinduismus, geprägt ist, beibehalten. Auch obwohl ab Mitte des 20. Jahrhunderts der Inselstaat Indonesien durch die Verbreitung des Islams geprägt war, gingen die traditionellen kulturellen Aspekte der Hindu-BalinesInnen, die aus dem besagten Hinduismus, aber auch aus verschiedenen Perspektiven wie Ahnenkult, Buddhismus und Animismus, besteht, nicht verloren. Die Insel Lombok, westlich von Bali gelegen, weist ähnliche politische und religiöse Veränderungen im Laufe der letzten Jahrzehnte auf, allerdings wurde die Insel auch von der balinesischen Machtübernahme durch die Karangasem Dynastie beeinflusst, wodurch auch heute noch zahlreiche hindu-balinesische Tempel, vor allem in der Hauptstadt Mataram, zu finden sind. Da der Hinduismus ein wichtiger Aspekt der balinesischen Kultur darstellt und in das tägliche Leben der lokalen Bevölkerung Balis integriert ist, können die balinesische Kultur und der vorherrschende Tourismus als gegenseitig voneinander abhängig betrachtet werden. Dies habe ich selbst erlebt und durch meine Interviews, während meiner Feldforschung auf Bali, bestätigt bekommen. Denn der Tourismus in Bali beruht zwar auch auf der Natur, wie beispielsweise den Reisterassen oder den Vulkanen, den Stränden und dem Meer, allerdings ist der kulturelle Tourismus wesentlich ausgeprägter. TouristInnen interessieren sich für die ihnen „fremde“ Kultur, die verschiedenen Tempel und die religiösen und rituellen Zeremonien, wie auch für unterschiedliche Arten von Tänzen. All diese Aspekte sind auf dem Hinduismus aufgebaut, wodurch klar hervorgeht, dass die Tourismusindustrie auf die hindu-balinesische Kultur angewiesen ist. Auf der anderen Seite steht auch fest, dass für die balinesische Bevölkerung beziehungsweise ganz Indonesien die große Anzahl an TouristInnen aus wirtschaftlichen Gründen von essentieller Bedeutung ist. Denn rein von der Landwirtschaft können die BewohnerInnen der Insel nicht leben. Hierbei sieht man ein klares Abhängigkeitsverhältnis auf beiden Seiten. Aufgrund dessen gibt es sowohl bei der lokalen Bevölkerung, als auch bei den TouristInnen gegenseitige Einflussfaktoren und Auswirkungen durch ein Zusammentreffen dieser beiden Gruppen. In diesem Zusammenhang spricht Picard (siehe Kapitel 6.4.) von der Kultur als Handelsware und

unterscheidet zwischen kulturellen und ökonomischen Werten, wobei er den Tourismus als ökonomisch und die Gesellschaft als kulturell beschreibt. Während einer Reise wird Geld an die lokale Bevölkerung gezahlt, um dafür Kultur zu bekommen. Auch hier erkennt man die Abhängigkeit beider Seiten, der TouristInnen gegenüber der lokalen Bevölkerung und der bereisten Gesellschaft gegenüber der Reisenden. Auch die verschiedenen Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Werten und Normen, die bei dem Zusammentreffen verschiedener Gesellschaften aufeinanderprallen, wirken sich auf diese Gruppierungen aus und beeinflussen sie. Wie auch Yamashita der Meinung ist (siehe Kapitel 6.4.), wirkt sich die immer größer werdende Anzahl an TouristInnen auf den hinduistischen Glauben aus, und spricht hierbei von einer Verschiebung einer kommunalen Religion zu einem individuellen Glauben. Allerdings darf hierbei nicht davon ausgegangen werden, dass die rituelle Praxis der Hindu-BalinesInnen verloren geht, denn durch den Tourismus blüht im Gegensatz die Spiritualität der lokalen Bevölkerung auf. Auch durch meine Beobachtungen während meiner Feldforschung in Bali konnte ich feststellen, dass verschiedene religiöse Rituale im täglichen Leben der BalinesInnen verankert sind, wie das Beispiel der Opfergaben zeigt (siehe Kapitel 5.1.2.), die sich in zahlreichen Hauseingängen, in Tempeln, auf Straßen oder in heiligen Stätten finden lassen. Aufgrund dessen sollten die balinesische Kultur und die Entwicklung des Tourismus auf der Insel Bali als ineinandergreifende Phänomene betrachtet werden. In diesem Zusammenhang können auch die Beziehungen zwischen TouristInnen und der lokalen BewohnerInnen verstanden werden, deren Interaktion laut Yamashita (siehe auch Kapitel 6.5.) nicht durch Spontanität gekennzeichnet ist, sondern durch die Tourismusbranche hervorgerufen wird. Auch hierbei kann auf das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis verwiesen werden. Yamashita beschreibt des Weiteren die Verbindung zwischen Modernität und Tradition, wie auch die Beziehung zwischen globalen und lokalen Aspekten, die innerhalb des Phänomens Tourismus auftreten und nicht als Gegensatz voneinander zu sehen sind. Aufgrund dessen können Kulturen als dynamisch und der Tourismus als kulturproduzierend verstanden werden. Die Kontaktzone, wie Yamashita die Beziehung zwischen der globalen und der lokalen Welt beschreibt, entwickelt sich aufgrund des Tourismus und der regionalen Kultur und deren Erforschung von globalen und lokalen Systemen (Kapitel 6.5.).

Wie viele der Kapitel dieser Masterarbeit dargestellt haben, nimmt der Tourismus auf Bali, aber auch auf Lombok eine wichtige Stellung ein. Die große Anzahl an TouristInnen, die auf beiden indonesischen Inseln ihren Urlaub verbringen wirkt, sich positiv auf die Ökonomie des Landes aus, schafft Arbeitsplätze und ein größeres Einkommen für die lokale Bevölkerung. Für TouristInnen gibt es aufgrund dessen einige Attraktionen, die teilweise extra für Reisende inszeniert werden, wie beispielsweise hindu-balinesische Tänze. Auf der einen Seite gibt es Stimmen, die hierbei vom Verlust der Authentizität sprechen, auf der anderen Seite sehen

diese inszenierten Performanzen, zumindest von außen und als Laie betrachtet, nicht anders aus als balinesische Tänze, die innerhalb eines Festes ohne TouristInnen aufgeführt werden. Dies ist allerdings meine subjektive Wahrnehmung. Picard erwähnt an dieser Stelle, dass die lokale Bevölkerung Balis keine Attraktionen inszeniert, die ausschließlich für TouristInnen angeboten werden, sondern dass auch oftmals die Möglichkeit besteht, dass Reisende an religiösen Festivitäten der Hindu-BalinesInnen teilnehmen können. Hierbei spricht Picard vom kulturellen Tourismus, der auf Bali eine Besonderheit darstellt und die balinesische Kultur vor einer Kommerzialisierung schützen sollte (siehe auch Kapitel 6.8.3.).

Auch ist es hierbei wichtig zu erwähnen, dass trotz der großen Anzahl an Reisenden, die Einfluss auf die lokale Bevölkerung Balis nimmt, die kulturelle Tradition nicht verloren geht, genauso wenig wie durch die Einflüsse, die Bali seit Jahrhunderten erlebt. An dieser Stelle müssen allerdings auch die Eindrücke meiner InterviewpartnerInnen berücksichtigt werden, wie beispielsweise die Aussagen der zwei niederländischen Touristinnen Sanna und Eline. Beide sind der Meinung, dass es zu viele TouristInnen-Attraktionen auf Bali gibt, die speziell für Reisende inszeniert werden, wodurch es zu einem Verlust der Authentizität kommt, da es oftmals schwer fällt, zwischen der „echten“ hindu-balinesischen Kultur und dem, was TouristInnen gezeigt wird, unterscheiden zu können. Auch sind sich Sanna und Eline einig, dass Lombok in diesem Zusammenhang vergleichsweise „authentischer“ und „ursprünglicher“ erscheint. „I think the main feeling we had in Bali and Lombok is like Lombok will be ruined in 10 years we think, because they are building the resorts, the roads, and now it is like nice, not too busy, a lot of facilities, but it just feels genuine, kind of, still. And I think Bali used to be like that as well, but now it's just too busy.“ (Interview Sanna und Eline 21:41)

Interessant ist hierbei, dass die große Anzahl an Touristinnen und die speziell für TouristInnen inszenierten Attraktionen oder die zahlreichen Luxushotel als negativ betrachtet werden, allerdings die Nachfrage hierfür, wie es scheint, sehr groß ist. Und aufgrund der Tatsache, dass in den letzten Jahren nicht weniger, sondern immer mehr TouristInnen Bali besuchen, scheinen diese „negativen Wahrnehmungen“ nicht abschreckend zu sein. Da der Tourismus auf Lombok ein Hauptaugenmerk auf heilige Stätten, spirituelle Erfahrungen und vor allem auf Strände und umliegende Inseln legt und nicht wie auf Bali die Kultur der Hindu-BalinesInnen im Vordergrund steht, scheinen die TouristInnen-Attraktionen nicht speziell inszeniert zu sein. Wie dies sich allerdings in den nächsten Jahren und Jahrzehnten verändern wird, bleibt zu beobachten.

Zum Abschluss muss festgehalten werden, dass sich der Tourismus, meiner Meinung nach, auf Bali, die BewohnerInnen der Insel, deren Kultur und deren vorherrschende Religion stärker auswirkt, als auf Lombok und dessen Religion. Dies liegt, so denke ich, an der Tatsache, dass

der Tourismus sich hierbei stark auf die balinesische Kultur und dadurch auf den balinesischen Hinduismus fokussiert. Der Islam auf Lombok hat in diesem Zusammenhang keine solche Präsenz für TouristInnen, wie ich sowohl selber während meines Feldpraktikums und meiner Feldforschung herausfinden, als auch in einigen meiner Interviews erfahren konnte. Sowohl im traditionellen Dorf Sade wie auch während des Lingsar Festivals (siehe Kapitel 6.8.3. und 6.8.4.) können TouristInnen einen Einblick in die Glaubensrichtung Watu Telu erhalten und auch der spirituelle Tourismus findet immer größeren Anklang auf Lombok. Trotzdem scheint der Islam nicht für die Öffentlichkeit bestimmt zu sein und daher nicht als TouristInnen-Attraktion zu fungieren. Allerdings kann auch dies sich in einigen Jahren und Jahrzehnten verändern oder intensivieren, wodurch die Ergebnisse meiner Forschung als eine Momentaufnahme wahrgenommen werden sollen.

9. Literaturverzeichnis

Abram, Simone/ Waldren, Jacqueline 1997. Introduction: Tourists and Tourism – Identifying with People and Places. In: Abram, Simone/ Waldren, Jacqueline/ Macleod, Donald. Tourists and Tourism. Identifying with People and Places, pp. 1-13

Alexander, Bobby 1997. Ritual and current studies of ritual: overview. In: Glazier, Stephen. Anthropology of Religion: a Handbook. Westport: Greenwood Press, pp. 139-60

Appadurai, Arjun 1991. Global ethnoscapas: Notes and queries for a transnational anthropology. In: Fox, Richard. Recapturing Anthropology. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 191-210

Aschauer, Wolfgang 2008. Tourismus im Schatten des Terrors. Eine vergleichende Analyse der Auswirkungen von Terroranschlägen (Bai, Sinai, Spanien). München und Wien: Profil Verlag GmbH

Atkinson, Jane M. 1883. Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion. In. American Ethnologist, Vol. 10. No. 4, pp. 684-696

Bakker, Freek 1997. Balinese Hinduism and the Indonesian State: Recent developments. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 153 (1), pp. 15-41

Barth, Fredrik 1993. Balinese Worlds. Chicago und London: The University of Chicago Press

Baumhackl, Herbert/ Habinger, Gabriele/ Kolland, Franz/ Luger, Kurt 2006. Tourismus und Entwicklung. Zur Gleichzeitigkeit von Integration und Peripherisierung. In: Tourismus in der Dritten Welt. Zur Diskussion einer Entwicklungsperspektive. Wien: Promedia Verlag, pp. 7-16

Bell, Catherine 1997. Ritual Perspectives and Dimensions. Oxford und New York: Oxford University Press

Benda-Beckmann, von Franz/Keebet 2006. Changing one is changing all: dynamics in the adat-Islam-state triangle. In: The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, 38 (53-54), pp. 239-270

Boeke, J. H. 1953. Economics and economic policy of dual societies as exemplified by Indonesia. New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relations

Boon, James 1979. Balinese temple politics and religious revitalization of caste ideals. In: Becker, A.L/ Yengoyan, A.A. The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence System. New Jersey: Ablex, pp. 271-291

Bosch, A. van den. 1943. The effect of Dutch rule on the civilization of the East Indies. In: American Journal of Sociology, 48 (4), pp. 498-502

Bowie, Fiona 2006. The anthropology of religion: an introduction. Malden, Mass.: Blackwell

Breckenkamp, Hans W. 1993. Tourismus und Musik auf der Insel Bali. In: Häusler, Nicole et al. Unterwegs in Sachen Reisen. Tourismusprojekte und Projekttourismus in Afrika, Asien und Lateinamerika. Saarbrücken: Verlag Breitenbach, pp. 53-71

Budiwanti, Erni 2013. Spiritual Dynamics of Balinese in Lombok: Sacred Site and Holy Water. „Bali in Global Asia“ - Konferenz Präsentation, Universität Udayana, Bali, pp. 47-74

Butler, R. 1999. Problems and Issues in integrating tourism development. In: Pearce, D./ Butler, R. Contemporary Issues in Tourism Development. London: Routledge, pp. 65-80

Clifford, James 1992. Traveling cultures. In: Grossberg L./ Nelson, C./ Treichler P. Cultural Studies, New York: Routledge, pp. 96-116

Cohen, Erik 1988. Authenticity and Commoditization in Tourism. In: Annals of Tourism Research, Vol.15 (3), pp. 371-386

Colbran, Nicola 2010. Realities and challenges in realizing freedom of religion or belief in – indonesia. In: The International Journal of Human Rights 14 (5), pp. 678-704

Comaroff, John /Comaroff, Jean 2009. Ethnicity, Inc., University of Chicago Press

Couteau, Jean 1999. Bali et l'Islam: 1. Recontre historique. In: Archipel Vol. 58, pp. 159-188

Couteau, Jean 2000. Bali et l'Islam: 2. Coexistence et perspectives contemporaines. In: Archipel Vol. 60, pp. 45-64

Cribb, Robert 2010. Genocide in Indonesia, 1965-1966. In: Journal of Genocide Research 3 (2), pp. 219-239

Dixon, C./ Smith, D. 1997. Uneven Development in South East Asia. Aldershot: Ashgate

Douglas, Mary 1976. Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul

Durkheim, Emile 1976. The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen and Unwin

Eiseman, Fred 1990. Bali Sekala & Niskala. Singapore: Tuttle Publishing

Eiseman, Fred 2005. Offerings and Their Role in the Daily Lives & Their Thoughts of the People of Jimbaran. Bali

Fallon, Fleur 2003. After the Lombok Riots. Is Sustainable Tourism Achievable? In: Duval et al. Safety and Security in Tourism: Relationships, Management, and Marketing, pp. 139-158

Fillitz, Thomas/ Saris, Jamie 2013. Introduction: Authenticity Aujourdhui. In: Fillitz, Thomas/ Saris, Jamie: Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective, pp. 1-24. New York: Berghahn

Fisher, C. 1964. South-East Asia. London: Methuen

Forman, W./ Mrazek, R/ Forman, B. 1983. Bali: The split gate to heaven. London: Orbis

Friedman, Jonathan 1990. Being in the world: Globalization and localization. In: Featherstone, Mike. Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage Publications, pp. 311-328

Geertz, Clifford 1960. The religion of Java. Glencoe: Free Press

Geertz, Clifford 1973. Religions as a cultural system. In: Banton, Michael. Anthropological Approaches to the Study of Religion. ASA Monographs 3. London: Tavistock, pp. 1-46

Geertz, Clifford 1980. Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton: Princeton University Press

Gerdin, I. 1982. The Unknown Balinese. Land, Labour and Inequality in Lombok. ACTA Universitatis Gothoburgensis

Godelier, Maurice 1999. Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München: Verlag C.H. Beck

Gottowik, Volker 2008. Interagama. Multireligiöse Rituale in Zentralindonesien. In: Zeitschrift für Ethnologie 133 (1), Special Issue, zwischen Synkretismus und Orthodoxie. Zur religiösen Dynamik Südostasiens; edited by Annette Hornbacher und Volker Gottowik, pp. 31-50

Gottowik, Volker 2016. In Search of Holy Water: Hindu Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as a Multi-religious Site. In: Dickhardt, Michael/ Lauser, Andrea. Religion, Place and Modernity: Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia. Leiden: Brill, pp. 205-243

Graburn, Nelson H.H. 1989. Tourism: The Sacred Journey. In. Smith, Valene L. Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism, pp. 21-36, Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Groh, Arnold 2003. Identitätswandel. Globalisierung und kulturelle Induktionen. In: Kimminich, Eva (Hg.). Kulturelle Identität. Konstruktionen und Krisen. Frankfurt: Europäischer Verlag der Wissenschaften, pp. 161-185

Haar, B. 1979. Adat Law in Indonesia. New York: AMS

Halbwachs, Maurice 1967. Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart: Enke

Hall, Michael 2000. Tourism in Indonesia: the end of the New Order. In: Hall, Michael/ Page, Stephen 2000. Tourism in South and Southeast Asia. Issues and cases. Oxford: Butterworth Heinemann, pp. 157-166

Hall, Michael/ Page, Stephen 2000. Tourism in South and Southeast Asia. Issues and cases. Oxford: Butterworth Heinemann

Hampton M./ Clifton, J. 2016. Tourism in Indonesia. In: Hall, M./Page S. TheRoutledge Handbook out Tourism in Asia. pp. 181-190. London: Routledge

Hannah, W. 1972. Bali in the seventies. Part I: Cultural tourism. American Universities Field Staff Reports, Southeast Asia Series 20: 2.

Hannerz, Ulf 1992. Cultural Complexity: Studies in the Social Organisation of Meaning. New York: Colombia University Press

Harnish, David 2006. Bridges to the ancestors: music, myth, and cultural politics at an Indonesian festival. Honolulu:University of Hawai'i Press

Hauser-Schäublin, Brigitta 2004. Bali Aga and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and Old-Balinese as an Anthropological Construct. In: Indonesia. Southeast Asia Programm Publications at Cornell University. No. 77, pp. 27-55

Hertz, Robert 1973. The pre-eminence of the right hand: a study of religious polarity. In: Needham, Rodney. Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago und London: University of Chicago Press, pp. 3-31

Hitchcock, Michael/ King, V./ Parnwell, M. 1993. Tourism in South East Asia. London: Routledge

Hitchcock, Michael 2000. Ethnicity and Tourism Entrepreneurship in Java and Bali. In: Current Issues in Tourism, Vol. 3, No. 3, pp. 204-225

Hitchcock, Michael 2001. Tourism and Total Crisis in Indonesia: The Case of Bali. In: Asia Pacific Business Review 8(2), pp. 101-120.

Hobart, A./ Ramseyer, U./ Leeman, A. 1996. The people of Bali. Oxford: Blackwell

Jafari, Jafar 2007. Entry into a New Field of Study: Leaving a Footprint. In Nash, Dennison. The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings, pp. 108-121; Oxford: Elsevier

Kimminich, Eva 2003. Macht und Entmachtung der Zeichen. Einführende Betrachtungen über Individuum, Gesellschaft und Kultur. In: Kimminich, Eva (Hg.). Kulturelle Identität. Konstruktionen und Krisen. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, pp. VII

Kirk, W. 1990. South East Asia in the colonial period: Cores and peripheries. In: Dwyer, P. South East Asian Development. Harlow: Longman, pp. 15-47

Knight, John 1996. Competing Hospitalities in Japanese Rural Tourism. In: Annals of Tourism Research. Vol. 23. Nr. 1, pp. 165-180

Koentjaraningrat 1985. Javanese culture. Singapur: Oxford University Press

Koke, L.G. 1987. Our Hotel in Bali. Wellington: January Books

Lev, D. 1985. Colonial law and the genesis of the Indonesian state. In: Indonesia 40, pp. 57-74

Mathews, Freya 1994. The Ecological Self. London: Routledge

Maurer, J. L./ Ziegler, A. 1988. Tourism and Indonesian cultural minorities. In: Rossel, P. Tourism: Manufacturing the Exotic. Copenhagen: International Workgroup for Indigenous Affairs, pp. 64-92

Mauss, Marcel 1990. Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

McKean, Philip F. 1973. Cultural Involution: Tourists, Balinese, and the Process of Modernization in an Anthropological Perspective. PhD Dissertation. Brown University

McKean, Philip F. 1976. Tourism, Culture Change, and Culture Conservation in Bali. In: Banks, David. Changing Identities in Modern Southeast Asia, pp 237-248

McKean, Philip F. 1989. Towards a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali. In: Smith, Valene L. Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism, pp. 119-138

McVey, Ruth. 1995. Shaping the Sasak: Religion and Hierarchy on an Indonesian Island. In: Walty, Samuel/ Werlen, Benno. Kulturen und Raum: Theoretische Ansätze und Empirische Kulturforschung in Indonesien. Chur/Zurich: Verlag Ruediger AG, pp. 311–331

Müller-Eberling, Claudia 2010. Ahnen, Geister und Schamanen. Universale Zeichen, Klänge und Muster der unsichtbaren Welt. Aarau und München: AT Verlag

Nederveen Pieterse, Jan 1995. Globalization as Hybridization. In: Featherstone, M./ Lash, S./ Robertson, R.: Global Modernities. London: Sage Publications, pp. 45-68

Nashuddin 2016. The Management of Muslim Spiritual Tourism in Lombok, Indonesia. Opportunities and Challenges. In: Journal of Indonesian Islam. Vol 19, Nr. 02, pp. 213-236

O'Rourke, Iris 2014. Die Umwandlung des balinesischen Hinduismus zum Monotheismus. In: Moog, Thomas (Hg.) Bali. Hinter der Fassade, pp. 97-108. Salzburg: Mackinger Verlag

Öztürk, Elif 2014. Hindus und Muslime auf Bali. In: Moog, Thomas (Hg.) Bali. Hinter der Fassade, pp. 109-126. Salzburg: Mackinger Verlag

Pangestu, M. E. 2012. Unleashing tourism potential. In: First Magazine (Special report: Indonesia: Balanced growth, social justice, global cooperation), pp. 52-56

Picard, Michel 1993. Cultural tourism in Bali: national integration and regional differentiation. In: Hitchcock et al. Tourism in South-East Asia, pp. 71-98

Picard, Michel 1995. Cultural Heritage and Tourist Capital: Cultural Tourism in Bali. In: Lanfant, M.F. International Tourism: Identity and Change, pp. 44-66

Picard, Michel 1996. Bali. Cultural Tourism and Touristic Culture. Singapore: Editions Didier Millet Pte Ltd.

Picard, Michel 1997. Cultural Tourism, Nation-Building and Regional Culture. The Making of a Balinese Identity. In: Picard, Michel/Wood, Robert. Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies. Honolulu: University Press.

Picard, Michel 2007. From Turkey to Bali. Cultural Identity as Tourist Attraction. In Nash, Dennison. The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings. Pp. 108-121; Oxford: Elsevier

Picard, Michel 2011. Balinese religion in search of recognition. From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965). In: Bijdragen tot de Tall-, Land- en Volkenkunde 167 (4): pp. 482-510

Pratt, Mary-Louise 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London und New York: Routledge

Prins, J. 1951. Adat law and Muslim religious law in modern Indonesia: an introduction. In: *Die Welt des Islam*, 1 (4): 283-300

Pucher, Julia 2011. Tätowierung als Mittel zur Identitätskonstruktion in der postmodernen Gesellschaft: Das Beispiel der Modern Primitives. In: Lenzhofer, Alina/ Eberhard, Igor/ Poncette, Isabelle/ Harfst, Michaela (Hg.). *Stich: Punkt. Theorie und Praxis der Tätowierung*. Wien: Hammock Tree Records, pp. 131-150

Radetzki-Stenner, Matthias 1987. *Internationaler Tourismus und Entwicklungsländer. Die Auswirkungen des Einfach-Tourismus auf eine ländliche Region der indonesischen Insel Bali*. Münster: Lit Verlag

Richards, Audrey 1982. *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. London und New York: Routledge

Ritterband, Salome 2016. *Cultural performance – performed culture?: the presentation of traditional activities in cultural tourism among the Ju/'hoansi in living museums and cultural villages of north-eastern Namibia*. Wien

Rosaldo, Renato 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press

Sanjek, Roger 1991. The ethnographic present. In: *Man* Vol. 26, No. 4, pp. 609-628

Schmidt, Siegfried. 2003. Über die Fabrikation von Identität. In: Kimmich, Eva (Hrsg.): *Kulturelle Identität. Konstruktionen und Krisen*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften. Pp. 1-19

Shaw, Brian/ Shaw, Gareth 1999. Sun, Sand and Sales: Enclave Tourism and Local Entrepreneurship in Indonesia. In: *Current Issues in Tourism*, Vol. 2, No. 1, pp. 68-81

Smith, Valene 1977. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press

Sofield, Trevor 2000. Rethinking and reconceptualizing social and cultural issues in Southeast and South Asian tourism development. In: Hall, Michael/ Page, Stephen 2000. *Tourism in South and Southeast Asia. Issues and cases.* Oxford: Butterworth Heinemann, pp. 45-57

Spiro, Melford 1966. Religion: Problems of Definition and Explanation. In: Banton, Michael. *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* Edinburgh: Tavistock Publications, pp. 85-125

Tattrek, Denise 2014. Banten – Das Wesen der Opfergaben. In: Moog, Thomas (Hg.) *Bali. Hinter der Fassade.* Pp. 145-162. Salzburg: Mackinger Verlag

Telle, Karl 2008. Changing Spiritual Landscapes and Religious Politics on Lombok. In. Hauser-Schäublin, Brigitta/Harnish, David. *Between Harmony and Discrimination Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok.* Brill's Southeast Asian Library: pp 35-60

Thiard-Laforet, Susanne 2014. Kultur. Raum. Tourismus. Bali. In: : Moog, Thomas (Hg.) *Bali. Hinter der Fassade.* Pp. 163-177. Salzburg: Mackinger Verlag

Tjandrasasmita, U. 1978. The introduction of Islam and the growth of Moslem coastal cities in the Indonesian archipelago. In: Soebadia, H/ Marchie Sarvas C.A.: *Dynamics of Indonesian history.* Amsterdam

Tyson, A. 2010. Decentralization and Adat Revivalism in Indonesia. The politics of becoming indigenous. London, New York: Routledge

Van Gennep, Arnold 1977. *The rites of passage.* London: Routledge and Kegan Paul

Waldner, Regula 1998. Bali – Touristentraum versus Lebensraum? Ökosystem und Kulturlandschaft unter dem Einfluss des internationalen Tourismus in Indonesien. Bern: Peter Lang

Wall, Geoffrey 1996. Perspectives on Tourism in Selected Balinese Villages. In. *Annals of Tourism Research*, Vol. 23, No. 1, pp. 123-137

Widisono, Adrian 2019. The Local Wisdom on Sasak Tribe Sade Hamlet Central Lombok Regency. *Local Wisdom Scientific Online Journal* Vol. 11, No. 1, pp. 42-52

Zulkarnain, Augustar/ Febrianmansyah R. 2008. Pelestarian Sumber Daya Pesisir (preservation of Coastal Resources) Jurnal Agribisnis Kerakyatan 1: 69-84

Wood, R. 1997. Tourism and the State: ethnic options and constructions of otherness. In: Picard, M./ Wood, R. Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies. Honolulu: Hawai'i University Press, pp. 1-34

Yamashita, Shinji 2003. Bali and Beyond. Explorations in the Anthropology of Tourism. New York: Berghahn Books

Yoshida, Teigo 1994. Nali tomin (The Bali Islanders). Tokyo: Kobundo

Zips, Werner/ Zips-Mairitsch, Manuela 2019a. Pricing Nature and Culture On the Bewildering Commodification of the African Frontier – an Introduction. In: Zips, Werner/ Zips-Mairitsch, Manuela. Bewildering Borders: the economy of conservation in Africa. Wien: Lit Verlag, pp. 1-35

Zips, Werner/ Zips-Mairitsch, Manuela 2019b. Inclusive Borderlands: The Cultural Marketing of San Communities in Borderland Conservancies of Namibia and Botswana. In: Zips, Werner/ Zips-Mairitsch, Manuela. Bewildering Borders: the economy of conservation in Africa. Wien: Lit Verlag, pp. 37-61

10. Internetquellen

URL 1 https://www.citypopulation.de/php/indonesia-admin_d.php?adm1id=51 (zuletzt verwendet am 15.11.2019)

URL 2 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/253262/umfrage/religionen-in-indonesien/> (zuletzt verwendet am 19.11.2019)

URL 3 <https://de.statista.com/themen/1329/indonesien/> (zuletzt verwendet am 19.11.2019)

URL 4 <https://www.indonesien.net/religion-in-indonesien.php> (zuletzt verwendet am 07.01.2020)

URL 5 <https://www.travelbook.de/weltspeisen/indonesische-insel-warum-bali-bei-urlaubern-so-angesagt-ist> (zuletzt verwendet am 11.01.2020)

URL 6 <https://www.iten-online.ch/klima/asien/indonesien/denpasar.htm> (zuletzt verwendet am 11.01.2020)

URL 7 <http://www.bali-reisetipps.de/fakten/religion/> (zuletzt verwendet am 13.01.2020)

URL 8 <https://de.statista.com/themen/702/tourismus-weltweit/> (zuletzt verwendet am 08.02.2020)

URL 9 <https://www.welt.de/reise/Fern/article150417350/Lombok-Das-ist-wie-Bali-vor-dem-Suendenfall.html> (zuletzt verwendet am 08.02.2020)

11. Anhang

In den folgenden zwei Kapiteln möchte ich eine kurze Zusammenfassung meiner Masterarbeit, sowohl auf deutsch, als auch auf englisch darlegen.

11.1. Abstract in Deutsch

Bali und Lombok sind zwei für die Republik Indonesien, insbesondere für den Tourismus, wichtige Inseln, da sie aufgrund der immer größer werdenden Anzahl an TouristInnen die Wirtschaft Indonesiens mitgestalten. Bali ist die größere der beiden Inseln, wird schon seit mehreren Jahrzehnten als „DER Tourismus-Hotspot“ Südostasiens bezeichnet und bietet den in- und ausländischen TouristInnen eine Großzahl an Attraktionen an. Verbunden sind diese oftmals mit der auf Bali vorherrschenden Religion, dem Hinduismus, welcher eine Ausnahme im gesamten Inselstaat darstellt. Lombok hingegen ist die kleinere der beiden Inseln, wird erst seit den letzten Jahren und Jahrzehnten vermehrt von TouristInnen besucht und auch dies meist in Zusammenhang mit einem längeren Aufenthalt auf der Insel Bali. Lombok ist im Gegensatz zu Bali vom Islam geprägt, welcher in Indonesien, aufgrund der weltweit höchsten Anzahl an MuslimInnen, die Hauptreligion darstellt.

Um die Forschungsfrage dieser Masterarbeit „Welche Faktoren lassen sich zur gegenseitigen Beeinflussung zwischen den vorherrschenden Religionen (Hinduismus und Islam) auf Bali und Lombok und dem dortigen Tourismus finden?“, zu beantworten, wurden die Rechercheergebnisse zweier Feldforschungen nach Bali und Lombok miteinbezogen. Hierbei handelt es sich um empirisches Material aus ExpertInnen-Interviews, Interviews mit TouristInnen und teilnehmenden Beobachtungen. Aber auch einschlägige wissenschaftliche Texte wurden verwendet, um die theoretische Einbettung innerhalb der Tourismus-, Religions-, und Kulturanthropologie festzusetzen.

Auf der einen Seite wirkt sich der Tourismus beziehungsweise die große Anzahl von TouristInnen auf die Religion der Bevölkerung aus. Denn beispielsweise haben einige

BewohnerInnen Balis weniger oder gar keine Zeit mehr, um verschiedene religiöse (hinduistische) Festivitäten zu besuchen oder bei den Vorbereitungen zu helfen. Auf Lombok wirkt sich der Islam vor allem auf muslimische Reisende aus, die speziell aufgrund des spirituellen Tourismus auf die Insel kommen. Auf der anderen Seite wirkt sich die vorherrschende Religion auch auf den Tourismus beziehungsweise auf die TouristInnen aus. Die Insel Bali ist bekannt für hinduistische Tempelfeste, hindu-balinesische Tänze und ihre Opfertagen, die täglich von BesucherInnen bewundert werden. Diese religiösen Aspekte ziehen demnach eine große Anzahl an TouristInnen an, wodurch erkennbar ist, dass die BewohnerInnen der Insel ihre lokale Kultur an TouristInnen verkaufen. Auf Lombok steht der Islam für ausländische TouristInnen nicht im Vordergrund, allerdings werden auch hier kulturelle Traditionen vermarktet, wie beispielsweise die Führungen im Dorf Sade. Wichtig ist es in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass sowohl der Tourismus von der Religion beziehungsweise von der lokalen Kultur abhängig ist, wie auch umgekehrt.

11.2. Abstract in English

Bali and Lombok are two important islands for the Republic of Indonesia, especially for tourism, because they help shape Indonesia's economy due to the increasing number of tourists. Bali is the larger of the two islands, has been known as "THE tourism-hotspot" of Southeast Asia for several decades and offers a large number of attractions to domestic and foreign tourists. These attractions are often connected to the predominant religion on Bali, Hinduism, which is an exception in the entire island state. Lombok, on the other hand, is the smaller of the two islands and has only been increasingly visited by tourists over the past few years and decades, mostly in connection with a longer stay on the island of Bali. In contrast to Bali, Lombok is characterized by Islam, which is the main religion in Indonesia due to the highest number of Muslims worldwide.

In order to answer the research question of this master thesis "Which factors can be found for the reciprocal influence between the prevailing religions (Hinduism and Islam) in Bali and Lombok and the local tourism?", the results of two field researches in Bali and Lombok were included. These results are empirical material out of expert interviews, interviews with tourists and participating observations. Relevant scientific texts were also used to establish the theoretical embedding within the anthropology of tourism, anthropology of religion and cultural anthropology.

On the one hand, tourism or the large number of tourists affect the religion of the inhabitants. For example, some residents of Bali have less or no time to visit various religious (Hindu) festivities or to help with the preparations. In Lombok, Islam affects Muslim travelers who come to the island specifically for spiritual tourism. On the other hand, the prevailing religion

also affects tourism and tourists. The island of Bali is known for Hindu temple festivals, Hindu-Balinese dances and their offerings, which are admired by visitors every day. These religious aspects therefore attract a large number of tourists, which shows that the island's inhabitants sell their local culture to tourists. Islam is not the main focus for foreign tourists on Lombok, but cultural traditions are also commercialized here, such as the guided tours in the village of Sade. In this context it is important to understand that tourism is dependent on religion or local culture, and vice versa.