**Zeitschrift:** Ethnologica Helvetica
**Herausgeber:** Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
**Band:** 10 (1985)

**Artikel:** Kontext und die Interpretation von Adat-Regeln in einem balischen Dorf
**Autor:** Schaareman, Danker H.
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-1007667

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

**Danker H. Schaareman**

# Kontext und die Interpretation von Adat-Regeln in einem balischen Dorf*

Im folgenden Beitrag werde ich einen Verstoss gegen die *adat*-Vorschriften[1] in dem balischen Dorf Tatulingga behandeln. Der Leser kann sich fragen, ob es sich in diesem Beitrag um ethnologische oder juristische Fragen handelt. Die Frage ist aber irrelevant, wenn man die gegenseitige Beziehung beider Konzepte akzeptiert. Wie ich hoffe aufzeigen zu können, kann der unten beschriebene Fall nicht ohne Berücksichtigung der ethnographischen Situation, ohne den spezifischen Kontext, vollkommen verstanden werden. Es ist möglich, dass der vorliegende Fall dem westlichen Leser als ein unbedeutender erscheint. Wichtig ist aber, dass er den Baliern selber, den "Akteuren", in einem religiösen Sinne als bedeutend erscheint. Darüber hinaus kann ihnen ein (im Grunde genommen unbedeutender) Fall als eine Art "Bühne" dienen, auf welcher unterschwellige und versteckte sozial-politische, zwischenmenschliche Konflikte ausgetragen werden. Ich glaube, dass dies aus der folgenden Beschreibung offensichtlich wird.

Es ist deshalb für das Verständnis der Beschreibung notwendig, mit einer detaillierten Ausführung (Teil II) der sozial-politischen, wirtschaftlichen und religiösen Organisation dieses Dorfes zu beginnen, nach einigen einführenden Bemerkungen über traditionelle Dorftypen in Bali in Teil I (cf. auch Anm. 12). In Teil III wird die Bedeutung des Kontextes, in welchem ein Verstoss gegen die *adat*-Regeln stattfindet, näher erläutert. In Teil IV schliesslich wird der Fall selber beschrieben.

* Das Material für diesen Beitrag wurde im Verlauf eines Forschungsprojekts zusammengetragen, das finanziell hauptsächlich durch den Schweizerischen Nationalfonds getragen, und das Ethnologische Seminar, das Museum für Völkerkunde und das Musikwissenschaftliche Institut, alle zu Basel, sowie auch durch den Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia in Jakarta unterstützt wurde. Ich danke allen für ihre wertvolle Hilfe und Mitarbeit. Die eigentliche Feldforschung wurde im Jahre 1972–1973 durchgeführt, zusätzliche im Jahre 1976 und 1980. Die letztere Forschung wurde teilweise durch den Fonds zur Förderung der Weiterbildung Junger Wissenschaftler der Universität Basel finanziert, dem ich für seine Hilfe herzliche danke. Schliesslich danke ich Keebet von Benda-Beckmann (Rotterdam), James J. Fox (Canberra), Christoph Keller (Basel), Walter Ramstein (Basel) und Anette Rein (Berlin), die das Manuskript gelesen haben und mir mit zahlreichen nützlichen Hinweisen und Kommentaren behilflich waren; Anette Rein hat Teile des englischen Originals ins Deutsche übersetzt, wofür ich meinen Dank ausspreche.

1 *Adat* bezieht sich auf alle normativen Regeln, die das soziale und religiöse Leben eines bestimmten Dorfes beherrschen (cf. auch Benda-Beckmann 1981:117, 147).

# I.

Im allgemeinen lassen sich zwei Haupttypen der traditionellen balischen Dorforganisation unterscheiden (cf. auch Anm. 12). Ohne dass ich in kulturhistorische Spekulationen verwickelt werden möchte, scheinen diese beiden Typen grob mit einer Einteilung übereinzustimmen, wie sie aus der Arbeit von V.E. Korn[2] hervorgeht. Diese Korrespondenz zeigt jedoch nicht notwendigerweise auch die "historische Entwicklung" der balischen Dörfer auf. Dennoch hat seine Einteilung balischer Dörfer, beruhend auf verschiedenen (teilweise religiösen) Kriterien, bis auf den heutigen Tag ihren Wert behalten und ist, allgemein gesprochen, korrekt.

Zum besseren Verständnis der Organisation und Struktur von Tatulingga ist es sinnvoll, etwas ausführlicher auf Korns Einteilung einzugehen.

Korn unterscheidet zwischen Dörfern des "alt-balischen" und solchen des sogenannten "Apanage"-Gebiets. Im zuletzt genannten Gebiet hatten die hinduistischen Herrscher offensichtlich einen viel grösseren Einfluss als in der "alt-balischen" Region, die, wie angenommen wurde, weitgehend den "ursprünglichen", "autochthonen" Charakter der Dorfstruktur beibehalten hatte. Jedoch betont Korn (1932 : 2, 62f) die Tatsache, dass es unmöglich wäre, ein balisches Dorf zu finden, in welchem Einfluss der hindu-balischen Fürstentümer nicht in der einen oder anderen Art anzutreffen wäre. Es waren gerade die "altbalischen" Dörfer, die im Stande waren, mit den Herrschern Verträge und Abmachungen abzuschliessen – wie aus den bekannten Edikten hervorgeht –, um sich selber vor zu grossem Einfluss dieser Herrscher auf das Dorfleben zu schützen.

Natürlich ist diese allgemeine Betrachtung der Entwicklung der balischen Dorfstruktur zu einseitig (cf. Geertz 1959) und eher voreingenommen. Es gibt sicherlich noch andere Faktoren und andere Möglichkeiten, die zu dieser Entwicklung beigetragen haben – und die ihren Einfluss geltend machten und noch machen (cf. Boon 1977 : 54ff)[3].

2 Trotz der vielen Veränderungen, die in der balischen Gesellschaft während der letzten Jahrzehnte auftraten, bleibt Korns "Het Adatrecht van Bali" (1932) weiterhin ein Standardwerk für jeden Wissenschaftler, der sich mit der balischen Kultur beschäftigt. Seine "ethnographischen Einsichten" können aber durchaus kritisiert werden, da er als Rechtsanwalt und kolonialer Verwaltungsbeamte die balische Kultur von einem etwas zu einseitigen und juristischen Standpunkt aus betrachtete.

3 Eine dieser, von Korn wenig berücksichtigten, Möglichkeiten ist, dass Dörfer auch versucht haben können, sich vor Nachbardörfern zu schützen oder sich von diesen zu unterscheiden oder abzusetzen, und deshalb ihre Unabhängigkeit und Autonomie mit Hilfe von fürstlichen Dokumenten institutionalisiert haben. Ferner scheint es einen stetigen Machtkampf unter den verschiedenen fürstlichen Adelshäusern gegeben zu haben, wobei jedes für sich versuchte, die Lokalbevölkerung an sich zu binden, Koalitionen und Allianzen zu gründen, usw.

Ein unterscheidendes Merkmal der Dorforganisation des ersten Typus ist die *pluralistische* Dorfverwaltung[4] mit ihren religiös-priesterlichen Aufgaben. Das Dorf *(désa adat)*[5] besteht aus verschiedenen Wohnquartieren *(banjar)* – in einem territorialen Sinne – und/oder verschiedenen sozial-politischen Gruppierungen (gleichfalls *banjar* genannt). Diese *banjar* sind dem Dorf *(désa adat)* in fast jeder Beziehung untergeordnet. Dass die Position dieses Dorftyps innerhalb der balischen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit "marginal in the extreme" sein würde – wie Geertz (1959:1012) es ausdrückt – trifft nicht zu: Viele Dörfer in Ost-, Nord- und Zentralbali besitzen eine pluralistische Dorfverwaltung (deren Mitgliedschaft (teilweise) altersabhängig ist), haben Altersgruppen usw. (cf. unten, Teil II).

Prinzipiell ist das Dorf[6], der *désa adat,* eine territoriale *adat-* Gemeinschaft (cf. Teil III), innerhalb derer zahlreiche Gruppierungen und Vereine existieren, von denen jeder spezifische Aufgaben zu erfüllen hat.

Nur der *subak,* der Irrigationsverein, ist nicht überall auf das Dorf beschränkt: Seine Mitglieder gehören nicht notwendigerweise alle zum gleichen Dorf (cf. unten, Teil II).

In der Literatur wird oft zwischen *désa,* als einer religiösen Einheit, und *banjar,* als einer sozial-politischen Einheit, unterschieden. Diese strikte Dichotomie – religiöse *(désa)* Autorität einerseits und weltliche *(banjar)* Autorität andererseits – ist jedoch nicht ganz korrekt. Obwohl *banjar*-Aufgaben sozial-politisch orientiert sind, bleibt letztendlich die Nachbarschaft *(banjar)* dem Dorf *(désa)* untergeordnet; die Ausführung von *banjar*-Aufgaben muss als ein Mittel zur Beibehaltung (und zur periodischen

Obwohl es keine "balischen Fürstentümer" mehr gibt, können solche Prozesse der Machtverschiebung noch immer beobachtet werden; der Einfluss der vielen Vertreter der früheren Königstümer und lokalen Adelshäuser ist beträchtlich (für nähere Angaben verweise ich auf Geertz 1980 und Schaareman im Druck[a]); cf. auch unten für Information über ähnliche Prozesse auf Dorfebene.

4 Das Wort "pluralistisch" soll ein Gremium bezeichnen, das aus mehreren Dorfältesten besteht. Alle balischen Dörfer besitzen eine pluralistische Organisation in dem Sinne, dass innerhalb des Dorfes viele Gruppierungen vorhanden sind, aber nicht alle Dörfer weisen einen pluralistischen Dorfrat auf.

5 Das Wort "désa" hat mehrere Bedeutungen. Erstens bezeichnet es das ganze Territorium eines einzelnen Dorfes mitsamt (Reis-) Feldern, Wohnvierteln *und* deren Bewohnern (es ist in diesem Fall zutreffender, von "désa adat" zu sprechen). Zweitens wird das Wort als Ausdruck für all diejenigen Gruppierungen des Dorfes gebraucht, die spezielle Aufgaben in Bezug auf die Dorfrituale haben – im Gegensatz zu den sozial-politischen und wirtschaftlichen Gruppen wie *banjar* (cf. Teil II). Schliesslich wird es in einem eingeschränkten Sinne für "die Dorfältesten" verwendet (cf. S.7f).

6 Der Begriff "dorpsrepubliek", so wie Korn ihn verwendet – fälschlicherweise von H. und C. Geertz (1975 : 17) mit dem *banjar* ("hamlet") identifiziert – kann gegenwärtig nicht mehr verwendet werden. Die juristische (Semi-) Autonomie aber, die im Begriff "dorpsrepubliek" miteingeschlossen ist, behält weiterhin ihren Wert (cf. auch Anm. 12).

Wiederherstellung) der rituellen Reinheit des Dorfgebietes betrachtet werden. Umgekehrt aber kann der *désa* in Bezug auf die sozial-politische und wirtschaftliche Organisation des Dorfes eingreifen, insofern der *banjar* mit dieser Organisation beauftragt ist (cf. Grader 1937[a] für einen schematischen Überblick über diesen Typ der Dorforganisation).

Die pluralistische Dorfverwaltung ist durch Oppositionen charakterisiert: Die eine Hälfte des Rates ist *nyoman* (jünger), *kawan* (westlich), *kiwa* (links) oder *tĕngĕn* (rechts) oder *dulun* (oberhalb). Diese Oppositionen sind notwendige Oppositionen, sie bilden notwendige Beziehungen zwischen kontrastierenden und komplementären Elementen. Dabei handelt es sich um ein Prinzip, das allgemein in indonesischen Kulturen gefunden wird. Abhängig vom (meist rituellen) Kontext können Elemente der einen Gruppe – verbunden durch Assoziation – Oppositionen unter sich und so mit Elementen einer anderen Gruppe verbunden werden. Beispielsweise sind die Himmelsrichtungen "Süden" und "Westen" eng miteinander assoziierte Elemente, und kontrastieren mit den Richtungen "Norden" und "Osten". In bestimmten rituellen Kontexten können diese Richtungen jedoch untereinander ausgetauscht werden, so dass dann "Süden" und "Osten" miteinander assoziiert werden, und in Opposition zum Paar "Norden" und "Westen" stehen. Selbstverständlich ist dies eine etwas vereinfachte Darstellung von dem, was wirklich passiert.

Die Dörfer des zweiten Organisationstyps haben keine pluralistische Dorfverwaltung. Ihr charakteristisches Merkmal ist, dass diesen Dörfern ein Mann, der *kliang désa,* vorsteht. Nominell ist er der Dorfchef, obwohl die verschiedenen *banjar,* aus denen das Dorf *(désa adat)* besteht, sozial-politisch, wirtschaftlich und bis zu einem gewissen Mass auch religiös, wichtiger und unabhängiger als das Dorf im Ganzen sind. Dieser Dorftypus wird hier nicht weiter behandelt, da Tatulingga eindeutig zu den Dörfern des ersten Typs gehört.

## II.

Das Dorf Tatulingga[7], mit seinen ca. 1200 Einwohnern, liegt in der hügeligen Region Ostbalis. Die soziale Organisation von Tatulingga ist durch zahlreiche ökonomische, sozial-politische und religiöse Gruppierungen gekennzeichnet (detailliertere Informationen können in Schaareman [im Druck[a]] nachgelesen werden). Innerhalb des über allen stehenden Dorfes *(désa)* ist

7 Der Name "Tatulingga" ist, aus einsehbaren Gründen, ein Pseudonym.

beinahe jede Gruppierung eine eigentliche *adat*-Gemeinschaft (cf. unten, Teil III). Die Vorstellung von H. und C. Geertz (1975 : 14), wonach solche Gruppierungen – sie erwähnen u.a. den *désa adat* (Dorf), den *banjar* (Nachbarschaft), den *subak* (Irrigationsverein), den *dadia* (Verwandtschaftsgruppe – sich auf die Verehrung in einem spezifischen Tempel konzentrieren würden, trifft nicht ganz zu. Die verschiedenen Gruppierungen sind nicht an einen bestimmten Tempel gebunden, aber jede von ihnen unterstützt mit einem religiösen (und materiellen) Beitrag das Ritual in dem einen oder anderen Dorftempel. Die Verehrung in den *Dorf*tempeln steht an erster Stelle, obwohl gewisse Gruppen einen eigenen Tempel haben (wie der Irrigationsverein).

Die *sĕkaha taruna* und *daha* sind die Vereine der unverheirateten Jungen *(taru na)* und Mädchen *(daha)*. Es muss im Auge behalten werden, dass die erste Vereinigung ist, von der eine Person in ihrem Leben Mitglied wird. Mädchen treten dem Verein nach ihrer ersten Menstruation bei, die Jungen im Alter zwischen 13 und 16 Jahren. Die beiden Vereine stellen eine Art "Schule" für das spätere rituelle Leben ihrer Mitglieder dar, und ihre Funktion liegt ausschliesslich im rituellen Bereich. Neben den Aufgaben, die sie während der Dorfrituale ausführen müssen, haben die unverheirateten Jungen und Mädchen ihre eigenen Rituale (wie das *Kuningan*-Fest[8]), zu welchen sie Mitglieder anderer Dorfvereine einladen.

Die Handlung des *Einladens* (oder eine Person in einer höflichen (balischen) Art auffordern, gewisse rituelle Pflichten auszuführen) ist ein extrem wichtiger Aspekt im sozial-religiösen Leben aller Gruppen; es ist eine Art "Spielen mit Benehmen". Wird jemand jedoch nicht von der richtigen Person eingeladen, oder "vergisst" man eine spezielle Person einzuladen, kann dies ernsthafte Sanktionen nach sich ziehen[9]. Eine gewisse Person *nicht* einzuladen, zeugt manchmal von persönlichen Problemen zwischen dem, der einlädt, und der (den) Person(en), die nicht eingeladen wurde(n).

Die verschiedenen *awig-awig* (Handschriften mit Dorfverordnungen) enthalten genaue Informationen darüber, wer wen einladen sollte. Um ein Beispiel zu nennen, zitiere ich einen kurzen Teil eines Manuskriptes, welches die Prozedur während eines jährlichen Rituals in Tatulingga beschreibt.

> Malih tĕdun kĕrama saing ka Mutĕr, nĕbĕngin isaya ngundang saing luh asĕla 12 diri / ingĕmpat nguduh isaya ngundang iklihan daha néné 8 diri / itaruna ngundang pakayuhan //

8 Das *Kuningan*-Fest ist ein wichtiges Ritual für ganz Bali, das alle 210 Tage durchgeführt wird. Beschreibungen sind u.a. in Sugriwa (1957:21ff) und Moerdowo (1973 : 64ff) zu finden.

9 Eine dieser Konsequenzen ist Ausschluss aus dem Verein.

Dann gehen die Dorfältesten in den Ursprungstempel, die Diener erhalten die Anordnung, die 12 weiblichen Dorfältesten einzuladen / der *ngĕmpat* (= ein Dorfältester von hohem Rang) ordnet den Dienern an, die 8 Mitglieder des Mädchenrates einzuladen / die Jungen sollen die Musiker einladen //

Heiratet ein Junge oder Mädchen, scheiden sie aus ihren Vereinen aus; der Mann – und damit auch seine Ehefrau – wird Mitglied des *banjar* (Nachbarschaft) und der *sĕsabu* (dies sind die landlosen *Dorf*mitglieder). Alle verheirateten Dorfleute gehören beiden Gruppen an und, mit einigen Ausnahmen, bleiben Mitglied für den Rest ihres Lebens. Nachdem ein Mann durch seine Heirat Mitglied des *banjar* und der *sĕsabu* geworden ist, wird er auf eine Warteliste für ein Stück Boden eingetragen[10]. Als Mitglied des *banjar* erhält er eine Option auf ein Stück Reisfeld vom *banjar* (d.h. ein *pacatun pahuman* = 10 Ar), nach dessen Erhalt er zum *pahuman wird* – was die Bezeichnung der landbesitzenden Mitglieder der Nachbarschaft (= *banjar*) ist. Als *sĕsabu* erhält er eine Option auf ein Stück Land vom Dorf (d.h. ein *pacatun dĕsa* = 5 Ar), nach dessen Erhalt er zum *dĕsa nyoman* wird – wie die landbesitzenden Dorfmitglieder bezeichnet werden.

So ist eine Person zur gleichen Zeit ein Mitglied des *banjar* (ohne Land), ein *pahuman* (mit Land), ein *sĕsabu* (ohne Land) und ein *dĕsa nyoman* (mit Land). Abhängig vom Kontext verhält sich eine Person als *pahuman* oder als *sĕsabu,* usw. Basierend auf Zivilstand, Landbesitz und Alter summiert sich die Mitgliedschaft in den verschiedenen Dorforganisationen von der untersten Stufe aufwärts. Dabei sollte beachtet werden, dass das Land der Nachbarschaft (= *banjar*) eigentlich auch Land des Dorfes (= *désa*) ist, und nur von der Nachbarschaft (= *banjar*) verwaltet wird[11].

Die Aufgaben der landlosen Dorfmitglieder *(sĕsabu)* sind religiöser Art. Für die verschiedenen Dorfrituale müssen sie Reis und Opfergaben zur Verfügung stellen, weiterhin sind sie u.a. für den Unterhalt der Dorftempel verantwortlich.

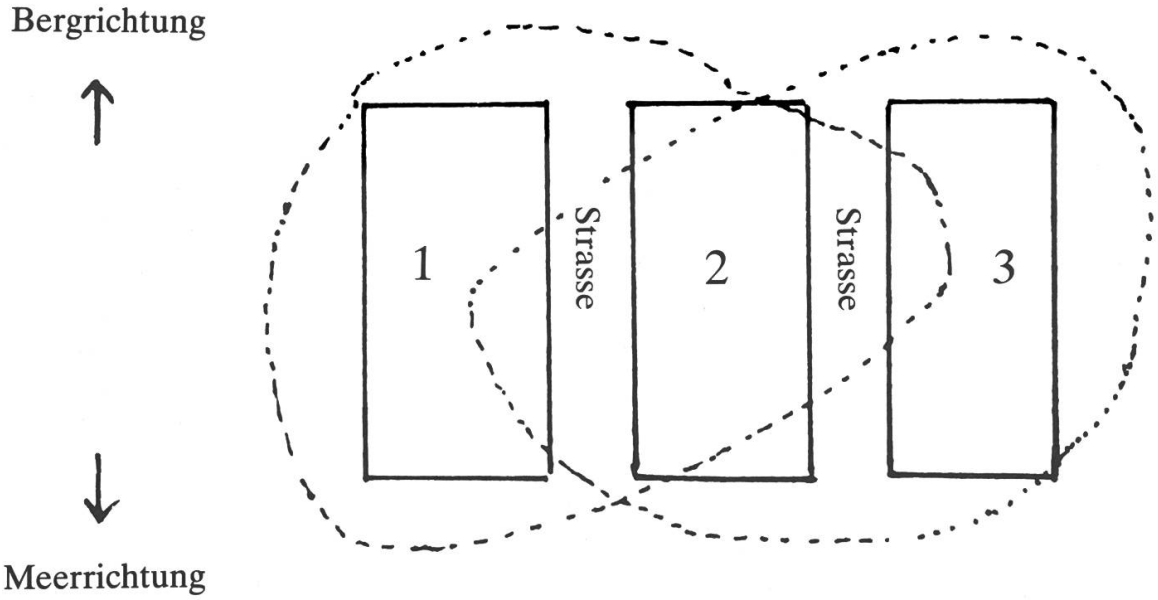
Tatulingga besitzt zwei sozial-politische Nachbarschaften *(banjar)*: *banjar kanginan* (die östliche Nachbarschaft), und *banjar kawanan* (die westliche Nachbarschaft). Die Bezeichnungen "Ost" und "West" zeigen an, zu welchem Nachbarschaftsgebäude man gehört (wo die *banjar*-Treffen abgehalten werden).

10 Die Anzahl Bodenstücke vom Dorf und Nachbarschaft ist fest.

11 Alles Land, das innerhalb des Areals eines gegebenen Dorfes liegt, ist Dorfland. Teile dieses Bodens werden (im Namen des Dorfes) von den Nachbarschaften *(banjar)* des Dorfes verwaltet. Im Grunde genommen gibt es keinen Boden in Privatbesitz innerhalb der Dorfgrenzen (ausser dem Boden, der in Familienbesitz ist). Einzelne Personen besitzen Land ausserhalb des Dorfterritoriums.

Weiterhin ist Tatulingga in *drei* territoriale Wohnquartiere (ebenfalls *banjar* genannt!): *banjar kangin, kauh* und *tĕngah,* was das östliche, das westliche und das mittlere Wohnquartier bedeutet.

Aufgrund dieser beiden Unterteilungen kann ein Mann im westlichen Quartier *(banjar kauh)* wohen, und gleichzeitig Mitglied der östlichen Nachbarschaft *(banjar kanginan)* sein – die Mitgliedschaft in einer bestimmten Nachbarschaft hängt vom Wohnplatz und/oder von der Mitgliedschaft des Vaters ab.




1 *banjar* (Wohnquartier) *kauh* (West)
2 *banjar tĕngah* (mittleres Wohnquartier)
3 *banjar kangin* (Ost)

= *banjar* (Nachbarschaft) *kawanan* (West) bzw. *kanginan* (Ost)

Abb. 1 Die *banjar* von Tatulingga

Die drei territorialen Einheiten haben nur bei ganz bestimmten Ritualen eine Funktion; abhängig vom *banjar,* in welchem sie leben, müssen die jeweiligen Bewohner im Turnus bestimmte Aufgaben für einige Rituale ausführen. Innerhalb des Dorfes sind jedoch die östliche und westliche

Nachbarschaft die wichtigsten sozial-politischen Einheiten. Abgesehen von der Tatsache, dass sie "political arenas" sind (cf. Hobart 1975), haben sie für die Erhaltung der Dorfstrassen, und der östlichen Gebäude (*nicht* der Tempel) zu sorgen. Innerhalb der Nachbarschaften gibt es weitere Gruppierungen wie den *sĕkaha patus,* dessen Mitglieder sich gegenseitig bei Kremationen und anderen Familienfesten unterstützen.

Jede Nachbarschaft umfasst demnach landlose Mitglieder und landbesitzende *pahuman.* Da die Wartezeit auf ein Stück Land relativ kurz ist, sind die meisten Nachbarschaftsmitglieder auch *pahuman.* Einwanderer und Junggesellen können kein Land erhalten (weder von der Nachbarschaft noch vom Dorf); Witwer müssen ihr Stück Land zurückgeben und werden dann von ihren Familien unterstützt.

Nach einiger Zeit kann man in den *pamong banjar,* den Nachbarschaftsvorstand, gewählt werden; beide Nachbarschaften haben ihren eigenen Vorstand. Der Vorstand der östlichen Nachbarschaft wählt einen *kliang désa I,* den ersten Dorfvorsteher, derjenige der westlichen Nachbarschaft einen *kliang désa II,* den zweiten Dorfvorsteher. Sozial-politisch gesehen sind beide Nachbarschaftsvorstände die wichtigsten Instanzen, da Angelegenheiten von regionaler und/oder nationaler Bedeutung über die Dorfvorsteher an das Dorf weitergeleitet werden[12]. Die beiden *kliang désa* sind zugleich nominell die Dorfvorsteher als auch die Leiter ihres Nachbarschaftsvorstands.

Die landbesitzende Dorfmitglieder *(désa nyoman)* – d.h. die *sĕsabu,* nachdem sie ein Stück Land vom Dorf erhalten haben – haben, wie die *sĕsabu* auch, rein rituelle Verpflichtungen. Sie müssen Reis für die Dorfrituale zur Verfügung stellen (quantitativ mehr als die *sĕsebu*), daneben obliegt ihnen die Durchführung wichtiger ritueller Aufgaben während dieser Rituale, sie nehmen aktiv teil am Ritual. Aus dieser Gruppe, oder auch aus der der *sĕsabu,* werden die sogenannten *saya désa* ("Diener", "Gehilfen") monatlich durch den Dorfsekretär (s. unten) für die Dorfratssitzungen und für die Dorfrituale bestimmt.

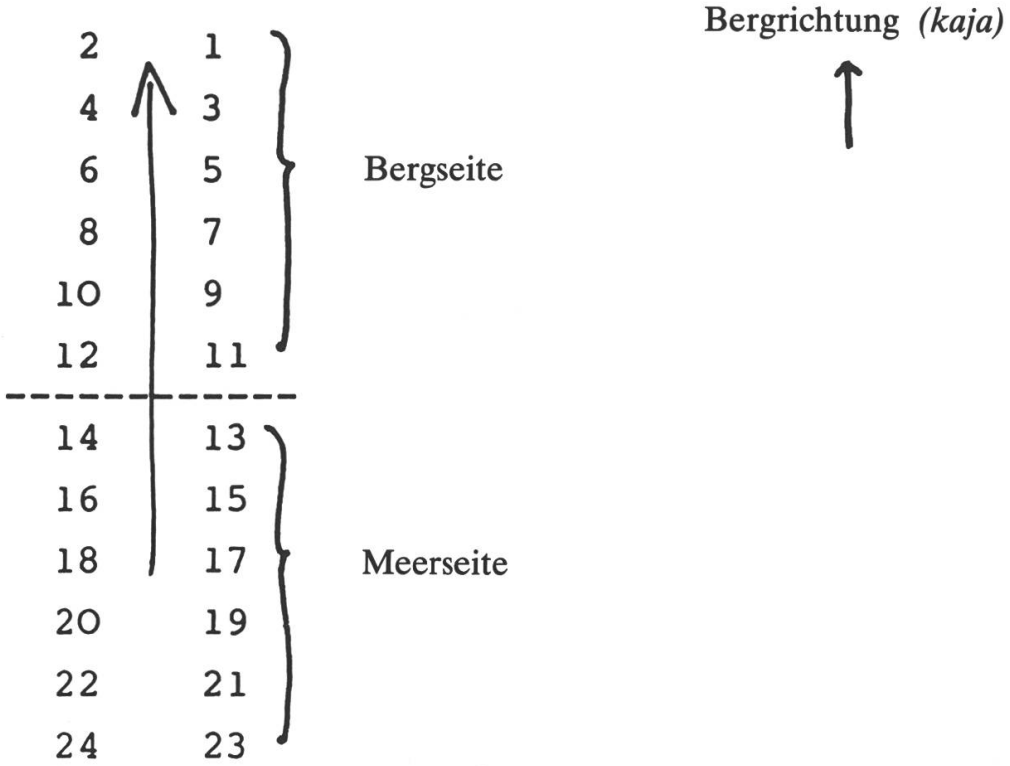
Als landbesitzendes Dorfmitglied wird man in eine weitere Warteliste eingetragen, nämlich in die der *kĕrama saing,* der Dorfältesten.

12 Der Einfluss seitens der niederländischen kolonialen und der indonesischen nationalen Regierung auf die Dorforganisation war selbstverständlich beträchtlich. Es muss aber betont werden, dass dieser Beitrag sich mit den *traditionellen adat*-Strukturen in einem Dorf auseinandersetzt (cf. Teil IIf). Die regionalen und/oder nationalen Behörden besitzen keinerlei Möglichkeit zur Einflussnahme auf die *interne* Dorfrechtssprechung: Diesbezüglich sind die Dörfer vollkommen selbständig. Üblicherweise müssen nur Fälle von Körpergewalt den regionalen Behörden gemeldet und von ihnen behandelt werden. Ferner und vor allem im Falle von Konflikten über Boden kann die Dorfbevölkerung selber die übergeordneten Instanzen zu Hilfe rufen, um den Konflikt zu lösen.

Die 24 *kĕrama saing* – deren Anzahl immer die gleiche ist – bilden zusammen mit ihren Ehefrauen[13] den eigentlichen Dorfältestenrat. Wird ein Platz frei – sei es durch Verzicht, Rücktritt oder Todesfall –, so rückt derjenige landbesitzende *désa nyoman* nach, der an oberster Stelle der Warteliste steht, und wird der "jüngste" Dorfälteste.

Die Dorfältesten werden in eine "jüngere" *(nyoman)* und eine "ältere" *(wayan)* Gruppe unterteilt. Bei den monatlichen Dorfratssitzungen *(sangkĕpan)* sitzen sie in zwei langen Reihen, die ältere Gruppe an der östlichen, die jüngere Gruppe an der westlichen Seite des Versammlungshauses oder im Tempelhof.

Die 12 ranghöchsten Dorfältesten sitzen der Reihenfolge entsprechend an der "Bergseite" *(kaja)* des Gebäudes, die rangniedrigsten an der "Meerseite" *(kĕlod)*; alle 24 Männer sitzen mit dem Gesicht zum Berg.




Ungerade Nummer: die "älteren" *(wayan)* Dorfältesten
Gerade Nummer: die "jüngeren" *(nyoman)* Dorfältesten

Abb. 2 Sitzordnung der 24 Dorfältesten

13 Die Frauen der Dorfältesten sind normalerweise nur dann bei den Dorfritualen zugegen, wenn sie spezifische rituelle Aufgaben zu erfüllen haben. Den regelmässigen Sitzungen des Dorfrats oder der Dorfältesten wohnen sie nicht bei.

Die ranghöchsten (meist auch die ältesten vier *kĕrama saing* (Nr. 1–4) sind die eigentlichen Dorfpriester. Während der Dorfrituale spielen sie die wichtigste Rolle, da sie für den korrekten Ablauf der (rituellen) Handlungen verantwortlich sind. Die Dorfratssitzung (wobei es sich primär um eine religiöse Angelegenheit handelt) wird im *Balé Agung* (cf. Abb. 4) abgehalten (für detaillierte Beschreibungen solcher Treffen vgl. Korn [1932 : 191f; 234f] und Grader [1937[b] : 83ff]). Nachdem der religiöse Teil des Treffens abgeschlossen ist, wird es im *Balé Gambang* (cf. Abb. 4) fortgesetzt, wobei u.a. *adat-* Verstösse behandelt werden.

Diese vier ranghöchsten Dorfältesten (*bahan wayan/nyoman* und *ngĕmpat wayan/nyoman,* wie sie genannt werden) bilden zusammen mit dem Dorfsekretär *(panyarikan désa)* und den beiden *banjar*-Vorständen (inklusive beider Dorfvorsteher) den sogenannten *pangadilan désa,* den höchsten Dorfrat. Dieser stellt die höchste entscheidungsfähige Autorität bezüglich interner Dorfangelegenheiten dar.

Im Gegensatz zu den Dorfältesten wird der Dorfsekretär vom *pangadilan désa* gewählt und gehört nicht zum Dorfältestenrat im eigentlichen Sinne. Er ist ein selbsternanntes Mitglied des Dorfrats. Das Amt des Sekretärs als solches gab es in früheren Zeiten nicht, wurde aber von zwei Dorfältesten übernommen, die seit etwa fünfzig Jahren aus dem Rat verschwunden sind. Ein neues Amt, nämlich das des *panyarikan désa,* wurde geschaffen oder entstand. Es wurde aber nicht ganz in den Rat integriert, es blieb mehr oder weniger am Rande. Der Dorfsekretär besitzt keinen festen Platz während der Rituale, er befolgt nicht das traditionelle System der Rangerhöhung der Dorfältesten, er sollte seine Haare nicht lang tragen wie sie (was er aber macht), er sollte nur die Dorfadministration besorgen und die relevanten Anweisungen der Dorfältesten, des höchsten Dorfrats und des "Kontrolleurs" (cf. unten) ausführen. Er ist aber offizielles Mitglied des höchsten Dorfrats. Schliesslich wird er *nicht* aus den beiden einflussreichsten Verwandtschaftsgruppen des Dorfes (den Pasĕk und Pulasari, cf. unten) gewählt.

Zusammenfassend kann man eine "vertikale" Einteilung der Bevölkerung in zwei grössere Gruppen unterscheiden: Das Dorf *(désa adat)* auf der einen und die Nachbarschaft *(banjar)* auf der anderen Seite.

Die Vereine der unverheirateten Jungen und Mädchen, die landlosen und landbesitzenden Dorfmitglieder und die Dorfältesten gehören zum *désa* in einem eingeschränkten (= religiösen) Sinne. Die Nachbarschaft *(banjar)* umfasst sowohl die landlosen und landbesitzenden Mitglieder, als auch beide Nachbarschaftsvorstände. Beide Gruppen, *désa* und *banjar,* werden im übergeordneten Dorfrat, dem *pangadilan désa,* vereinigt (cf. Abb. 3).

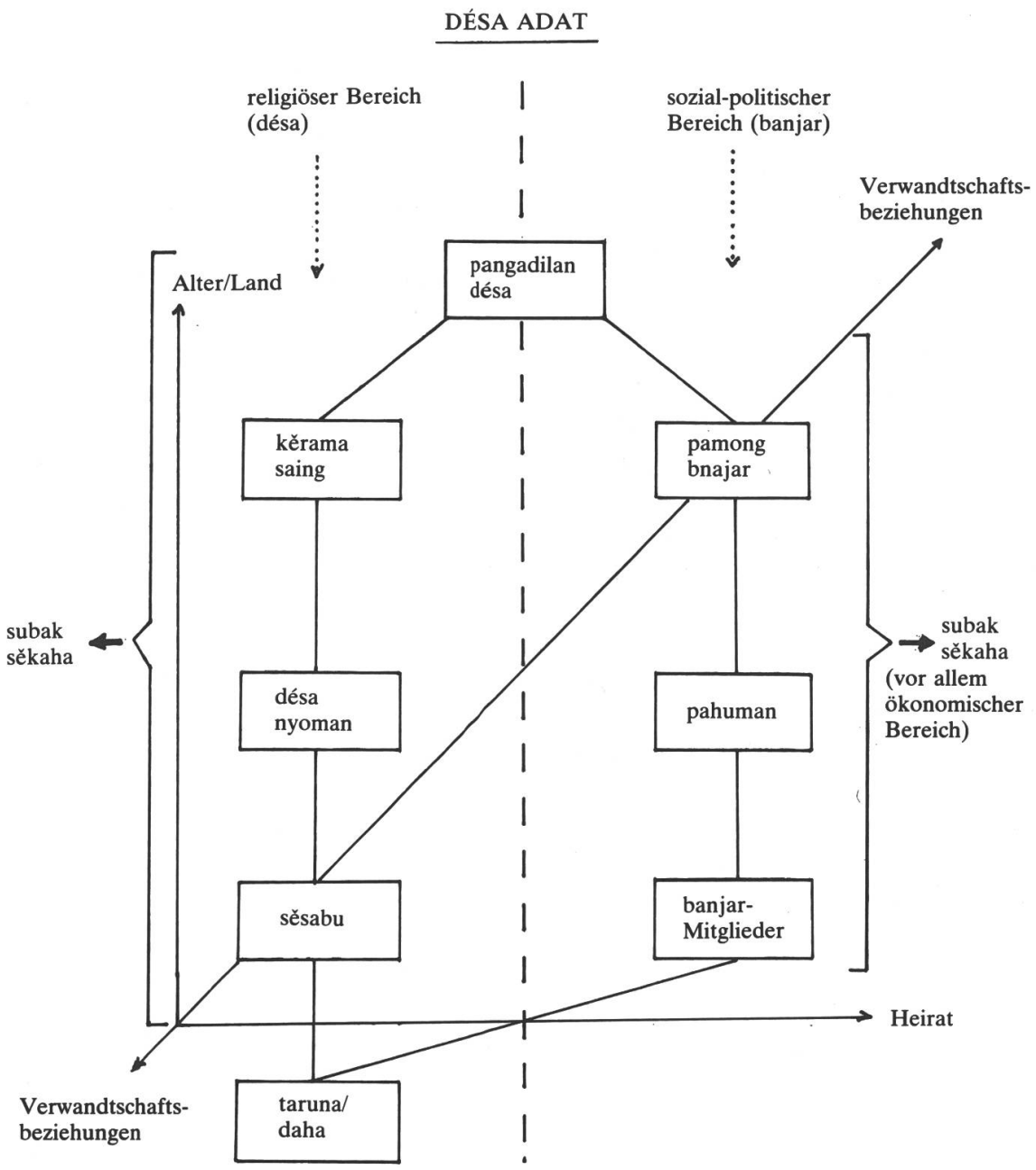



Abb. 3 Modell der vertikalen und horizontalen Einteilung der Bevölkerung

Neben dieser vertikalen Einteilung der Bevölkerung lässt sich noch eine weitere erkennen, die man als eine "horizontale" betrachten könnte. In Tatulingga finden sich mehrere kleinere Vereine, die weder mit dem Dorf noch mit der Nachbarschaft direkt verbunden sind, und deren Organisationsform nicht strikt von Alter und Landbesitz abhängt. Deshalb benutze ich in Bezug auf die Einteilung der Dorfbevölkerung die Konzepte "vertikal" und "horizontal".

An erster Stelle kommen die *subak* (die Irrigationsvereine) und weiterhin eine Anzahl von landwirtschaftlichen Gruppierungen wie Pflanz- und Erntevereine. Es handelt sich bei ihnen um aufgabenorientierte Assoziationen, deren Mitgliedschaft freiwillig ist und oft auf verwandtschaftlichen Beziehungen beruht, die aber, unabhängig von den "obligatorischen" Vereinen (cf. unten, Teil III), ihre Mitglieder zusammenbinden. Schliesslich gibt es mehrere "Sparvereine", Musik- und Singvereine usw.

Der *subak* ist der einzige Verein, der nicht direkt zum Autoritätsbereich des Dorfes gehört, da die Mitglieder der drei *subak* von Tatulingga in verschiedenen Dörfern wohnen. Dieser Sachverhalt hängt mit der geohydrologischen Struktur des Bewässerungssystems zusammen, welches traditionellerweise regional verwaltet wird.

Beide Einteilungen (die "vertikale" und die "horizontale") werden durch die verwandtschaftlichen Beziehungen durchschnitten und sicherlich auch beeinflusst – teilweise hinsichtlich der Zusammensetzung und Rekrutierung der Mitgliedschaft der verschiedenen Gruppierungen. Die Verwandtschaftsgruppen formen ihrerseits auch eigene "Vereine" (*dadia* oder *padukuhan*), wobei die *dadia* wiederum in territoriale Einheiten *(tèmpèk)* unterteilt sind.

Die wichtigsten Verwandtschaftsgruppen in Tatulingga sind der *dadia Pasĕk* und der *dadia Pulasari*[14]. Die Pasĕk-Gruppe wohnt im nordwestlichen Teil des Dorfes, die Pulasari im nordöstlichen. Demnach kann man sagen, dass das westliche Wohnquartier sowohl territorial als auch sozial-politisch vom *dadia* Pasĕk beherrscht wird, und dementsprechend im östlichen Teil des Dorfes der *dadia* Pulasari dominiert. Der mittlere Teil *(banjar tĕngah)* ist zwischen den beiden *dadia* aufgeteilt.

Der erste Dorfvorsteher ist beinahe immer ein Pulasari, während der zweite üblicherweise ein Pasĕk ist. Diese Aufteilung der Ämter unter den beiden *dadia* findet sich auch in der Zusammensetzung der beiden *banjar*-Räte und dem höchsten Dorfrat *(pangadilan désa)* wieder, d.h. die meisten gewählten Mitglieder der *banjar*-Vorstände sind entweder Pasĕk oder Pulasari. Alle anderen Einwohner von Tatulingga sind *"mula"*, "autochthone" (wie sie von den "adligen" Pasĕk un Pulasari genannt werden); die *mula* unterteilen sich gleichfalls in verschiedene Familiengruppen *(padukuhan* oder *kelompok)*.

Sowohl die Pasĕk als auch die Pulasari betrachten sich selber als die Erhalter der Tradition und des *adat* von Tatulingga, da sie ihre Abstammung bis zurück auf das ehemalige hinduistische Reich von Majapahit rechnen. Im Sinne dieser hergeleiteten Abstammung rechtfertigen und betonen sie auch ihre überlegene Position gegenüber den "mula". Die Pasĕk und Pulasari (sie sind als verwandtschaftliche Gruppen auf ganz Bali anzutreffen) stellen

14 Nur ein Fünftel der Gesamtzahl von Kernfamilien in Tatulingga ist Pasĕk oder Pulasari.

deutlich eine soziale Klasse dar, die eine Zwischenposition zwischen den *sudra* oder *jaba* (den *mula* in Tatulingga) und den *triwangsa,* den drei noblen balischen "Kasten" oder Titelgruppen einnimmt[15].

Auch aufgrund ihrer besseren ökonomischen Position bestimmen die beiden *dadia* zu einem grossen Teil die Dorfpolitik. Jedoch besitzen sie keinen *direkten* Einfluss auf die Zusammensetzung des Dorfrats, da diese aufgrund des Senioritätsprinzips erfolgt. Trotzdem ist ihr Einfluss auf die Dorfältesten bedeutend, da die *dadia*-Mitglieder den höchsten Dorfrat zahlenmässig und politisch dominieren (es soll hierbei daran erinnert werden, dass die ranghöchsten Dorfältesten gemeinsam mit dem Dorfsekretär einen Sitz im höchsten Dorfrat haben). Da beide *dadia* sich ihrer gemeinsamen Abstammung sehr bewusst sind und demnach auch ihrer hohen Position, unterscheiden sie sich von den "mula" hinsichtlich ihres sozial-politischen Status, ihrer ökonomischen Position und ihres Einflusses. Obwohl die Zusammenarbeit zwischen den beiden *dadia* zeitweise ziemlich intensiv ist, und trotz der Solidarität gegenüber den "mula", besteht ständig eine latente Spannung zwischen ihnen. Grund dieser Spannung ist das "ewige" Ringen um Prestige und Status, das aber nicht nur zwischen den beiden *dadia,* sondern auch unter den "mula" stattfindet, wobei letztere weniger erfolgreich sind. Auch innerhalb jedes einzelnen *dadia* werden ständig lose Koalitionen gebildet, wobei versucht wird, auch Mitglieder von "mula"-Familien sich zu verpflichten und zu beeinflussen. H. Geertz (1967 : 53) schreibt: "Such rivalry for prestige (in its purest sense, without economic perquisites) is an exceedingly important element in the Balinese social climate". Aber Spannungen und unterschwellige Konflikte werden äusserst selten in einer offenen Auseinandersetzung ausgetragen. Wie Geertz (1975 : 403) bemerkt: "Issues are not sharpened for decision, they are blunted and softened in the hope that mere evolution of circumstances will resolve them, or better yet, that they will simply evaporate". Dieser Tatbestand wird in Teil IV offensichtlich werden.

Im folgenden sollen noch weitere Dorffunktionäre besprochen werden; zunächst der *mĕnanga,* der Leiter des rituellen *gambang*-Orchesters, welches in vielen Ritualen eine wichtige rituelle Aufgabe hat (cf. Schaareman im Druck[b]). Hierbei ist es wichtig zu bemerken, dass der Leiter dieses Orchesters gleichzeitig der eigentliche Leiter des Rituals selber ist, da er ein umfassendes Wissen über den Ablauf der rituellen Handlungen hat. Als Leiter des Rituals wird er *pĕlĕlintih* genannt, "Kontrolleur"; er überwacht

15 In den Augen der *triwangsa* gehören die *dadia* Pasĕk und Pulasari ebenfalls zu den "gewöhnlichen" Leuten, obwohl ihre spezielle Position (zusammen mit der von bestimmten anderen Gruppen wie den Eisenschmieden) allgemein erkannt und anerkannt wird. Bestätigung des Status hängt in hohem Masse von dem eigenen Standpunkt ab (weitere Angaben sind in Boon 1977, Geertz 1980 und H. und C. Geertz [1975] nachzulesen).

auch die vorbereitenden Phasen des Rituals. Alle Verstösse gegen den Dorf-*adat,* die während des Rituals möglicherweise erfolgen, werden ihm oder dem Dorfsekretär gemeldet. Der *pĕlĕlintih* ist diejenige Person, die den Entscheidungsprozess bei einer "Fall"-Besprechung (eines *adat*-Verstosses), aufgrund seines Wissens, *und* weil er ein *Pasĕk* ist, sehr beeinflussen kann.

Wie der Dorfsekretär wird auch der *pĕlĕlintih* oder *mĕnanga* vom höchsten Dorfrat gewählt (oder manchmal auch bestimmt). Als wichtigstes Kriterium für die Auswahl eines Kontrolleurs gilt sein ihm zugeschriebener sozial-religiöser Status und Position. Dies bedeutet, dass die zu wählende Person über einen hohen sozialen Status, kombiniert mit einem gründlichen religiösen und rituellen Wissen, verfügen sollte. Das wiederum heisst, dass der *pĕlĕlinth* meistens ein Pasĕk (manchmal ein Pulasari) ist, da die Mitglieder dieses *dadia* sich ihrer Rolle als "Wächter" der Tradition von Tatulingga sehr stark bewusst sind. Darüber hinaus verfügen sie gegenüber den "mula" aufgrund ihrer Abstammung, wie schon erwähnt, über einen hohen sozial-politischen und ökonomischen Status.

Weiterhin zeichnet den *pĕlĕlintih/mĕnanga* die Tatsache aus, dass er auch als ein Priester betrachtet werden kann, da er im Gegensatz zu den "normalen" Priestern (*pamangku,* cf. unten) sogar dazu fähig ist, heiliges Wasser *(tirta)* für Kremationen und Reinigungszeremonien selber herzustellen. In dieser Hinsicht gleicht er dem hohen Priester *(padanda)* der Brahmanen-"Kaste". Verschiedene "mula"-Familien benutzen nur sein heiliges Wasser für ihre Zeremonien, und nicht das des *padanda.* Aufgrund aller dieser bisher erwähnten Faktoren zeichnet es sich ab, dass der *pĕlĕlintih/mĕnanga* innerhalb des sakralen Bereichs eine recht mächtige Position einnimmt.

Schliesslich gibt es in Tatulingga drei weitere "gemeine" Priester: den *pamangku gdé,* den *pamangku dalĕm* und die *sĕdahan désa,* die eine Priesterin ist. Alle drei werden üblicherweise im Verlauf einer Trance-Sitzung durch ein Medium bestimmt. Gelegentlich passiert es aber, dass der oberste Dorfrat einen Priester ernennt, wenn das befragte Medium niemanden, der aus Tatulingga stammt, benennt.

Sowohl der *pamangku gdé* als auch die *sĕdahan désa* sind normalerweise Mitglieder der *dadia* Pasĕk oder Pulasari; der *pamangku dalĕm* hingegen ist meist ein "mula".

Bei der Durchführung von Ritualen für die positiven, "uranischen" Götter hat der *pamangku gdé* seinen Aufgabenbereich, während der *pamangku dalĕm* bestimmte Aufgaben bei der Durchführung von Ritualen für die negativen, "chthonischen" Mächte zu erfüllen hat. Die *sĕdahan désa* ist die Spezialistin für die sogenannten "weiblichen" Opfer, d.h. für diejenigen Opfergaben, welche von den Frauen der Dorfältesten hergestellt werden. Die "männlichen" Opfer, soweit sie aus Fleisch bestehen, werden bei ihrer Herstellung von den Dorfältesten durch den Kontrolleur überprüft (für weitere Details cf. Schaareman im Druck[b]).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass fast alle wichtigen Ämter des religiösen und sozial-politischen Bereichs entweder Pasĕk oder Pulasari innehaben. In den meisten Fällen herrscht eine Zweiteilung hinsichtlich der Verteilung des Einflussbereichs vor; die Pasĕk dominieren im westlichen Wohnquartier/Nachbarschaft, die Pulasari im östlichen; das mittlere Wohnquartier ist zwischen beiden "aufgeteilt". Gleichzeitig stellt diese Zweiteilung die Quelle der Angespanntheit zwischen den beiden *dadia* dar, wobei diese Spannungen dazu neigen, die Bildung von Koalitionen *und* ihrer spezifischen Zusammensetzung – im grösseren Kontext interner Dorfangelegenheiten – zu beeinflussen.

## III.

Im Sinne von Falk Moores "semi-autonomous fields" sind einige der oben behandelten Gruppen "quasi-unabhängige" *adat*-Gemeinschaften, wobei die "fields" spezifische Mechanismen der sozialen Kontrolle besitzen (cf. Falk Moore 1978 : 55f; auch Anm. 12). Es ist auch sinnvoll, auf ter Haars Definition von "adat gemeenschappen" (ter Haar 1948 : 49ff) hinzuweisen. In diesem Sinne sind *adat*-Gemeinschaften der *désa* (= die landlosen und landbesitzenden Mitglieder des Dorfes in seiner eingeschränkten [religiösen] Bedeutung, sowie die Dorfältesten), der *banjar* (= die landlosen und landbesitzenden Nachbarschaftsmitglieder sowie ihre beiden Vorstände) und die Vereinigungen der unverheirateten Jungen und Mädchen.

Die Mitgliedschaft in diesen *adat*-Gemeinschaften ist *mehr oder weniger* obligatorisch, und zwar in dem Sinne, dass man sich weigern kann, ein landbesitzendes Dorfmitglied oder ein Mitglied des Dorfrats zu werden usw., was aber den Verlust aller Rechte, die man als integriertes Dorfmitglied sonst hätte, nach sich ziehen würde. Der Status solcher "Verweigerer" ist der gleiche wie der der Einwanderer und möglicherweise noch niedriger. Die Weigerung, in den Jungenverein einzutreten, würde z.B. die totale Isolation, besonders auch im späteren Leben, bedeuten. Persönlich ist mir ein solcher Fall nicht bekannt.

Einer der Unterschiede zwischen diesen Gruppen und den sogenannten "freiwilligen" Vereinen ist der, dass die Mitgliedschaft in den letzteren tatsächlich eine freiwillige ist: Man wird in ihnen Mitglied aufgrund persönlicher Beziehungen und Interessen. Da diese verschiedenen Aufgaben- und Interessengruppen (teilweise) ihre eigenen niedergeschriebenen Verordnungen *(awig-awig)* und ihren eigenen Vorstand haben[16], sind sie meiner Mei-

16 Gegenwärtig ist der Besitz eigener niedergeschriebener Verordnungen eine Sache des Prestige, ein Mittel, um als "vollständig" betrachtet zu werden. So verfassen viele kleinere Gruppierungen ihre eigenen Bestimmungen, die dann als sogenannte *awig-awig* angesehen werden.

nung nach gleichfalls als "*adat*-Gemeinschaften" zu betrachten, aber sie sind *adat*-Gemeinschaften *innerhalb des Kompetenzbereiches der Dorfes*. Das bedeutet, dass sie sich nicht auf ihre (falls vorhandenen) gruppeneigenen Verordnungen *gegenüber dem Dorf (désa adat)* im Falle eines Konfliktes berufen können, was z.B. der Jungenverein bis zu einem gewissen Ausmass tun kann. So kann der Dorfrat einen Jungen nicht direkt bestrafen: Der Vorstand des Jungenvereins muss einberufen werden, der die Angelegenheit dann weiter behandelt. Andererseits können die *freiwilligen* Assoziationen Verstösse gegen *die vereinsinternen Verordnungen* selbst behandeln und aburteilen.

Ferner muss berücksichtigt werden, dass ein Fehlverhalten innerhalb des Jungenvereins immer auch Konsequenzen auf Dorfebene nach sich zieht, was *nicht* der Fall ist bei Verstössen innerhalb der freiwilligen Gruppierungen. Wenn z.B. ein Junge aus der Kasse des Knabenvereins einen Betrag stiehlt, wird er vom Vorstand des Vereins abgeurteilt, was in den meisten Fällen seinen Ausschluss aus dem Verein bedeutet. Darüber hinaus kann der Schuldige weder Mitglied der Nachbarschaft *(banjar)* noch des Dorfes *(désa)* werden, nicht so sehr weil er etwas gestohlen hat, sondern weil er kein Mitglied des Jungenvereins ist.

Wie der obige Fall illustriert, ist es für die Beurteilung eines Falles (des Verstosses gegen den *adat*) sehr wichtig, dass der *Kontext,* innerhalb dessen eine Person gehandelt hat, bekannt ist. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass die Position und die Höhe des Status der betreffenden Person(en) innerhalb einer Gruppe gleichsam von Bedeutung sind, da diese kontextabhängig sind. Ein bestimmtes Verhalten kann in dem einen Fall als ein Verstoss gegen den *adat* als Bruch der Norm aufgefasst werden, muss aber in einem anderen Kontext nicht die gleichen Folgen haben. Zum Beispiel können zwei Personen als Mitglieder der gleichen Gruppe oder aber als Mitglieder verschiedener Gruppierungen etwas miteinander zu tun haben; im ersten Fall besitzen sie gleichrangigen Status, im zweiten jedoch nicht, und dies bestimmt ihr jeweiliges Verhalten. Beispielsweise kann ein Mitglied während eines Treffens eines Irrigationsvereins ohne Aufforderung anfangen zu sprechen, was in diesem Kontext von allen Beteiligten toleriert wird. Wenn jedoch die gleiche Person genauso handeln würde während einer Sitzung der Dorfältesten (vorausgesetzt, dass es sich um einen der "jüngeren" Dorfältesten handeln würde), dann hätte dies ernsthafte Folgen wie eine Geldstrafe oder sogar den Ausschluss aus dem Rat[17].

17 In den Dorfverordnungen wird festgehalten, dass keiner der "jüngeren" Dorfältesten sprechen darf, ohne dazu von den "älteren" Dorfältesten aufgefordert zu sein.

Die Tatsache, dass es so viele verschiedene (obligatorische und freiwillige) Vereine unterschiedlichen Grades (oder Arten, Personen zu gruppieren) gibt, die überdies unterschiedliche Ziele und Aufgaben haben, bedeutet, dass es ebensoviele Kontexte gibt, in denen eine Person auftreten/handeln kann. Da fast jeder Kontext ein spezifisches Verhalten verlangt, sind die soziale *Bewertung* und *Anerkennung* von Verhalten, das mit dem lokalen *adat in Übereinstimmung* ist, mindestens gleich wichtige Faktoren des sozialen Lebens wie solches Verhalten, welches als *Bruch* des *adat* aufgefasst wird. Die Existenz vieler Gruppierungen in einem kleinen Dorf wie Tatulingga bedeutet überdies, dass beinahe jeder Einwohner gleichzeitig Mitglied verschiedener Gruppierungen ist. Mitglieder einer Gruppe sind in der Praxis nie von Mitgliedern andrerer Gruppen isoliert: Überlappende Mitgliedschaft ist immer vorhanden.

Prinzipiell lassen sich zwei Typen von *Kontexten* unterscheiden, zwischen denen mehr ein Unterschied des Grades als der Sache besteht: der des *rituellen* und der des *nicht-rituellen* (= alltäglichen) Lebens. Diese Unterscheidung kann letztendlich auf eine fundamentale (und notwendige) Opposition zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Götter zurückgeführt werden. Die Struktur, die beiden Welten zugrundeliegt, ist aber die gleiche. Das alltägliche Leben findet in der Welt der Menschen statt; das Dorfland jedoch ist im Besitz der Götter, die es nur zeitweilig von den Menschen verwalten lassen. So ist das erste Ziel der Dorfgemeinschaft (des *désa adat),* die rituelle Reinheit des Dorfgebietes zu erhalten, ein Ziel, das so auch oft von den Dorfbewohnern selber explizit formuliert wird und gelegentlich in den Dorfhandschriften anzutreffen ist. Alles Verhalten und alle Handlungen, die eine Unreinheit, eine Verunreinigung des Dorfareals verursachen und damit auch eine Verunreinigung der gesamten Dorfgemeinde, sind immer Verstösse gegen den *adat;* das kosmische Gleichgewicht gilt als gestört. Um das Wohlergehen der Dorfgemeinschaft zu sichern wie auch das gestörte kosmische Gleichgewicht wiederherzustellen, wird es als notwendig angesehen, mit der heiligen Welt der Götter in Kontakt zu treten. Das Ritual – oder das rituelle Leben – ist ein äusserst geeignetes Mittel zu diesem Zweck. In gewisser Weise können Rituale, die darauf abzielen, die kosmische Ordnung wiederherzustellen oder zu sichern, eo ipso als "sanctifiers" betrachtet werden: sie beugen vor und/oder gleichen Verstösse gegen den *adat* wieder aus.

Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet dürfte es verständlich geworden sein, dass jede Untersuchung des balischen *adat* notwendigerweise mit dem Studium der balischen Religion beginnen oder sie zumindest berücksichtigen muss. Religion ist auf Bali die Basis – aber nicht zwingend auch der Ursprung – der sozialen Organisation und damit auch der verschiedenen Dorf-*adat*-Systeme, da die meisten *adat*-Verordnungen ihren Ursprung in gemeinsamen religiösen Haltungen und Vorstellungen haben.

Die nachfolgende Tabelle verdeutlicht diesen Sachverhalt in Bezug auf die Mitgliedschaft des Kontrolleurs *(pĕlĕlintih)*, des Dorfsekretärs *(panyarikan désa)*, eines Dorfgehilfen *(saya désa)* und des höchsten Dorfältesten *(débahan wayan)*. Diejenigen Gruppen, in denen alle vier Mitglied sind, sind unterstrichen.

| Assoziation | Kontrolleur | Sekretär | Gehilfe | Dorfältester |
|---|---|---|---|---|
| Dorfrat | + (inoff.) | + (inoff.) | – | + |
| Oberster Dorfrat | + (inoff.) | + | – | + |
| <u>sĕsani</u> | + | + | + | + |
| désa nyoman | + | + | – | + |
| westliche Nachbarschaft (ohne Land) | + | – | + | – |
| östliche Nachbarschaft (ohne Land) | – | + | – | + |
| westliche Nachbarschaft (mit Land) | + | – | – | – |
| östliche Nachbarschaft (mit Land) | – | + | – | + |
| <u>Nördlicher Bewässerungsverein</u> | + | + | + | + |
| Westlicher Bewässerungsverein | + | – | + | – |
| Östlicher Bewässerungsverein | – | + | – | + |
| Pasĕk Gruppe | + | – | – | – |
| Familiengruppe A (mula) | – | + | – | + |
| Familiengruppe B (mula) | – | – | + | – |
| Sparverein A | – | + | – | – |
| Sparverein B | – | – | + | – |
| Orchesterverein | + | – | – | – |

("inoff." = die betreffende Person ist ein inoffizielles Mitglied dieser Gruppierung)

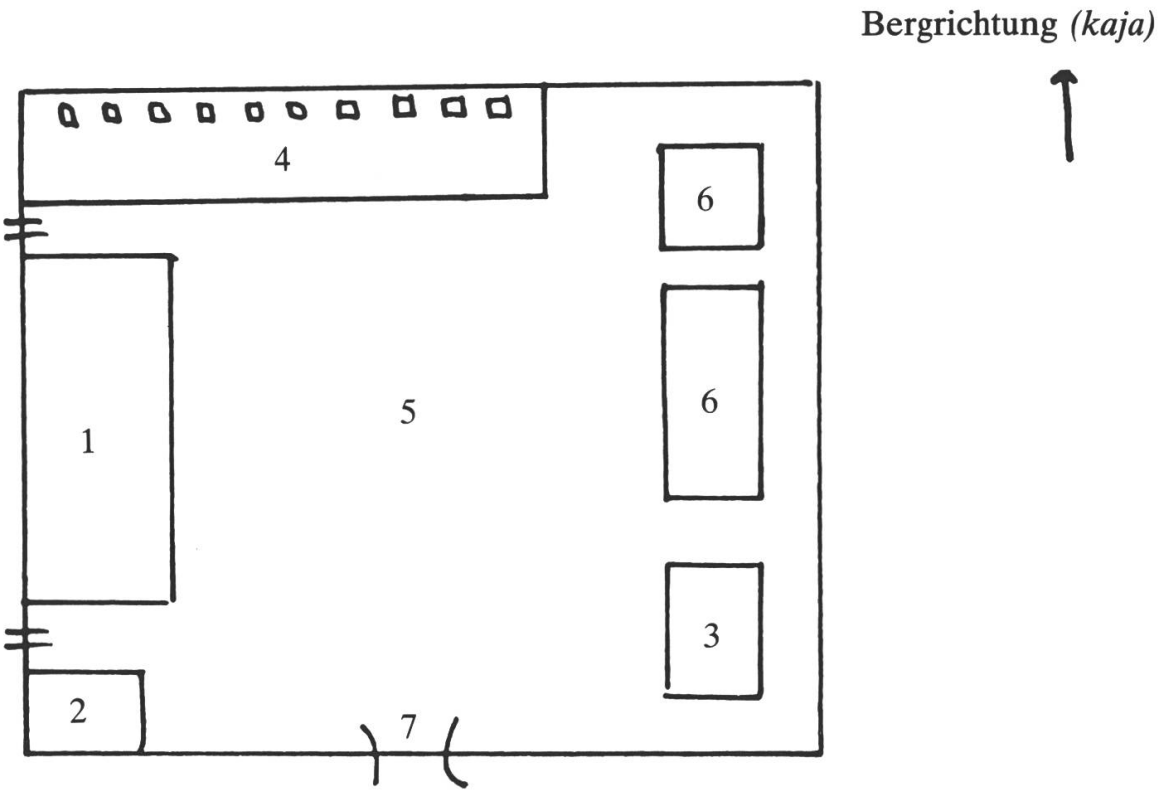
In den meisten Fällen ist der Tempel der Ort ritueller Handlungen. In Tatulingga ist dieser Tempel meist der *Pura Balé Agung,* der zentrale Dorftempel. Der heiligste Platz dieses Tempels, der *jĕroan,* wo sich die Göttersitze befinden, ist während des Rituals von den Göttern bewohnt: Die Götter selber haben in ihren Schreinen Platz genommen. Während des Rituals ist die Welt der Götter, die sakrale Welt, symbolisch präsent, und der Tempelhof stellt vorübergehend den Kosmos dar. Die Tempeltore bilden die Grenze, die Trennlinie, zwischen der Welt der Menschen und der der Götter; durch diese Tore tritt der Mensch von der profanen in die sakrale Welt ein. Diese Grenze zu überschreiten wird durch die Verpflichtung gekennzeichnet, innerhalb der Tempelmauern einen *saput* (ein Stück Stoff, das um die Hüfte gewunden wird) zu tragen. Während des Rituals gilt es als ein Verstoss gegen den *adat,* sich ohne *saput* im Tempel aufzuhalten; an nicht-rituellen Tagen wird es toleriert. Auch hierbei ist der Kontext von grosser Bedeutung für die Beurteilung eines Verstosses gegen den gültigen *adat.*

## IV.

Der Fall, der jetzt besprochen werden soll, fand im Verlauf des sogenannten *Usaba Sumbu* im Jahre 1973 statt. Dieses Ritual wird im ersten Monat des balischen Ritualjahres abgehalten – deshalb wird es auch *Usaba Kasa* (*kasa* = eins) genannt.

Das *Usaba Sambu* ist ein Ritual zu Ehren der Fruchtbarkeit des Reises und der Gewächse im allgemeinen. Daneben werden die Dorfgötter verehrt, unter ihnen insbesondere *Batari Srī,* die Reisgöttin, und *Batara Rambut Sĕdana,* der Gott des Geldes und des allgemeinen materiellen Wohlstandes, sowie auch die (vergöttlichten) Vorfahren. Das Leben wird erneuert, und die magischen Kräfte der Dorfältesten werden auf die jungen Männer und Frauen des Dorfes (*taruna* und *daha,* cf. oben, Teil II) übertragen. Während der ersten Teile des *Usaba Sumbu* werden die rituellen Handlungen hauptsächlich von den älteren Dorfbewohnern ausgeführt, später aber vermehrt von den Jungen und Mädchen. Das Auftreten aller sozial-religiösen Gruppen des Dorfes zielt – neben deren ritueller Bedeutung – auch auf die Wiederherstellung und Wiederbestätigung der sozialen Ordnung im allgemeinen ab. Die Stellung dieser Gruppierungen im Dorfleben wird während der "Kampftänze" deutlich markiert: Sie sind weniger ein Kampf zwischen den einzelnen Tänzern selber, als vielmehr ein Kampf zwischen bestimmten sozialen Gruppen, die mit dieser Art Tanz zeigen, wer sie sind, und die so ihre Position innerhalb der Dorfgemeinschaft hervorheben (nähere Angaben zu diesem Ritual finden sich in Schaareman im Druck[b]).

Während der Dorfratssitzung (*sangkĕpan,* cf. S. 7f) nach dem *Usaba Sumbu* werden alle Verstösse gegen den *adat* besprochen und behandelt. An dieser Sitzung nehmen alle 24 Dorfältesten, der Dorfsekretär, die beiden männlichen Priester, die Dorfgehilfen und der Kontrolleur teil. Wie erwähnt, sollten Vergehen gegenüber den *adat*-Regeln, welche während des Rituals festgestellt werden, dem Dorfsekretär und, was wichtiger ist, dem Kontrolleur gemeldet werden. Solche Vergehen werden im *Balé Gambang* (cf. Abb. 4) besprochen.




1 Versammlungsgebäude *(balé agung)*
2 Gebäude des *gong*-Orchesters *(balé gong)*
3 Gebäude des *gambang*-Orchesters; ebenfalls Versammlungsgebäude *(balé gambang)*
4 Innerer Hof mit Göttersitzen *(jĕroan)*
5 Zentraler Hof *(natar)*
6 Tempelgebäude (Küche, Reisspeicher, usw.)
7 Haupteingang *(candi bĕntar)*

Abb. 4 Plan des *Pura Balé Agung* in Tatulingga

Der Dorfsekretär meldet dem ranghöchsten Dorfältesten *(bahan wayan)*, dass ein Dorfgehilfe (*saya désa*) während des Rituals "zu laut gesprochen hat", als Antwort auf eine Anordnung von ihm, dem Sekretär.

Dies ist eine ernsthafte Übertretung gegenüber den Dorfgöttern. Gleichzeitig betrachtete der Dorfsekretär die Sache als eine persönliche Beleidigung von ihm selber durch den Gehilfen; schliesslich *ist* er der Sekretär, und als solcher eine "rituelle" Person, die mit mindestens gleichviel Respekt und Korrektheit wie die Götter behandelt werden sollte.

Der betreffende Gehilfe ist, als der Sekretär die Angelegenheit zur Sprache bringt, nicht anwesend. Der ranghöchste Dorfälteste ruft den Gehilfen herbei und teilt ihm mit, dass er eine Busse von 25 *ringgit* (1 *ringgit* = 2½ *rupiah*) zu bezahlen hat, dies wegen seines lauten Redens während des Rituals. Der Gehilfe ist jedoch ziemlich überrascht und verärgert. Es folgt dann eine etwas angespannte Diskussion zwischen dem Gehilfen und dem ranghöchsten Dorfältesten. Andere Dorfälteste mischen sich ein, nicht aber der Kontrolleur.

Letzterer ist ausschliesslich "Kontrolleur" und eine ratgebende Autoritätsperson; er bestimmt, was als Bruch des *adat* betrachtet werden soll und was nicht. Sanktionen werden von den Dorfältesten auferlegt.

Der Gehilfe weigert sich, zu bezahlen und argumentiert, dass er sich zur Zeit seines "lauten Redens" – eine Tatsache, die er anerkennt – einige Schritte ausserhalb des Tempelhofs befand und deshalb laut reden durfte.

Nach Beratung mit dem Kontrolleur einigt man sich darüber, dass Schreien *ausserhalb* des Tempelareals keine Übertretung des *adat* darstellt, dasselbe *innerhalb* des Hofs hingegen eine ist.

Der Sekretär aber behauptet, dass der Gehilfe sich nicht ausserhalb des Tempelhofs befand, sondern zwischen dem *Balé Gong* und *Balé Agung* (cf. Abb. 4), sozusagen auf der "Schwelle" des Tempels. Dies wird von einem anderen, etwas älteren Dorfgehilfen bestätigt; dieser ist ein landbesitzendes Dorfmitglied *(désa nyoman)*, im Gegensatz zum Angeschuldigten, der kein Dorfbodenstück besitzt *(sĕsabu)*.

Während dieser Auseinandersetzung wird der Dorfsekretär von anderen Dorfältesten – und vom Kontrolleur und einem der männlichen Priester *(pamangku gdé)*, die beide Pasĕk sind – kritisiert. Einer der Dorfältesten (ein Pasĕk) bemerkt hörbar, dass der Dorfsekretär seine Befugnisse überschreitet, indem er zuviel ohne Autorität verordnet und sich mehr oder weniger selber zum Kontrolleur aufwirft, obwohl er eigentlich nicht einmal zu den Dorfältesten gehört und nur schreiben sollte ("ia dadi nulis dogèn").

Der gegenwärtige Dorfsekretär ist eine selbstbewusste Person, die sehr von dem ranghöchsten Dorfältesten (der zur gleichen Verwandschaftsgruppe ["mula"] gehört) und dem ersten Dorfvorsteher *(kliang désa I,* einem Pula-

sari), der den Einfluss des *dadia* Pasĕk zu untergraben sucht, unterstützt wird. Da der *dadia* Pulasari ziemlich viel privates Land besitzt, können gute Beziehungen zum ersten Dorfchef für einen "mula" nützlich sein. Tatsache ist, dass die gesamte Verwandtschaftsgruppe des Sekretärs – oder der er vorsteht – enge wirtschaftliche und damit auch sozial-politische Beziehungen zu Teilen des *dadia* Pulasari unterhält.

Der Sekretär verteidigt sich selber: "Wenn ich nichts mache, *wer* macht denn überhaupt etwas, *nicht* "jĕro gdé" (= der Kontrolleur), er tut *gar* nichts, er kontrolliert nicht einmal mehr". Beide ranghöchsten Dorfältesten unterstützen diese Kritik an dem Kontrolleur, der aber schweigt.

Im Gegensatz zum Dorfsekretär ist der Kontrolleur eine etwas "verlegene" Person und, überdies, zu religiös orientiert, um sich mit solchen Angelegenheiten zu befassen. Es muss festgehalten werden, dass der Kontrolleur – wiederum im Gegensatz zum Sekretär – "suci", "gereinigt" sein muss, und sich demnach nur auf rituell-religiöse Dinge zu konzentrieren hat. Wegen seiner profunden Kenntnis des lokalen *adat* in Bezug auf die Dorfrituale – ohne welche diese nie richtig und *adat*-konform ausgeführt werden könnten – und seiner priesterlichen Funktionen wird er gewöhnlich von den Mitbewohnern des Dorfes sehr geachtet. Aber seine äusserliche "Verlegenheit" – oder, anders ausgedrückt, seine religiöse Widmung – wird gelegentlich für ganz andere Zwecke ausgenützt.

Er wird aber von einem der Dorfpriester *(pamangku gdé)* verteidigt: "Wie kann man erwarten, dass jemand kontrolliert, wenn er seinen *kaos*[18] nicht mehr erhält, und ihm sein *bukti* (= zusätzliches Land für Amtsinhaber) weggenommen wurde?".

Dies ist eine Anspielung auf die Tatsache, dass *dieser* Kontrolleur kaum mehr während der vorbereitenden Phasen der Rituale anwesend ist, um die Opfergaben usw. zu kontrollieren. Seit einiger Zeit gab es einen Konflikt zwischen dem Kontrolleur einerseits und dem ranghöchsten Doorfältesten und dem Sekretär andererseits, als die letzteren versuchten, den Kontrolleur als Vertreter der Pasĕk-Familiengruppe zu überspielen. Während der Dorfrituale erhielt der Kontrolleur immer weniger *kaos* (cf. Anm. 18) und andere Opfergaben als er eigentlich nach *adat*- und Dorfregeln hätte empfangen sollen. In der Folge erschien der Kontrolleur weniger oft bei den Vorbereitungen, so dass er jetzt überhaupt keinen *kaos* mehr erhält. *Sein* Teil des *kaos* wird gegenwärtig zwischen dem Sekretär und dem höchsten Dorfältesten verteilt. Überdies hatte der Sekretär dem ersten Dorfvorsteher (einem Pulasari) vorgeschlagen, den *bukti* (cf. oben) des Kontrolleurs zurücknehmen, da letzterer "offensichtlich nicht mehr kontollieren will". Dieser Konflikt passte der Pulasari-Familie – oder zumindest der Gruppe rund um den ersten Dorfvorsteher – sehr gut, da es

18 *Kaos* ist derjenige Teil der Opfergaben, der all denjenigen Personen zusteht, die während der Dorfrituale eine Funktion haben. Die Grösse des *kaos* für jede einzelne Person ist genauestens in den Dorfbestimmungen festgelegt.

ihr schliesslich gelungen war, einen Pulasari-Kontrolleur zu bekommen. Vor dem heutigen Kontrolleur nämlich war ein Pulasari Kontrolleur, aber vor dem letzteren war es während vieler Generationen immer ein Pasĕk gewesen. Während einer Sitzung des Dorfrats einige Monate vor dem *Usaba Sumbu* im Jahre 1973 hatten lange Debatten dazu geführt, dem Kontrolleur zu berichten, dass die Hälfte seines Bodenstücks nach der nächsten Ernte vom Dorf zurückgenommen und überdies der *bukti* der Dorfpriesterin zweigeteilt werden sollte. Sie (eine Pulasari) ist mit dem Bruder des Kontrolleurs verheiratet und wurde aus Loyalität zu ihm immer weniger aktiv bei der Kontrolle der Opfergaben, welche die weiblichen Dorfältesten herzustellen hatten. Nachdem ihm dies mitgeteilt war, liess der Kontrolleur durch Mittlerpersonen seine Absicht verlauten, als Kontrolleur *und* als Leiter des rituellen *gambang*-Orchesters zurücktreten zu wollen. An der nächsten Sitzung des Dorfrats wurde diese Absicht zurückgewiesen: Die Rücknahme der Hälfte seines Bodens würde ihm nur das Recht geben, *ein* Amt niederzulegen, und zwar das des Kontrolleurs. Es ist verständlich, dass er eher *mĕnanga* als *pĕlĕlintih* bleiben sollte, da ausser ihm niemand die rituellen Melodien des *gambang*-Orchesters kennt. Ohne diese Melodien werden die Rituale bedeutungslos. Der Kontrolleur wurde mehr und mehr passiv, hat aber sein Amt nie *offiziell* niedergelegt.

Nach dieser Zwischendiskussion wurde der Fall des Gehilfen wiederaufgenommen. Man kommt überein, dass der Gehilfe einen Fehler gemacht hat, aber auch, dass der Sekretär zu weit gegangen ist, indem er zuviel auf eigene Faust verordnet hat. Daraufhin beschliessen die vier höchsten Dorfältesten und der Sekretär, dem Gehilfen eine Busse von 15 *ringgit* (anstatt 25) aufzuerlegen. Dieser aber beharrt auf seiner Weigerung und bleibt bei seinem Argument. Der höchste Dorfälteste behauptet, dass die Götter auch ausserhalb des Tempels hören und somit beleidigt werden können. Es folgt eine erhitzte Diskussion, in deren Verlauf der Dorfälteste von fast allen anderen Dorfältesten unterstützt wird. Während der Diskussion erhebt der höchste Dorfälteste seine Stimme, und da sieht der Gehilfe seine Chance: "Du schreist auch; wenn ich zahlen muss, dann musst du auch zahlen". "Nein", sagt der *bahan wayan,* "du hast während des Rituals geschrien" ("sĕdĕk mangusabayang déwané, tĕn kèntĕn"), jetzt sind die Götter nicht da ("batarené sampun mantuk", "die Götter sind bereits heimgegangen"), also musst du zahlen, und zwar an der nächsten Sitzung". Damit ist die Sitzung beendet.

In den folgenden Tagen besucht der Gehilfe den Kontrolleur, um dessen private Handschriften mit den Dorfverordnungen zu lesen. Wie erwartet werden konnte, lässt sich darin nichts über "zu laut reden" finden, und deshalb meint der Gehilfe, dass er seine Busse nicht zu bezahlen braucht.

Die Dorfbestimmungen und -verordnungen, die über die Rituale handeln, enthalten üblicherweise detaillierte Angaben über die benötigten Opfergaben und den genauen Ablauf der rituellen Handlungen. Sie enthalten nie Angaben über das, was erlaubt oder nicht erlaubt ist.

Durch persönliche Besprechungen versucht der Gehilfe zu erreichen, dass der höchste Dorfrat die Sache behandelt.

> Während der Sitzungen des Dorfrats sind nur die vier ranghöchsten Dorfältesten, der Dorfsekretär, die beiden Dorfvorsteher und der Vorstand beider *banjar,* nicht aber der Kontrolleur zugegen. Bevor Beschlüsse gefasst werden, sollte aber mit ihm Rücksprache gehalten werden. Der Kontrolleur darf aber, wenn er möchte, den Sitzungen beiwohnen, er ist aber kein offizielles Mitglied dieses Rates. Im vorliegenden Fall hatte man "vergessen", ihn zur Sitzung einzuladen.

Der Vorsteher der Nachbarschaft des Gehilfen *(banjar kawanan)* ist bereit, die Angelegenheit beim nächsten Treffen des obersten Dorfrats zur Sprache zu bringen. Es ergibt sich, dass gerade diese Sitzung eine wichtige ist, da das Problem des Kontrolleurs besprochen werden soll. Auf dringendes Ersuchen und Rat hin von einigen Pasĕk-Mitgliedern des Rats wird beschlossen, den Boden des Kontrolleurs und der Priesterin nicht zurückzunehmen. Der Kontrolleur erhält sogar ein zusätzliches Stück Boden. Die Pasĕk-Mitglieder weisen daraufhin, dass niemand sonst Kontrolleur sein könnte und, insbesondere, Leiter des *gambang*-Orchesters.

Mehrere Dorfältesten bringen jetzt den Einwand zur Sprache, wonach der Sekretär den Dorf-*adat* nicht so gut beherrscht wie er vorgibt, da während des letzten Dorfrituals viele Fehler vorgekommen sind. Nicht einmal die Pulasari widersetzen sich dem Kontrolleur: Sie sehen lieber einen Pasĕk als Kontrolleur als einen "mula" und, was noch wichtiger ist, sie wüssten selber nicht, wer fähig wäre, das Amt des Kontrolleurs *und* dasjenige des Orchesterleiters zu übernehmen.

Nachdem die Dorfverordnungen zu Rate gezogen wurden, stellt man fest, dass diese in der Tat nichts über "zu laut reden" enthalten. Dennoch wird es als ein Bruch des *adat* betrachtet, während eines Rituals zu schreien. Inzwischen weist ein Pasĕk darauf hin, dass der Dorfsekretär nicht gebüsst wurde, als er während eines Rituals der Irrigationsvereinigung einen Auftrag *schrie.* Der höchste Dorfrat ist aber der Meinung, dass dies nichts mit dem Dorf zu tun hat, und dass ein solcher Fall vom Vorstand dieser Vereinigung hätte behandelt werden sollen; der höchste Dorfälteste ist selber Mitglied dieses Vorstands.

> Es muss daran erinnert werden, dass der höchste Dorfälteste zur selben Familiengruppe wie der Dorfsekretär gehört. Dass der Sekretär vom höchsten Dorfrat verteidigt wird, liegt daran, dass die Pulasari, die die Mehrheit im *pangadilan désa* bilden, enge sozial-politische und ökonomische Beziehungen zur Familiengruppe des Sekretärs pflegen (cf. oben).

Es werden Stimmen laut, die Busse des Gehilfen auf 50 *ringgit* heraufzusetzen; der Vorschlag stammt unter anderem vom ersten Dorfvorsteher. Das Argument ist, dass die Bussen für gleichwertige Übertretungen in den

Dorfverordnungen (z.B. für verspätetes Erscheinen bei einer rituellen Sitzung) 25 oder 50 *ringgit* betragen, wobei diese aber infolge der Inflation stillschweigend auf 75 oder gar 100 *ringgit* angehoben wurden, ohne dass die schriftlichen Regelungen entsprechend geändert wurden – dies geschah vor einiger Zeit in der Jungenvereinigung. Der Vorsteher der westlichen Nachbarschaft jedoch – wovon der Gehilfe Mitglied ist – schlägt vor, die Busse bei 15 *ringgit* für den Gehilfen zu schwer sein würde. Nach einiger Diskussion wird der Vorschlag angenommen, und der Rat beschliesst, den Gehilfen über das Urteil zu informieren. In der Zwischenzeit hat der Gehilfe den Betrag von 15 *ringgit* bereits der Frau des Dorfsekretärs bei ihr zu Hause bezahlt (ihr Mann ist ja bei der Sitzung zugegen), nachdem ein Gehilfe der Nachbarschaft,der die Sitzung des Rats beigewohnt hatte, ihm über die Pläne des Rats berichtet hatte, die Busse zu erhöhen.

## V.

Die Beschreibung des Falles und dessen Hintergründe – so wie sie jetzt aussieht – ist mehreren (vielleicht abweichenden) Interpretationen offengestellt. Es hängt nur davon ab, worauf der Leser seine Aufmerksamkeit richten will, oder von seiner eigenen Voreingenommenheit. Persönlich möchte ich folgendes hervorheben:

Wenn eine Übertretung des *adat* vorkommt, sind es 1) vorwiegend der Kontext, worin der Fall aufgetreten ist, und 2) die Beziehungen zwischen den betreffenden Personen, die von grösster Bedeutung für die möglichen Interpretationen von *adat*-Regeln sind, und für die Konsequenzen, welche diese Interpretationen haben können. Wenn Verstösse gegen den *adat* behandelt werden, bedeutet dies in vielen Fällen auch, dass Konflikte auf persönlicher Ebene behandelt werden (müssen).

Wie wir gesehen haben, kann die Anzahl Kontexte letztendlich auf zwei Haupttypen zurückgeführt werden: auf den des *rituellen* und des *nichtrituellen* Kontextes. Wenn wir den Begriff des "rituellen Kontextes" etwas näher betrachten, kann festgestellt werden, dass – zumindest in Bezug auf den oben beschriebenen Fall – nicht nur das "räumliche Element" berücksichtigt wird, sondern dass auch das Element der "rituellen *Zeit*" eine Rolle spielt; dies ist deutlich aus dem vom höchsten Dorfältesten hervorgebrachten Argument ersichtlich.

Aber auch der nicht-rituelle Kontext wird "zeremonialisiert", wie im Falle der Einladungen, welche ausserhalb des eigentlichen rituellen Kontextes stattfinden. Der zeremonielle Charakter von beinahe allem sozialem Verhalten ist genauso ein typisches Merkmal des balischen Lebens wie die "absence

of climax", wie Geertz (1975 : 403) bemerkt: "[...] social activities do not build, or are not permitted to build, toward definitive consummations" (id.). Dies kann in den abschliessenden Diskussionen des obigen Falles beobachtet werden: Eine Konfrontation, die ein formelles Urteil bedeuten würde, kam nie eigentlich zustande. Die Konflikte können verschwinden, und das Gleichgewicht kann, zumindest vorläufig, wiederhergestellt werden.

Im Grunde genommen ist der Kontrolleur nicht "verlegen", er hat, vielmehr, "mit Verhalten gespielt"; sein Handeln, oder eigentlich sein Nicht-Handeln, hat den Kontrast zum Dorfsekretär umso deutlicher hervorgehoben. Es war de facto gerade der Dorfsekretär, der "grob" gehandelt hat, und dies dürfte sehr wohl der Grund dafür sein, dass der Fall schlussendlich eine für den Kontrolleur positive Wende genommen hat, indem ihm sein Bodenstück zurückgegeben wurde, und dass die Busse des Dorfgehilfen wieder auf die ursprünglichen 15 *ringgit* herabgesetzt wurde.

Es scheint ganz selbstverständlich, dass die Pluralität der Mitgliedschaft von Personen in verschiedenen Vereinen und die Komplexität der Beziehungen zwischen den zahlreichen sozial-politischen, religiösen und wirtschaftlichen Gruppierungen im Dorf die Möglichkeit von entgegengesetzten Interessen einschliessen. Eine solche Art der Dorforganisation trägt es fast in sich, (zwischenmenschliche) Spannungen und Konflikte zu verursachen, und diese Spannungen neigen dazu, insbesondere dann zu Tage zu treten, wenn Übertretungen des *adat* vorkommen.

Solche Übertretungen können den Anfang von Auseinandersetzungen über latente oder ungelöste Konflikte bilden, sie können sogar den Ausgangspunkt für das Aufkommen ernsterer Konflikte darstellen. Wie mit solchen Konflikten umgegangen wird, hängt in hohem Masse vom jeweiligen Einfluss aller dieser Gruppierungen (oder Personen) auf die formalen Prozesse der Entscheidungsfindung ab: Öffentliche und private Behandlung von und Auseinandersetzung mit Konflikten überlappen sich.

Abschliessend möchte ich festhalten , dass die zugrundeliegenden persönlichen und/oder gruppeninternen Konflikte, in einem Fall wie dem obigen, innerhalb spezifischer Kontexte "aufgeführt" oder auf solche angewandt werden. Anders ausgedrückt: Spannungen und Drucksituationen von "face-to-face" Beziehungen können im Rahmen des Kontextes einer ("juristisch" gesehen) geringfügigen (aber religiös bedeutsamen) Übertretung des *adat* ausgetragen (oder durchgespielt) werden. Gespannte Beziehungen oder Konflikte zwischen Verwandtschaftsgruppen oder Personen, oder einfach zwischen Gruppen mit divergierenden Interessen, Zielsetzungen und Verpflichtungen, sollten nicht in aller Öffentlichkeit beigelegt werden, aber sie können gelöst werden – oder zumindest erkennbar gemacht, um so eine Möglichkeit zu haben, sie zu entschärfen – im Gesamtrahmen einer institutionalisierten Diskussion wie in den Sitzungen des obersten Dorfrats oder denjenigen der Dorfältesten nach einem Ritual.

## Bibliographie


Benda-Beckmann, K. von
1981 "Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra", in: Journal of Legal Pluralism 19 : 117–159.

Boon, J.
1977 The Anthropological Romance of Bali. 1597–1972. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, C.
1959 "Form and Variation in Balinese Village Structure", in: American Anthropologist 61 : 991–1012.

Geertz, C.
1975 "Person, Time, and Conduct in Bali", in: *Geertz, C.: The Interpretation of Cultures* (pp. 360–411). London: Hutchinson.

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

Geertz, H.
1967 "Indonesian Cultures and Communities", in: *McVey, R. (ed.): Indonesia* (pp. 24–96). New Haven: Human Relations Area Files Press.

Geertz, C./H. Geertz
1975 Kinship in Bali. Chicago: University of Chicago Press.

Grader, C.J.
1937[a] "Tweedeling in het Oud-Balische Dorp", in: *Mededeelingen van de Stichting Liefrinck-van der Tuuk* 5 : 45–71.

Grader, C.J.
1937[b] "Madenan. Désamonographie", in: *Mededeelingen van de Stichting Liefrinck-van der Tuuk* 5 : 73–121.

Haar, B. ter
1948 (1939) Adat Law in Indonesia. New York: Institute of Pacific Affairs.

Hobart, M.
"Orators and Patrons: Two Types of Political Leader in Balinese Village Society", in: *Bloch, M. (ed.) : Political Language and Oratory in Traditional Society* (pp. 65–92). London: Academic Press.

Korn, V.E.
1932 Het Adatrecht van Bali. Den Haag: Naeff.

Moerdowo, R.
1973 Ceremonies in Bali. Yogyakarta/Jakarta: Kanisius/Bhratara.

Moore, S.F.
1978 Law as Process. An Anthropological Approach. London: Routledge and Kegan Paul.

Schaareman, D.
in press[a] Tatulingga: Tradition and Continuity. An Investigation in Ritual and Social Organization in Bali. PhD Thesis (1981), Institute of Ethnology, University of Basel.

Schaareman, D.
in press[b] Ritual and Music in an Eastern Balinese Village. Basel: Institute of Musicology.

Sugriwa, I Gst. Bagus
1957 Hari Raya Hindu Bali. Denpasar: Balimas.