Wie heilig sind Wald und Wasser?

Die Rolle von Landschaftskonzepten im Disput um Tourismusentwicklung in einem Naturschutzgebiet in Nordbali, Indonesien

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von
Sophie Henriette Strauß
aus Lingen (Ems)

Göttingen, 2020

Erstgutachterin: Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Andrea Lauser

Weitere Mitglieder der Prüfungskommission:

Drittgutachter: Prof. Dr. Michael Mühlenberg

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Januar 2020

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis.....	VII
Verzeichnis der Tabellen	VII
Abkürzungsverzeichnis.....	VIII
Anmerkung zu Übersetzungen und Anonymisierung	XI
Danksagung	XVI
I. Einführung	1
1. Fragestellung	1
1.1 Schlüsselereignis im Februar 2016.....	1
1.2 Der Konflikt um das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan	4
2. Forschungsstand.....	10
2.1 Ethnographische Quellen zu Nordbali und zu Konflikten in Bali.....	13
2.2 Forschungsperspektive „Ökologischer Konflikt“.....	14
2.3 Struktur der Arbeit	18
3. Feldforschungsmethoden und Zugang zum Feld.....	22
3.1 „Managing the heart“ – das Herz bezwingen	22
3.2 Follow the conflict – multi-sited ethnography	28
3.3 Zwischen Ethnographie und Ehemann.....	35
II. Theoretische Zugänge	40
1. Theoretischer Rahmen 1: Eine Politische Ökologie nachhaltiger Tourismusformen in einem Naturschutzgebiet	40
1.1 Entwicklung des interdisziplinären Forschungsfeldes der Politischen Ökologie	40
1.2 Theoretische Neuorientierungen	42
1.3 Das „Politische“ in der Politischen Ökologie.....	44
2. Theoretischer Rahmen 2: Ethnologie der Landschaft	48

2.1 „Landschaft“, die „Zweite Natur“	48
2.2 Landschaftskonzepte und ihre Rolle im Disput um Tourismusentwicklung.....	52
3. Zentrale Konzepte: Der Nachhaltigkeitsdiskurs.....	58
3.1 Politische Ökologie und Entwicklungskritik	58
3.2 Nachhaltige Entwicklung.....	59
3.3 Nachhaltiger Tourismus, Ökotourismus, Naturtourismus.....	61
III. Nationaler und regionaler Kontext.....	65
1. Naturschutzgebiete in Indonesien und Bali.....	65
1.1 Waldschutzgebiete in Indonesien und Bali.....	67
1.2 Bedeutung des Gebietes TWA Buyan-Tamblingan für den indonesischen Naturschutz	72
2. Ressourcenkontrolle in Bali und Indonesien aus historischer Perspektive	76
2.1 Zugang zu Wasser und Land in Bali	77
2.2 Das kommunale Grundbesitzsystem	79
2.3 Die herrschaftlich organisierte Agrargesellschaft unter den präkolonialen Fürstentümern.....	80
2.4 Die Auswirkungen der niederländischen Kolonialherrschaft	81
2.5 Die Bodenreform der 1960er Jahre: Kommodifizierung von Land	82
2.6 Nach der Bodenreform	83
3. Wirtschaftliche Rahmenbedingungen Balis und Indonesiens: Die Bedeutung von Landwirtschaft und Tourismus für die indonesische Wirtschaft.....	85
3.1 Schwindende ökonomische Bedeutung des Agrarsektors.....	85
3.2 Tourismus.....	87
3.3 Zentralistische Tourismusplanung in Zonen im Widerspruch zu hindu-balinesischen Raumkonzepten	91
4. Das Feld: Bali – Kontext einer Tourismusinsel	95
4.1 Verwaltungs- und Bevölkerungsstruktur.....	95
4.2 Naturräumliche Merkmale.....	96
4.3 Nordbali.....	98
IV. Der lokale Kontext: Die Region des Buyan-Beratan-Gebirgsmassivs.....	102
1. Die Dörfer Koditeso und Nagal: Ein Überblick.....	102
1.1 Koditeso: Gartenbau als Lebensgrundlage	102
1.2 Nagal: Tourismus und Landwirtschaft als Lebensgrundlage	106
2. Das Naturschutzgebiet <i>Taman Wisata Alam Buyan-Tamblingan</i>	111
2.1 Position	111
2.2 Definitionen und rechtliche Basis	114
2.3 Topographische, physische, geographische und biologische Charakteristika des Gebietes	115
3. Bedeutung des Gebietes im Rahmen des hindu-balinesischen Landschaftskonzepts	119
4. Hindu-balinesische Konzepte von Raum und Landschaft in Bezug auf das Fallbeispiel	121

V. Der Konflikt um das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan	129
1. Die Tourismusprojekte und ihre Akteur*innen	129
1.1 “The Mountain Dream Resort” (PT. Pulau Bali Moksa).....	129
1.2 “Green Paradise” – PT. Sempuri.....	133
1.3 Befund anlässlich der Re-Study 2016	139
2. Die Darstellung des Konfliktes in den Medien	139
2.1 Hintergrund: Dezentralisierung im Bereich Waldnaturschutz und Raumplanung in Bali und Indonesien.....	139
2.2 TWA Buyan-Tamblingan als ein Protestfall im Kontext der Kontroverse um das Gesetz Nr. 16/2009 RTRWP (Rencana Tata Ruang Wilayah Propinsi)	144
2.3 Ein Gegenbeispiel: Uluwatu	151
3. Die Verwaltungsbehörden	154
3.1 Die Naturschutzbehörde Balai Konservasi Sumber Daya Alam (BKSDA): Naturschutz und rechtliche Grundlagen in Bezug auf Waldnaturschutz und Wasserressourcenschutz.....	154
3.2 Die Tourismusbehörde und ihre Kooperationspartner*innen (Bali Travel Office und Universitätsdozent*innen)	161
4. Die Rolle der NGOs.....	178
4.1 Die Bedeutung von NGOs in ökologischen Konflikten – das Beispiel einer Allianz	178
4.2 <i>Forum Alam Bali (FAB)</i>	180
4.3 Organization for Nature of the Island (ONI)	182
4.4 <i>Yayasan Dewi Danu</i> (‘Goddess-of-the-Lake Fundation’).....	184
4.5 Fazit: Der Erfolg der Allianz	186
5. Das Erbe der <i>modernisasi</i> : Monetarisierung und Konsum – Warenwirtschaft vs. Subsistenz.....	187
VI. Die Diskurse und ihre Wirkung vor Ort	192
1. Das Dorf Koditeso	192
1.1 „Überall in Bali ist der Raum gleich heilig“	192
1.2 „Die Zeremonien müssen eingehalten werden“	197
1.3 „Unsere Naturschutzgesetze sind überaus gut“	200
1.4 „Wir wussten hier noch gar nichts, als sie sich in Denpasar schon darüber aufgeregt haben“	202
1.5 „Wir haben hier keine Mall“	204
1.6 „Wenn das Projekt bankrott geht, stehen wir Pächter*innen alleine da“.....	209
1.7 „Bali wird von den Investor*innen zerstört werden“.....	215
1.8 „Hier spricht nur das Geld“	218
1.9 „Wir gehen den gleichen Weg“	221
1.10 „Wir fühlen uns belogen“	223
1.11 „Sollen wir es hier etwa schwer haben, nur weil wir zufällig an der heiligsten Stelle Balis leben?“	226
2. Die Dörfer der Ritualgemeinschaft	229
2.1 „Als ob Bali der Kopf abgeschlagen würde“	229

2.2 „Nachher müssen wir ein Ticket ziehen, bevor wir in unseren Tempeln beten dürfen“	234
2.3 „Das gesamte Gebiet ist wie das Innere eines Tempels“	238
2.4 „Wir haben zwei gemeinsame Ziele“	240
2.5 „Das <i>adat</i> -Bündnis hat sich zu weit von der Gesellschaft entfernt“	243
2.6 „Tourismus ist unser Ziel, aber wir wollen keine als <i>adat</i> getarnte Ökonomie“	246
2.7 „Dann gehen Zeremonien und Tourismus nur durch eine Tür, nämlich durch uns“	249
2.8 „Ich habe nicht gewagt, dem <i>adat</i> -Fürsten zu widersprechen“	251
2.9 „Das Geld ist König“	254
3. Nagals Dorfuntereinheit Desa Pakraman Sulikepung/Banjar Adat Sulikepung	258
3.1 „Ich habe plötzlich eine wütende Menschenmenge vor meinem Haus gesehen“	258
3.2 „Der Friedhof ist zu weit“	260
3.3 „Ich bin auch ein Nachkomme eines Königs.“	264
3.4 „Jetzt ist das Zeitalter der Republik!“	266
3.5 „Wir sind die Hüter*innen des Waldes“	267
3.6 „ <i>Bendega</i> -Fährleute oder <i>Nelayan</i> -Fischer – ich kenne keinen Unterschied“	272
3.7 „Wo ein Tempel ist, möchte ich auch beten“	278
3.8 „Ob nun die SK falsch war oder nicht, das <i>desa pakraman</i> ist auf jeden Fall rechtmäßig“	280
3.9 „Mir ist wichtig, dass wir uns wegen dieser Sache nicht täglich bekämpfen“	283
3.10 „So ist jetzt die Politik: damit die Menschen sich gegenseitig bekämpfen“	289
4. Gesamtschau: Abschließende Diskussion.....	297
4.1 Im Wunschbild einig – in den Mitteln zerstritten.....	297
4.2 Sakralräume und ihre Bedeutung für den balinesischen Nachhaltigkeitsdiskurs.....	300
4.3 Betonung des wirtschaftlichen Aspektes von nachhaltigem Tourismus.....	303
4.4 Naturschutz und die Frage der Nachhaltigkeit indigener Naturkonzepte.....	305
4.5 Die Folgen der Dezentralisierung auf den indonesischen Naturschutz.....	309
VII. Schlussbetrachtung.....	312
VIII. Anhang	324
1. Literaturverzeichnis	324
2. Glossar.....	355
3. Tabellen.....	367
A. Wirtschaft	367
B. Natürliche Ressourcen.....	367
C. Naturschutz	368
D. Spezies-Listen	369
4. Übersicht: Konkrete Bauvorhaben von PT. PBM (2005a, b)	375

Abbildungsverzeichnis

	Seite
Abb. 1: Die Ritualgemeinschaft (banua) und Ablösung des Desa Pakraman Sulikepung (schematisch). Graphik: Sophie Strauß.	3
Abb. 2: Schematische Übersicht über die beteiligten Akteur*innengruppen im Konflikt um das Naturschutzgebiet. Graphik: Sophie Strauß.	5
Abb. 3: Landschaftskonzepte und ihre in dieser Arbeit behandelten Repräsentant*innen (idealtypische, vereinfachte Darstellung). Graphik: Sophie Strauß.	7
Abb. 4: Perspektiven auf das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan, die dem jeweiligen Landschaftskonzept entsprechen (idealtypische, vereinfachte Darstellung). Graphik: Sophie Strauß.	7
Abb. 5: Die Republik Indonesien. © Geographisches Institut Göttingen, Abt. Humangeographie. Markierung (von der Autorin eingefügt): Provinz Bali.	8
Abb. 6: Administrative Aufteilung der Provinz Bali in Distrikte. © Jasper Knieling, Geographisches Institut Göttingen, Abt. Humangeographie 2020.	9
Abb. 7: Die hindu-balinesische sakrale Raumordnung. Quelle: Hauser-Schäublin 2000: 143 nach 1986: 35, mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Verlages.	55
Abb. 8: Viehhaltung im Zeltlager, das den Anwohner*innen nach den Überflutungen 2011/2012 monatelang als Unterkunft diente. Rechts aufgestapeltes Brennholz aus dem Schutzgebiet. Foto: Sophie Strauß, 2012.	65
Abb. 9: Aufgrund von Überflutung 2011/2012 entstandenes Zeltlager der Anwohner*innen im Naturschutzgebiet. Eine Form von ‚encroachment‘ und Überschreitung der Parkgrenzen in einer akuten Notsituation. Foto: Sophie Strauß, Juli 2012.	71
Abb. 10: Waldschutzgebiete der Insel Bali. Schwarze Flächen: Schutzwald, 95,766,06 ha. →Quelle: Kartenmaterial einer balinesischen Forstbehörde, o.J.	72
Abb. 11: Flora im Naturschutzgebiet. Foto: Sophie Strauß, 2009.	102
Abb. 12: Landschaftliche Impression des Forschungsgebietes: Blick über zwei der drei Seen im Naturerholungspark Taman Wisata Alam (TWA) Buyan-Tamblingan. Buyan (hinten) und Tamblingan (vorne), Buleleng, Bali. Nicht im Bild: Beratan. Foto: Sophie Strauß, August 2009.	113
Abb. 13: Blick auf die Berggruppen im Cagar Alam Batukaru. Foto: Sophie Strauß, Juli 2012.	114
Abb. 14: Mit Stoff zeremoniell geschmückter Baum im Naturschutzgebiet, Nagal. Foto: Sophie Strauß, Januar 2010.	125
Abb. 15: Struktur der Naturschutzbehörde der Provinz Bali BKSDA. Quelle: Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (2019), BKSDA 2017, Dinas Kehutanan Provinsi Bali 2019. Graphik: Sophie Strauß.	155
Abb. 16: Struktur der Tourismusbehörde Balis. Quelle: Dinas Pariwisata Provinsi Bali 2019. Graphik: Sophie Strauß.	163

Verzeichnis der Tabellen

Tab.	Seite
1 Verteilung der Waldfunktionen in Bali	74
2 Physische Charakteristika der Seen Beratan, Buyan, Tamblingan und Batur.	112
3 Fluktuation der Wasseroberfläche für die Seen Beratan, Buyan und Tamblingan	112

4	Kategorien von Wald für die Provinz Bali	116
5	<i>Tri loka</i> und <i>tri angga</i>	122
6	<i>Tri hita karana</i>	126
7	Klassifikation der heiligen Sphären von Tempeln	143
8	Schätzung der Bevölkerungsentwicklung nach <i>kabupaten/kota</i> , Provinz Bali 2010-2020 (Tausend Einwohner*innen)	367
9	Erwerbstätigkeit nach Sektoren in Indonesien 2017	367
10	Erwerbstätigkeit nach Sektoren auf Bali zwischen 1970 und 2001	367
11	Kraterseen Balis und ihr Wasserangebot	367
12	Potential der Wasserressourcen im Tourismus-Gebiet Bedugul	367
13	Flächenausdehnung der Waldgebiete nach Distrikten und Funktionen in der Provinz Bali	368
14	Ausdehnung der Waldfläche je nach Distrikt (<i>kabupaten</i>) /Hauptstadt (<i>kota</i>)	368
15	Geplante Flächenausdehnung der Schutzgebiete der Provinz Bali bis zum Jahr 2029	369
16	Die Ausdehnung der Schutzwälder der Provinz Bali und die Anzahl der Besucher*innen 2017	369
17	Fauna im TWA Buyan-Tamblingan (Auswahl)	369
18	Flora im TWA Buyan-Tamblingan (Auswahl)	372
19	Nutzpflanzen im Untersuchungsgebiet für Verkauf und Eigenbedarf, auch zu religiösen Zwecken (Auswahl)	374

Verzeichnis der Dokumente

Übersicht: Konkrete Bauvorhaben von PT. PBM (2005a, b 1)	375
--	-----

Abkürzungsverzeichnis

AAA	<i>Akademisi, Agama, Adat</i> (Akademische Welt, Religions- und <i>adat</i> -Vertreter*innen)
AMAN	<i>Aliansi Masyarakat Adat Nusantara</i>
AMDAL	<i>Analisis Mengenai Dampak Lingkungan</i> , Umweltverträglichkeitsprüfung
ANDAL	<i>Analisis Dampak Lingkungan</i> , Umweltverträglichkeitsprüfung
ARLH	<i>Analisis Risiko Lingkungan Hidup</i> , Umweltrisikoaanalyse
ASEAN	„Association of South East Asian Nations“, Verband südostasiatischer Nationen, Sitz in Jakarta (Indonesien)
BAL	„Basic Agrarian Law“ (BAL), Grundlegendes Gesetz Nr. 5 von 1960 über Landwirtschaft
BFL	„Basic Forestry Law“ (BFL), Grundlegendes Gesetz Nr. 5 von 1967 über Forstwirtschaft
Bappeda	<i>Badan Perencanaan Pembangunan Daerah</i> , regionales Planungsamt für Entwicklung

Bappenas	<i>Badan Perencanaan Pembangunan Nasional</i> , Nationales Planungsamt für Entwicklung
BBKSDA	<i>Balai Besar Konservasi Sumatera Utara</i> , Naturschutzbehörde der Provinz Nord-Sumatra
BIP	Bruttoinlandsprodukt (indon. PDB)
BKSDA	<i>Balai Konservasi Sumber Daya Alam</i> , Naturschutzbehörde der Provinz mit Sitz in Denpasar, örtliche Zweigstellen: KSDA
BMZ	Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung mit Sitz in Bonn und Berlin
BNR	Bali Nirwana Resort, Luxushotelkomplex in der Nähe des Meerestempels Tanah Lot in Tabanan
BPD	<i>Badan Perwakilan Desa</i> , Bürgerrat
BPN	<i>Badan Pertahanan Nasional</i> , nationaler Verteidigungsdienst
BPS	<i>Badan Pusat Statistik</i> , offizielle indonesische Datenbank
BRP	Bruttoregionalprodukt
BTI	<i>Barisan Tani Indonesia</i> , ländliche Unterorganisationen der PKI
BSDP	„Bali Sustainable Development Project“, Bali Projekt für Nachhaltige Entwicklung, Entwicklungsstudie für Nachhaltigkeitskonzepte im Tourismusbereich zu Beginn der 1990er Jahre
CA	<i>Cagar Alam</i> , Naturschutzgebiet
CBD	„Convention on Biological Diversity, Biodiversitätskonvention“, auf der UNCED 1992 in Rio de Janeiro beschlossen
CBT	„Community-based Tourism“, gemeinde-basierter Tourismus
CITES	„Convention on International Trade in Endangered Species in Flora and Fauna“ dt. Washingtoner Artenschutzübereinkommen (WA)
CSD	„Commission for Sustainable Development“, Kommission für Nachhaltige Entwicklung, im Rahmen der UNCED eingerichtet
DAS Ayung	<i>Daerah Aliran Sungai Ayung</i> , Flusseinzugsgebiet des Ayung-Flusses
DBH	<i>Dana Bagi Hasil</i> , Finanzausgleich zwischen National- und Provinzregierungen Indonesiens
DPD	
(oder DPD RI)	<i>Dewan Perwakilan Daerah</i> (Republik Indonesia), neben DPRD eine der beiden Kammern des regionalen Parlaments der Republik Indonesien
DPR	<i>Dewan Perwakilan Rakyat</i> , Repräsentant*innenhaus
DPRD	<i>Dewan Perwakilan Rakyat Daerah</i> , neben DPD eine der beiden Kammern des regionalen Parlaments der Republik Indonesien
FAB↔	Forum Alam Bali, balin. Umwelt-NGO
FAO	„Food and Agriculture Organization of the United Nations“, Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen, Sitz in Rom (Italien)
GIZ	Deutsche Gesellschaft für internationale Zusammenarbeit GmbH, Sitz in Bonn und Eschborn
GWK	<i>Garuda Wisnu Kencana</i> , eine zwischen 1993 und 2018 erbaute, monumentale Statue des Nationalsymbols Garuda in der Nähe des Ngurah Rai International Airport
HAM	<i>Hak Asasi Manusia</i> , Menschenrechte
ICDP	„Integrated Conservation and Development Programme“
IDR	Indonesische Rupiah, indonesische Währung, Umrechnung: 1 Euro = ca. IDR 15.573,4 (Juli 2019)
IHDN	Institut Hindu Dharma Negeri, Staatliches Institut der Hindu-Religion
IPPA	<i>Izin Pengusahaan Pariwisata Alam</i> , Genehmigung zur Durchführung von Naturtourismus
Ir.	Ingenieur
IUCN	„International Union for Conservation of Nature“, Weltnaturschutzorganisation, Sitz in Gland (Schweiz)

JICA	Japanese International Cooperation Agency, japanische Gesellschaft für Zusammenarbeit
KK	indon. <i>Kepala Keluarga</i> , Haushaltsvorstand
KLHS	<i>Kajian Lingkungan Hidup Strategis</i> , Umweltgutachten
KSDA	<i>Konservasi Sumber Daya Alam</i> , örtliche Zweigstelle der Naturschutzbehörde
KUD	<i>Koperasi unit desa</i> , Dorfgemeinschaft für landwirtschaftliche Produktion
LKID	<i>Lembaga Kajian Ista Dewata</i> , indon. Menschenrechtsrat der Regierung
LPD	<i>Lembaga Perkreditan Desa</i> , dörfliche Kreditvergabestelle
MADP	<i>Majelis Alit Desa Pakraman</i> , Rat der <i>Desa Pakraman</i> auf Ebene der <i>Kecamatan</i>
MMDP	<i>Majelis Madya Desa Pakraman</i> , Rat der <i>Desa Pakraman</i> auf Ebene der <i>kabupaten</i>
MUDP	<i>Majelis Utama Desa Pakraman</i> , Oberster Rat der <i>Desa Pakraman</i> in Denpasar
Muspida	<i>Musyawarah Pimpinan Daerah</i> , beratender Ausschuss der Provinz
NGO	Non-Governmental Organisation, Nichtregierungsorganisation
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development, Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Sitz in Paris (Frankreich)
ONI	Organization for Nature of the Island, balin. NGO für Naturlandbau mit Sitz in Denpasar
PAD	<i>Pendapatan Asli Daerah</i> , regionales oder Distriktseinkommen (BRP)
PDAM	<i>Perusahaan Daerah Air Minum</i> , halb-staatliche, halb-private Wasserversorgungsfirma
PHKA	<i>Direktorat Jenderal Perlindungan Hutan dan Konservasi Alam</i> , Direktorat für Wald- und Umweltschutz der nationalen Forstbehörde, Jakarta
Pemda	<i>Pemerintah Daerah</i> , Provinzregierung
Pemkab/Pemkot	<i>Pemerintah Kabupaten/Kotamadya</i> , Regionalregierung auf Ebene des Distriktes/der städtischen Regierungsbezirke
PerDa	<i>Peraturan Daerah</i> , Regionaler Regierungserlaß
PHDI	<i>Parisada Hindu Dharma Indonesia</i> , indonesische Hindu-Organisation mit Sitz in Jakarta, hat mit dem PHDI Bali eine regionale Zweigstelle in Denpasar
PKI	<i>Partai Komunis Indonesia</i>
PPI	Planet Partners International, internationales Netzwerk von Umwelt-NGOs
PNI	<i>Partai Nasional Indonesia</i>
PNPM	<i>Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat Mandiri</i> , Nationales Programm zur Befähigung des unabhängigen Volkes
PPS	<i>Pusat Penyelamatan Satwa Indonesia</i> , Indonesisches Zentrum zum Schutz bedrohter Tierarten
P.T.	<i>Perseroan Terbatas</i> , Gesellschaft mit beschränkter Haftung (GmbH)
PU	<i>Pekerjaan Umum</i> , eigtl. DPU: <i>Departemen Pekerjaan Umum dan Tenaga Listrik</i> , indon. Amt für öffentliche Arbeiten und Elektrizität
PUSKESMAS	<i>Pusat Kesehatan Masyarakat</i> , Volksgesundheitszentrum in einer Gemeinde
REPELITA	<i>Rencana Pembangunan Lima Tahun</i> , nationaler Fünf-Jahres-Entwicklungsplan
REPELITADA	<i>Rencana Pembangunan Lima Tahun Daerah</i> , Fünf-Jahres-Entwicklungsplan auf Provinzebene
Rp.	IDR oder Indonesische Rupiah. Der Rupiahkurs im Zeitraum meiner Forschungsaufenthalte betrug für 1 Euro ca. Rp. 14.000 (Oktober 2009), ca. Rp. 12.000 (Juni 2012) und ca. Rp. 15.000 (Januar 2016).
RTRWP	Provinzverordnung Nr. 16 von 2009 über Raumplanung für Bali. (<i>Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 16 Tahun 2009 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Provinsi Bali Tahun 2009–2029</i>)
SCETO	«Société Centrale pour l'Équipement Touristique Outre-Mer» (frz. Beratungsfirma zur touristischen Entwicklung in Übersee)
SDM	<i>Sumber Daya Manusia</i> , menschliche Produktionsmittel
SNV	Netherlands Development Organization
SK	<i>Surat Keterangan</i> , Erklärung

TGHK	<i>Tata Guna Hutan Kesepakatan</i> , Waldnutzungsverordnung
TWA	<i>Taman Wisata Alam</i> , Naturerholungspark
UNCED	„United Nations Conference for Environment and Development“, Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung
UNDP	„United Nations Development Programme“, Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen
UNEP	„United Nations Environmental Programme“, Umweltprogramm der Vereinten Nationen
UNESCO	„United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation“, dt. „Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur“ mit Sitz in Paris (Frankreich)
Unud	Universitas Udayana, Denpasar, Bali (Indonesien)
UUPA	<i>Undang-Undang Pokok Agraria</i> oder „Basic Agrarian Law“ (BAL), Grundlegendes Gesetz Nr. 5 von 1960 über Landwirtschaft
UVP	Umweltverträglichkeitsprüfung
VOC	„Vereenigde Oost Indische Compagnie“ (Niederländische Ostindien Kompanie)
WCED	„World Commission for Environment and Development“, Weltkommission für Umwelt und Entwicklung
WHC	World Heritage Committee
WHO	World Health Organisation
WTO	World Tourism Organisaton
YDD →	<i>Yayasan Dewi Danu</i> , lokale Umwelt-NGO

Anmerkung zu Übersetzungen und Anonymisierung

Die dieser Arbeit zugrundeliegenden Gespräche und Interviews wurden auf Indonesisch und Balinesisch geführt; sie wurden zum Großteil von mir und in Einzelfällen von Merry Astini, Made Sukenaya, Miriam Sanmukri und Swantje Winter transkribiert. Alle in dieser Arbeit verwendeten schriftlichen und mündlichen Quellen wurden von mir selbst aus dem Indonesischen und Balinesischen übersetzt. Häufig auftauchende indonesische und balinesische Begriffe sind im Glossar aufgeführt und im Text kursiv gesetzt, mit Ausnahme von Titeln, Namenszusätzen und Eigennamen (Bsp. „eine neue Regelung zu *desa pakraman*“, aber „im Desa Pakraman Sulikepung“).

In dieser Arbeit wird versucht, den Verlauf des Konfliktes um das betreffende Naturschutzgebiet aus vielen verschiedenen Perspektiven zu beleuchten. Dies erfordert eine Gegenüberstellung einander widersprechender Meinungen und eine wissenschaftlich-kritische Betrachtung der beteiligten Akteur*innen und ihrer Positionen. Die wissenschaftliche Analyse lässt keine Parteinahme zu; aufmerksam vermeidet sie einseitige Darstellung. In keinem Falle ist ein Affront gegen Vertreter*innen der geschilderten Positionen beabsichtigt. Das Ziel ist vielmehr eine umfassende Betrachtung lokaler Effekte indonesischer Naturschutz- und Tourismusplanung, und zwar eine Betrachtungsweise mit einem „verständnisvollen und verstehenden Blick“ (Bourdieu 2010a: 13). In meinem Versuch der verstehenden Betrachtung im Sinne der „intellektuellen Liebe“ Bourdieus (2010c: 400, vgl. Beaufays 2014: 240) soll niemandes persönliche Perspektive verurteilt oder lächerlich gemacht werden.

„Sie [alle einzelnen Standpunkte, Anm. Autorin] müssen wie in der Realität selbst, miteinander konfrontiert werden, nicht um sie im Wechselspiel der sich endlos sich kreuzenden Bilder zu relativieren, sondern ganz im Gegenteil um durch den schlichten Effekt des Nebeneinanderstellens sichtbar zu machen, was aus der Konfrontation der unterschiedlichen oder gegensätzlichen Weltsichten hervorgeht, d.h., in bestimmten Fällen, die Tragik, die aus dem konzessions- wie kopromisslosen Zusammenprall unvereinbarer, weil gleicherweise in der sozialen Vernunft begründeter Standpunkte erwächst“ (Bourdieu 2010b: 17).

Die anonymisierten präsentierten Positionen stehen exemplarisch für tatsächliche Personen, Strukturen und Machtverhältnisse. In dieser Arbeit verfolge ich – im Bewusstsein der eigenen Eingebundenheit in Machtverhältnisse – ähnlich wie Bourdieu (2010c: 400) das Ziel, soziale Akteur*innen zu nehmen und zu verstehen, wie sie sind (2010a: 13). „[N]icht bemitleiden, nicht auslachen, nicht verabscheuen, sondern verstehen“ will ich sie ((2010a: 13). Um die notwendige sorgfältige Aufarbeitung der sozialen Bedingungen und Bedingtheit der geschilderten Situationen und Akteur*innen leisten zu können, wurden gewisse Begebenheiten und Daten verändert und die Namen von Personen, lokalen Organisationen und Orten im Forschungsgebiet (mit Ausnahme von höheren Regierungsvertreter*innen) anonymisiert. Alle existieren jedoch in Wirklichkeit. Aus Gründen der Anonymisierung muss in der publizierten Form der Dissertation – im Gegensatz zur in der Fakultät eingereichten Version – auf die vollständige Angabe bestimmter Internetquellen wie überregionalen Online-Tageszeitungen oder Nachrichtensendungen auf Youtube ebenso wie auf die genaue Quellenangabe wissenschaftlicher Publikationen, in denen Namen und Örtlichkeiten genannt werden, verzichtet werden. Entsprechende Textstellen sind mit [↗Quelle] und einer näheren Bezeichnung der Art der Quelle [↗Quelle: indonesischsprachige Online-Tageszeitung, Druckausgabe Tageszeitung, Filmaufnahmen beim Video-Portal Youtube, Website, o.ä.] gekennzeichnet. Dieses ↗-Symbol weist darauf, dass die Quelle tatsächlich existiert und bei mir erfragt werden kann.

Ich hoffe, dass ich die verschiedenen, mir vermittelten Positionen richtig verstanden und dargestellt habe. Eventuelle Verständnis- und Übersetzungsversehen sowie sachliche oder andere Unrichtigkeiten bitte ich mir nachzusehen. Vielen Dank.

Notes on translations and principles of anonymisation

The conversations and interviews reported in this study were conducted in the Indonesian and Balinese languages; they were transcribed by Merry Astini, Made Sukenaya, Miriam Sanmukri, Swantje Winter, and (for the most part) by myself. All source material (in printed, written, or oral form) used in this study have been translated from the Indonesian or Balinese languages by myself. Recurring Indonesian and Balinese terms are explained in the glossary; in the text they are italicised. As an exception, titles, additions to names, and proper names are set recto. For illustration: “a new regulation of *desa pakraman*” as opposed to “in *Desa Pakraman Sulikepung*”.

This study attempts at illuminating the progress of the conflict over the named nature reserve from many and varied perspectives. This calls for a confrontation of contradictory opinions and lines of reasoning including a scholarly critical evaluation of the actors concerned and their various positions.

“All of them [all points of view, the author] must be brought together as they are in reality, not to relativize them in an infinite number of cross-cutting images, but, quite to the contrary, through simple juxtaposition, to bring out everything that results when different or antagonistic visions of the world confront each other – that is, in certain cases, the tragic consequences of making incompatible points of view confront each other, where no concession or compromise is possible because each one of them is equally founded in social reason” (Bourdieu 1999b: 3).

Scholarly analysis leaves no room for partiality, carefully steering clear of any one-sided representation. Not in any case is an affront intended to representatives of the depicted positions. On the contrary, I have aimed at a comprehensive exploration of local effects of Indonesian nature conservation and tourism planning, applying what Bourdieu calls “a *comprehensive* view” (1999a: (in the German original: “verständnissvoller und verstehender Blick”, a view of understanding and sympathy, (Bourdieu 2010a: 13). In my essay in understanding observation in the sense of Bourdieu’s “intellectual love” (1999c: 614, see also Beaufays 2014: 240) nobody’s perspective is to be judged or ridiculed.

All points of view, though anonymised, stand for factual persons, structures and positions of power. Fully aware of my own being involved in constructions of power, in this study, I, like Bourdieu, pursue the aim to take and understand actors as they are (1999a: 1). “Do not deplore, do not laugh, do not hate – understand” them – that is what I wish to do (1999a: 1).

For an in-depth analysis of the social conditions of the situation and its conditioning of the actors it was necessary to change certain dates and circumstances and to anonymise names of individuals, of local organisations, and of places in the research area; exempt from this rule are government representatives in higher positions. Yet they are all non-fictional, real-life individuals. To secure the total anonymity of everybody, in the online-version of the dissertation – other than in the original copies submitted to the faculty – data of certain online sources such as local daily papers or news broadcasts available on Youtube as well as academic publications that would reveal the places and names had to be abridged. Such sources are marked [↗Quelle] followed by a category (online daily, printed daily, video footage from Youtube, website etc.). The marker ↗ denotes that the source exists and can be inquired of the author.

I desire nothing more than to have have correctly understood and represented the various positions committed to my care for scholarly processing. That is why I apologise for any unintentional errors, be they of understanding, translation, factual or other. Thank you for your understanding.

Catatan tentang penerjemahan dan pemberian nama yang dianonimkan

Percakapan dan interview-interview yang menjadi dasar tesis ini, memakai Bahasa Indonesia dan Basa Bali. Beberapa transkripsi dilakukan oleh Merry Astini, Made Sukenaya, Miriam Sanmukri dan Swantje Winter, tetapi sebagian besar oleh saya sendiri. Semua sumber tertulis dan lisan diterjemahkan dari Bahasa Indonesia dan Basa Bali ke Bahasa Jerman oleh saya. Kata-kata dan keterangan yang sering muncul dalam tesis ini dijelaskan dalam daftar kata-kata (Glossar) dan ditulis dalam teks dengan huruf kursif, kecuali titel atau gelar, penambahan nama dan nama diri (contoh: „sebuah aturan baru tentang *desa pakraman*“ tetapi „di Desa Pakraman Sulikepung“).

Di dalam tesis ini, saya mencoba menerangkan proses konflik tentang cagar alam tersebut dari banyak perspektif. Untuk ini perlu perbandingan pendapat yang saling bertentangan serta pertimbangan dan pemikiran ilmiah yang kritis dari semua orang yang terlibat, dan dari posisi mereka masing-masing. Penelitian ilmiah ini tidak memperoleh sifat keberpihakan, analisa menghindari penjelasan sepihak. Maksud dan tujuan saya sama sekali tidak menyerang atau memojokkan posisi masing-masing pihak. Tujuan tesis ini sebaliknya analisa luas dan holistik efek-efek lokal dari program perlindungan alam dan pariwisata. Yaitu bermaksud analisa „penuh pengertian dan memahami“ setelah Bourdieu (dalam sumber aslinya: „verständnissvollen und verstehenden Blick“ (Bourdieu 2010a: 13). Dalam usaha saya untuk pertimbangan penuh pengertian dalam arti „kasihan intelektual“ oleh Bourdieu (Bourdieu 2010c: 400, Beaufays 2014: 240) tidak ada perspektif siapapun yang boleh dipermalukan atau dihakimi.

„Semua [pendapat, tambahan oleh penulis] harus dikumpulkan di dalam keadaan yang sebenarnya, tanpa menghilangkan situasi sebenarnya lewat sejumlah gambaran yang saling menutupi yang tidak terbatas, tetapi, berlawanan, lewat perbandingan yang biasa, untuk menunjukkan semua, yang muncul kalau masing-masing pandangan hidup berbeda yang terkumpul – berarti, dalam situasi yang khusus, akibat yang tragis dari konfrontasi pendapat yang tidak disepakati, tanpa ada kompromi karena semua pendapat masing-masing berdasarkan dalam akal sosial (Bourdieu 2010b: 17, diterjemahkan oleh saya).

Posisi-posisi yang diperkenalkan secara anonim berdiri sebagai contoh untuk orang-orang, tata dan struktur kekuasaan. Dalam studi ini saya mengejar tujuan – dalam keyakinan diri sendiri dijilid dalam struktur kekuasaan – mirip Bourdieu (2010a: 13) dengan keinginan untuk mengerti orang-orang dalam keadaan mereka yang sebenarnya (dalam sumber asli: „zu nehmen und zu verstehen“, (2010a: 13). „Jangan disesalkan, jangan ditertawakan, jangan dibenci, tetapi dimaklumi“ (dalam sumber asli: „nicht bemitleiden, nicht auslachen, nicht verabscheuen, sondern verstehen“ (2010a: 13). Untuk analisa ini perlu diperhatikan situasi dan status sosial dari orang-orang yang tercantum dalam penelitian ini. Untuk tujuannya nama-nama orang, organisasi lokal dan tempat dalam daerah penelitian (kecuali wakil pemerintah dari tingkat tinggi) semua dianonimkan dan beberapa tanggal dan situasi tertentu dirubah. Tetapi semua memang hidup dalam realitas waktu penelitian.

Atas dasar anonimisasi nama orang dalam disertasi yang dipublikasikan saya harus mencabut informasi lengkap tentang sumber yang digunakan seperti koran online atau berita di youtube dan publikasi akademis yang berisi nama tempat dan orang – berbeda dengan versi original yang disusun di fakultas. Bagian teks sesuai dengan yang disebut tadi diberi tanda [↗Quelle atau sumber] dan penjelasan jenis sumber itu [↗ sumber: koran online dalam Bahasa Indonesia, koran dicetak, material film di portal video Youtube, Website dll.; dalam sumber asli: ↗Quelle: Online-Tageszeitung, Druckausgabe Tageszeitung, Filmaufnahmen beim Video-Portal Youtube, Website, o.ä.]. Simbol ↗ itu menunjuk bahwa sumber itu memang benar-benar ada dan bisa ditanyakan sama saya.

Saya harap, semoga saya mengerti dan memahami untuk menjelaskan dengan benar berbagai pendapat yang disampaikan kepada saya. Jika masih ada kesalahan dalam pengertian, penerjemahan atau kekeliruan fakta, saya harap mohon dimaafkan. Terima kasih atas pengertiannya.

Danksagung

Viele Personen haben dazu beigetragen, dass ich dieses Projekt verwirklichen und zu Ende führen konnte. Die erste Etappe meiner Dissertation erfolgte mit einem Stipendium der Graduiertenschule ‚Society and Culture in Motion‘ an der Universität Halle-Wittenberg (2008-2012). Darunter fiel auch die Finanzierung meines einjährigen Feldaufenthaltes. Ich danke Prof. Dr. Burkhard Schnepel für die Betreuung während dieser Zeit, die Unterstützung während der Vorbereitung der Feldforschung und für die Einladung in sein Doktorand*innen-Kolloquium und seine ‚Tourism-Working-Group‘ am Institut für Ethnologie Halle-Wittenberg, ebenfalls meinen Kolleg*innen, PostDocs und den Professor*innen der Graduiertenschule in der ‚Work-in-Progress-Group‘ und ‚Study Group‘.

Ganz besonderen Dank möchte ich meiner Betreuerin Frau Professorin Dr. Brigitta Hauser-Schäublin aussprechen, die mich bereits seit dem Hauptstudium besonders gefördert und bei einem Feldforschungspraktikum in Bali mein Interesse für diese Insel geweckt hat. Zu Beginn der Feldforschung für die Dissertation und auch während meiner Zeit in Halle hat Frau Professorin Hauser-Schäublin mich vor Ort in persönlichen Gesprächen engagiert beraten, mich wieder in ihrem Oberseminar an der Universität Göttingen aufgenommen und die Arbeit mitgeprägt. Sie ermöglichte mir zwei weitere Forschungsaufenthalte 2012 und 2016, u.a. durch die Einladung zu ihrem Panel bei einer Bali-Tagung, um die Entwicklungen vor Ort weiterzuverfolgen. An dieser Stelle danke ich auch dem Familienservice der Georg-August-Universität Göttingen für die finanzielle Unterstützung der zweiten Re-study 2016. Ich danke zudem Frau Professorin Hauser-Schäublin, Dr. David Harnish, Dr. Rachel Lorenzen und Dr. Dik Roth gebührt herzlicher Dank für die angenehme Zusammenarbeit.

Ich möchte meiner Zweitgutachterin Frau Professorin Dr. Andrea Lauser herzlich „Danke“ sagen für ihre Einladung zum Doktorand*innenkolloquium und ihre Ermutigungen und fachlichen Kommentare. Meinen Kolleg*innen aus den Göttinger Kolloquien danke ich für ihre hilfreichen Hinweise und die gemeinsame Zeit.

Während meiner Feldaufenthalte haben mir unzählige Menschen unfassbar viel Hilfe geleistet. Ich bedanke mich beim Forschungsinstitut MENRISTEK für die Forschungsgenehmigung und Prof. Dr. I Wayan Ardika (Universitas Udayana) für die Unterstützung meines Vorhabens als indonesischer wissenschaftlicher Ansprechpartner. Ich danke den zahlreichen Wissenschaftler*innen und Beamt*innen an balinesischen Behörden, die mir reichhaltiges Material zur Verfügung gestellt haben. *Terima kasih banyak!*

Ich danke allen meinen Forschungspartner*innen, die mir meine Forschung überhaupt erst ermöglichten und meine Arbeit durch ihre Freundschaft bereicherten. So viele Menschen haben mich in Bali an meinen unterschiedlichen Untersuchungsorten nicht nur warmherzig willkommen geheißen, sondern haben auch erstaunlich offen und bereitwillig angeboten, mir zu helfen und mir ihre Perspektiven mitzuteilen, damit ich sie aufschreiben konnte. Ich bin ihnen zu umso tieferem Dank

von Herzen verpflichtet als ich ihnen keinen raschen Schreibprozess und auch keine direkte Einflussnahme auf ihre Situation versprechen konnte, auch wenn dies bei manchen ein Teil ihrer Motivation gewesen sein mag.

Ich danke Merry Astini, Made Sukenaya, Swantje Winter und Miriam Sanmukri für die Transkription von Interviews. Herzlicher Dank geht an Jasper Knieling vom Institut für Geographie Göttingen für die hilfsbereite Anfertigung zweier Karten. Besondere Hilfe kurz vor der Abgabe erhielt ich durch Theresa Astner, Frederike Becker, Dr. Anne Splettstößer, Dr. Melanie Möller und Dr. Johannes Strauß. Für hilfreiche Beratungen danke ich besonders herzlich Professorin Dr. Annette Hornbacher, PD Dr. Viola Thimm und Dr. Agung Wardana. Für wertvolle Redaktionsarbeit danke ich Ceyda Himmetoğlu.

Ich danke meinen Eltern für ihre nicht zu ermessende Unterstützung in vielfältiger Form, besonders aber für den moralischen Support, und für den tatkräftigen Beistand meines Vaters im Bereich der Kinderbetreuung und der Krankenpflege.

Ihm und meinen Kindern, die mich mit Neugier und Begeisterung ins Feld begleiteten, ist dieses Buch gewidmet.

Dan untuk semua orang Bali yang menginginkan dunia yang lebih damai, sehat dan sama rata untuk masa depan. Terima kasih atas semua pencinta alam dan masyarakat Bali yang berjuang untuk menyelamatkan hutan dan danau di Bali.

Saya mohon maaf jika ada kata dan tulisan dalam buku ini yang tanpa disengaja atau kurang tepat dalam penerjemahan bahasa atau pengertian. Maksud dan tujuan saya bukan untuk melecehkan atau menyalahartikan. Mohon dimaklumi dan dimaafkan! Vielen Dank! Terima kasih banyak! Matur suksma!

I. Einführung

1. Fragestellung

1.1 Schlüsselereignis im Februar 2016

Nach dreieinhalb Jahren, in denen ich nicht an meinen Forschungsort in Nordbali, Indonesien, zurückgekehrt war, fuhr ich mit meiner Familie an diesem Tag erstmals wieder zum Naturschutzgebiet *Taman Wisata Alam Buyan-Tamblingan*.¹ Es war das Ende der Regenzeit und es regnete heftig, als wir am Posten der Tourismusorganisation *Bali Bangun Semua* am Rande des Naturschutzgebietes ankamen. Wir retteten uns vor der Nässe unter das Dach und trafen auch gleich auf bekannte Gesichter, darunter I Wayan Balian, den ich schon 2009 als Bewohner der Siedlung am Rande des Naturschutzgebietes kennengelernt hatte. Ich erinnerte mich, wie er und seine Frau bei unserem letzten Besuch ihr kostbares Obst mit uns geteilt hatten, als sie während der weiträumigen Überflutungen des Tamblingans zusammen mit anderen jungen Familien monatelang in einem großen Gemeinschaftszelt leben mussten. Er begrüßte uns freundlich und wir tauschten kurz Neuigkeiten aus, bevor wir zu Fuß ins Naturschutzgebiet gingen. Mir fiel die ungewohnte Stille auf. Wir folgten dem Pfad bis zu einem Tempel, einem zeremoniellen Mittelpunkt von insgesamt etwa drei Dutzend in der Umgebung, die zu der rituellen Gemeinschaft (*banna*²) von vier benachbarten Dörfern gehörten, nämlich Nagal, in dem wir uns befanden, Jotil, Anilosu und Jukmo. Der Tempel, der deutliche Zeichen der jährlichen Überflutungen der letzten Jahre an seiner steinernen Umgrenzungsmauer (*penyengker*) aufwies, stand jetzt wie verlassen am Waldrand.

Dort, wo zuvor, nördlich an den Tempel angrenzend, dicht an dicht die Häuser meiner Freund*innen³ und Gesprächspartner*innen⁴ gestanden hatten, dehnte sich nun eine weite grüne, mit

¹ Der folgende einführende Bericht ist eine leicht angepasste Form des Eintrags in meinem Feldforschungstagebuch vom Februar 2016.

² *Banna* sind regionale, räumlich umgrenzte und historisch begründete Netzwerke. "The *banna* and its constituent *desa* form a sacred landscape inscribed by the memory of a continuous history of human settlement and migration, and re-inscribed through origin narratives and ritual performances at sacred sites of origin, which are marked by shrines or temples. This multi-layered process of inscription defines how different groups of participants relate to the land in terms of spiritual ownership or obligation but also in terms of their practical ownership of land as a primary material resource" (Reuter 2006b: 65).

³ Im Verlaufe dieser Arbeit verwende ich den ‚gender star‘ oder Asterisken, um geschlechtliche Vielfalt sichtbar zu machen und alle geschlechtlichen Identitäten einzuschließen, wenn nicht eine Gruppe explizit gemeint ist. Aufgrund der patrilinearen balinesischen Gesellschaftsstruktur und des männlichen Status als Haushaltsvorstand (*kepala keluarga*) liegt nahezu alle Entscheidungsmacht in der öffentlichen Sphäre und der Ökonomie eines Haushaltes in Männerhand (vgl. Kap. I.3.3). Daraus ergibt sich, dass bestimmte Berufs- oder Statusgruppen nur von Männern besetzt sind oder waren, weswegen ich in diesen Fällen das Maskulinum verwende (z.B. „präkoloniale Könige“ oder „Priester“). Bei Berufsgruppen, wo aufgrund der Gesellschaftsstruktur zwar nicht die Entscheidungsmacht bei Frauen liegt, sie aber einen Großteil der Tätigkeiten ausführen, nutze ich die inklusive Form (z.B. „Bäuer*innen“), ebenso bei Gruppenbezeichnungen, die ohnehin alle Geschlechter umfassen („Einwohner*innen“, „Gesprächspartner*innen“). Schwierig ist die Übersetzung an mancher Stelle, da das Indonesische wie das Englische im Plural keine klare generische Kennzeichnung vornimmt. Wo nicht aus dem Kontext klar wird, dass nur eine Gruppe gemeint ist, habe ich die Endung „*innen“ verwendet (vgl. die Handreichung der Universität Göttingen zur inklusiven Schreibweise unter <https://www.uni-goettingen.de/de/619671.html>).

einzelnen leuchtenden roten Blumen bestandene Fläche aus. Plötzlich verzog sich der Regen und die Sonne brach durch. Nebelschwaden waberten an den Berghängen. In Bali gelten die Berge als Wohnsitz der balinesischen Gottheiten; die Nebelschwaden sind ein Zeichen ihrer Präsenz. Ich genoss den freien Blick auf die grünen Hänge des höchsten der von hier aus sichtbaren Berge. Der Wald und die Seen gehören zum Naturerholungsgebiet TWA Buyan-Tamblingan. Die Luft war frisch und sauber, und der Waldrandbereich vermittelte Weite und Freiheit. Es war ruhig und friedlich hier, nur einige Hunde bellten in der Ferne. Ein einziges winziges Holzhäuschen stand am Ufer, ein Posten für die *menega*, die Fischer, welche Priester und Betende bei Bedarf mit ihren Booten zu den Tempeln am anderen Ufer bringen. Sonst war niemand zugegen.

Beim weiteren Gang in den Wald hineinerrinnerte ich mich an die frühere, unüberschaubare Ansammlung von kleinen, dicht gedrängten Hütten und Häuschen, die sich bis vor kurzem hier noch befunden hatte. Immer, wenn ich zum Waldrand kam, hatte das Gewimmel und das geschäftige Treiben von Menschen und Tieren als ein pralles Bündel von Sinneseindrücken auf mich eingewirkt: Kinder, Hunde, Hühner, Frauen, die etwas verkauften, sich etwas zuriefen, mir winkten, das Meckern der Ziegen, das Knattern und der Gestank von geländegängigen Motorrädern, mit denen Männer in rasantem Tempo in den Wald brausten und schwer beladen mit frischem Gras für ihr Vieh oder Holz für das Feuer zurückkehrten. Manche zogen mit der Angel aus oder kamen mit ihrem Fischfang nach Hause. Das Leben spielte sich im Freien ab, es war ein ständiger Strom von Geräuschen und Gesprächen. Es gab so viel zu sehen, zu hören, zu riechen, und mich hatte anfangs immer ein Gefühl der Aufregung und angespannten Erwartung erfasst, wenn ich hier ankam. Mir war, als verfolgt stets mehrere Augenpaare, wie ich mich an jemanden wandte oder ein Haus auswählte, zu dem ich meine Schritte lenkte. Oft war es, als breitete sich die Nachricht meiner Ankunft schon in der Siedlung aus, bevor ich tatsächlich auftauchte. Ich konnte niemanden besuchen, ohne dass die Nachbar*innen davon Notiz nahmen.

Und trotz dieser Enge und der in meinen Augen fehlenden Privatsphäre lebten hier Menschen dicht an dicht, die trotz direkter physischer Nachbarschaft zweierlei dörflichen Gemeinschaften angehörten: Die einen folgten dem traditionellen *adat*,⁵ der gewohnheitsrechtlichen Einbindung in die

⁴ Ich verwende den Begriff „Gesprächs- bzw. Forschungspartner*innen“ anstelle der in der Ethnologie hauptsächlich in der Vergangenheit häufig gebrauchten Bezeichnung der „Informant*innen“, um damit statt einer Informationsquelle das partnerschaftliche, persönliche Verhältnis auf Augenhöhe zu betonen, das ich als Ideal anstrebte.

⁵ *Adat* (indon.) bezeichnet das lokale normative, religiös legitimierte Rechtssystem in Indonesien bzw. den tradierten „gewohnheitsrechtlichen“ lokalen Lebensstil bestehend aus Normen, Werten und religiösen Pflichten und Glaubensvorstellungen (Hauser-Schäublin 2013: 9). Der aus dem Arabischen stammende Begriff *adat* wird dazu verwendet, das Gewohnheitsrecht bzw. traditionelle Recht der jeweiligen Regionen zu subsummieren und von der administrativen staatsrechtlichen Dorfstruktur (*dinas*) abzugrenzen. Da ein einzelnes deutsches Wort dem komplexen Begriff nicht gerecht wird, verwende ich im Verlauf dieser Arbeit durchweg den indonesischen Begriff *adat*. Diese sozial-religiöse Ordnung existierte bereits vor der Einführung des offiziellen Staatsrechtes durch das niederländische Kolonialregime in den 1930er Jahren, welche eine effiziente Verwaltung und Neuorganisation der Dörfer (*desa*) zum Ziel hatte (vgl. Adatrechtbündels 1934, Benda-Beckmann/Benda-Beckmann 2011, Hunger 1932). Die Verwendung der Begriffe „Tradition“, „traditionsbetont“ o.ä. bezieht sich stetig auf o.g. lokale Ausprägungen von *adat*. Für eine Diskussion der heutigen Verwendung des Begriffes *adat* und seiner Implikationen verweise ich auf Henley/Davidson (2007).

Ritualgemeinschaft der vier Dörfer. Sie sorgten für die dazugehörigen Tempel, indem sie regelmäßige Beiträge zahlten, um die Tempel instand zu halten und Zeremonien zu ermöglichen. Zudem erkannten sie das Dorf Jukmo als rituelles Zentrum und den dort im Fürstenhof als rituelles Oberhaupt amtierenden Fürsten an. Die andere Gruppe hatte sich in den letzten Jahren um Unabhängigkeit von dem ursprünglichen „Mutterdorf“ (*desa induk*) Nagal bemüht. Die Bewohner*innen hatten sich im Zuge dessen auch aus den rituellen Verpflichtungen der Dörfergemeinschaft gelöst und sahen sich nun als Bewohner*innen des eigenständigen Desa Pakraman⁶ Sulikepung an. Die Siedlung am Naturschutzgebiet war aus diesem Grund in der Zeit meiner Forschung stark umstritten gewesen und wurde von den traditionsbetonten *adat*-Autoritäten (vornehmlich Priestern) der Ritualgemeinschaft als größte innere Bedrohung ihrer hierarchisierten Gesellschaftsstruktur wahrgenommen.⁷ Da die Zugehörigkeit zu der jeweiligen Gruppe nicht durch den Wohnort ersichtlich war, wurde die Siedlung während meines einjährigen Forschungsaufenthaltes 2009/10 für mich ein Sinnbild für diese komplizierten Beziehungen meiner Gesprächspartner*innen untereinander, ein Gewirr, das ich erst allmählich zu lösen lernte. So viele Menschen wie hier auf engstem Raum zusammenlebten, so viele Meinungen und Positionen gab es auch zu dem *adat*-Konflikt, so schien es mir.

Abb. 1: Die Ritualgemeinschaft (banua) und Ablösung des Desa Pakraman Sulikepung (schematisch). Graphik: Sophie Strauß

Jetzt war es, als habe sich die umstrittene Siedlung in Luft aufgelöst. Im Frühjahr 2015 war die Ansammlung einfachster Häuser von Mitgliedern der *adat*-Gemeinschaft dem Erdboden gleichgemacht worden. Eines frühen Morgens waren hauptsächlich junge Männer aus der Dörfergemeinschaft in *adat*-Kleidung unter der Leitung des *adat*-Vorstehers (*bendesa adat*) des Dorfes Nagal, Jero Wayan

⁶ *Desa pakraman* ist der aktuelle Name für die ehemaligen *desa adat*, die traditionellen Dorfgemeinschaften, denen unter der Dezentralisierung unter Provinzverordnung No. 3/2001 zu ihrer vorausgesetzten Autonomie verholten wurde (Ramstedt 2009: 332). Ziel dieser Umbenennung und Neustrukturierung ist eine Vereinheitlichung der beiden Bereiche *dinas* und *adat* und eine stärkere Hinwendung zum typisch hindu-balinesischen Charakter der *desa adat* in Bali im Zuge der Standardisierung der balinesischen Religion *Agama Hindu Dharma Bali* und der balinesischen *adat*-Traditionen.

⁷ Ich führte im Jahre 2009/2010 eine einjährige Feldforschung durch, die in den Jahren 2012 und 2016 durch jeweils sechswöchige ‚Re-studies‘ ergänzt wurde. Die insgesamt also 15-monatige Forschung vor Ort besitzt aufgrund des längeren Forschungszeitrahmens Merkmale einer Langzeitstudie mit dem Vorteil, dass ich längerfristige Veränderungsprozesse einbeziehen konnte, die mir ansonsten entgangen wären (vgl. Rössler 1995: 104).

Suardika, angekommen, um die etwa drei Dutzend Häuser abzureißen.⁸ Videoaufnahmen zeigen, wie die Bewohner*innen teils weinend, teils in geschockter Sprachlosigkeit zusahen, wie Dächer abgerissen, Wände eingeschlagen und Baumaterial verbrannt wurden [↗Quelle: überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Video-Portal Youtube 2015]. Nach dem Abtransport aller Überreste wurde die Fläche mit Hacken per Hand und mit einem Bagger begradigt, bis alle Spuren beseitigt waren.

1.2 Der Konflikt um das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan

Die Räumung der Häuser der Siedler*innen am Waldrand war die vorläufige gewaltsame Eskalation eines langjährigen inneren Konfliktes in der Dörfergemeinschaft, der von außen durch das Interesse mehrerer internationaler Investor*innen an dem Naturschutzgebiet angestoßen worden war. Diese Investmentpläne lösten einerseits eine baliweite Welle der Proteste gegen die Entwicklung und Bebauung der Region aus, welche in der hindu-balinesischen Raumordnung eine besondere Bedeutung einnimmt. Gleichzeitig verschärften sie den innerdörflichen Konflikt, da die Dörfergemeinschaft durch die Abspaltung einiger der nächsten Anwohner*innen des Waldrandes und mögliche Tourismusbauplätze am Waldrand die Kontrolle über das Gebiet gefährdet sah. Verschiedene lokal vorkommende Raumordnungskonzepte, das sakrale Landschaftskonzept der *adat*-Vertreter und ein flexibleres, Tourismus gegenüber offenes Landschaftskonzept prallten aufeinander. Die Verflechtung dieser beiden Konfliktstränge um Investment einerseits und Neugründung eines eigenständigen Dorfes (*desa pakraman*) andererseits, ihre Hintergründe und Entstehung sind Gegenstand dieser Arbeit. Konkrete Fragestellung dieser Arbeit ist folgende: Welche Rolle spielten Landschaftskonzepte im Disput um Tourismusentwicklung im Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan und in der damit in Zusammenhang aufkommenden Frage der Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung?

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine ethnologische Untersuchung des sozio-ökologischen Konfliktes um die Entwicklung des nordbalinesischen Naturschutzgebietes *Taman Wisata Alam Buyan-Tamblingan* im Buyan-Beratan-Massiv als Tourismusregion Indonesiens. Die Dissertation beschreibt die Verhandlungen um den Zugang zu dem betreffenden Gebiet zwischen lokalen Akteur*innen, Investor*innen und den Regierungsautoritäten der lokalen und nationalen Ebene und analysiert dabei unparteiisch-kritisch im eingangs beschriebenen Sinne das Konfliktmanagement und die unterschiedlichen emischen Sichtweisen auf das geplante Investment und den daraus entstandenen Konflikt innerhalb der beteiligten Dörfer und zwischen ihnen. Dabei soll der Fokus auf Machtbeziehungen im Zugang zu Ressourcen sowie auf der Rolle der verschiedenen Landschaftskonzepte liegen. Insofern handelt es sich um die Verbindung zwischen Politischer Ökologie und der

⁸ Da ich mich zu diesem Zeitpunkt nicht vor Ort befand, nutzte ich Videoaufnahmen der Räumung als Quelle. Diese können aus Gründen der Anonymisierung beteiligter Personen hier nicht als vollständige Quelle mit Link angegeben werden, sondern werden folgendermaßen gekennzeichnet: [↗Quelle: überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Video-Portal Youtube].

ethnologischen Analyse symbolischer Formen und Praktiken in Bezug auf den heiligen Wald (vgl. Kleinod 2014: 3). Ressourcenkonflikte nehmen in Indonesien und besonders auch im massentouristisch stark entwickelten und sich weiterhin rapide entwickelnden Bali zu, insbesondere unter den Bedingungen der politischen Dezentralisierung (seit 1999).

Abb. 2: Schematische Übersicht über die beteiligten Akteur*innengruppen im Konflikt um das Naturschutzgebiet Buyan-Tamblingan. Graphik: Sophie Strauß

Die Neuverteilung von Autonomie über die natürlichen Ressourcen wie Wasser und Wald auf Distriktebene sowie der Zugriff kapitalistischer Investor*innen aus dem Tourismussektor auf das Naturschutzgebiet verstärkten die Konkurrenz um Ressourcenkontrolle.⁹ Die politische Dezentralisie-

⁹ Diese neuen Verantwortlichkeiten werden an der Spitze von jeweiligen Distriktregent*innen (*bupati*) oder Bürgermeister*innen (*walikota*) ausgefüllt (Holtzappel 2009: 1, Republic of Indonesia 1999a). Die Reform wurde von der Weltbank und anderen nationalen und internationalen Geldgeber*innen finanziert, um einem Auseinanderbrechen des Staates durch die schon vor dem Umbruch freigesetzten zentrifugalen Kräften mit ihren Forderungen nach mehr wirtschaftlicher und politischer Autonomie entgegenzuwirken (Holtzappel 2009: 2, Benda-Beckmann/Benda-Beckmann 2007: 82-3, 2004), deren Forderung, die regionale Autonomie auf Ebene der Provinzen durchzusetzen, nicht erfüllt worden war. Aus Furcht vor secessionistischen Tendenzen erklärte die Interimsregierung die Distrikte zu den wichtigsten Einheiten regionaler Autonomie (Benda-Beckmann/Benda-Beckmann 2007: 83). Alle autonomen Regionen sind nun gleichwertig, mit der Provinz offiziell über ihnen und den Distrikten und Stadtbezirken in der Mitte sowie den Dörfern am Ende der Hierarchie.

rung Indonesiens ermöglichte dem Bezirk Buleleng in Abstimmung mit dem Nationalen Umwelt- und Forstministerium (*Menteri Kehutanan* bzw. *Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan*¹⁰) eine Öffnung des Naturschutzgebietes TWA Buyan-Tamblingan für o.g. Tourismusinvestment entgegen der bisherigen Exklusion aus (massen-)touristischer Entwicklung. Die Naturschutzstrategie, die der Staat Indonesien mit dem Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan verfolgt, lautet „Schutz durch Nutzung“: Durch die touristische Vermarktung des Gebietes soll ein Einkommen generiert werden, durch das Schutzmaßnahmen finanziert werden können. So bildeten sich Fronten: National- und Bezirksregierung befürworteten die Tourismusprojekte, Provinzregierung und weite Teile der balinesischen Bevölkerung lehnten sie ab.

Dieser Konflikt der unterschiedlichen Regierungsebenen mit der lokalen Ebene sowie ungeklärte Machtverhältnisse und Zuständigkeiten beim Ressourcenmanagement sind ein verbreiteter Zwist in Bali seit der Dezentralisierung (vgl. Wardana 2015, 2019).

Diese Unsicherheit in der rechtlichen Neuaushandlung und damit zusammenhängende antagonistische Haltungen lösten auf der gesamten Insel eine hochemotionale Debatte aus, ob die Region für kapitalintensiven Tourismus geöffnet werden solle oder nicht. Unter anderem durch die rezente Anerkennung des *adat*-Rechtes indigener Gruppen als Grundlage für die Kontrolle über Waldgebiete aufgrund der Entscheidung des indonesischen Verfassungsgerichtes am 15. Mai 2013 nimmt im ganzen Land die Kollision unterschiedlich begründeter Rechtsansprüche auf ressourcenreiche Naturräume zu (Hauser-Schäublin/Steinebach 2014: 6). Bereits vor dieser Gerichtsentscheidung waren Landschaftskonzepte und ihre strategische Verwendung durch Akteur*innen zentral als Argumente im Disput um Tourismusentwicklung im Untersuchungsgebiet. In der ethnologischen Analyse des Fallbeispiels dient der Fokus auf die jeweiligen Landschaftskonzepte als Grundlage bei der Zusammenführung der o. g. Themenkomplexe. Die Arbeit schließt die genannte Forschungslücke unter den besonderen Bedingungen der Dezentralisierung in Indonesien am Fallbeispiel Nordbali, indem sie sich mit den Verhandlungen um umstrittenen Tourismus und Entwicklung in der marginalisierten Region des Gebirgsmassivs auseinandersetzt und die Perspektiven der lokalen Akteur*innen schildert. Angesichts der herausragenden Wichtigkeit der Insel für die nationale Wirtschaft seit der massiven Entwicklung des Tourismus unter dem New-Order-Regime und der folgenden rechtlichen Neuverteilung und Unsicherheit leistet die vorliegende Studie einen bedeutsamen Forschungsbeitrag zu oben genannten Hauptthemen. Die Nachfrage internationaler Investor*innen nach dem Gebiet verursachte einen Konflikt, der primär in der Sprache der Landschaftskonzepte ausgetragen wurde. Während meiner 2009/2010 durchgeführten einjährigen multilokalen Feldforschung und während kürzerer Forschungsaufenthalte (Juli/August 2012 und Januar/Februar 2016) zeigte sich, dass drei Landschaftskonzepte eine Hauptrolle im Konflikt spielen: 1) eine spirituelle hindu-balinesische Perspekti-

¹⁰ Unter dem Präsidenten Joko Widodo (Amtszeit seit 2014) wurden Umwelt- und Forstministerium (zuvor *Kementerian Lingkungan Hidup* und *Kementerian Kehutanan*) zusammengelegt (*Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan* 2019).

ve, vertreten von Tourismusgegner*innen und lokalen NGOs in einer Allianz mit 2) auf Nachhaltigkeit und Naturschutz basierenden Landschaftskonzepten, repräsentiert durch internationale NGOs, welche beide mit 3) einer utilitaristischen, materialistischen und kapitalistischen Sichtweise von Landschaft kollidieren. Es sind internationale Investor*innen, die Land primär als eine ökonomisch verwertbare Ware zu nutzen gedenken.

Sakrales Landschaftskonzept	Naturwissenschaftl.-ökologisches Landschaftskonzept	Kommodifizierendes, kapitalistisches Landschaftskonzept	Flexibles Landschaftskonzept
<ul style="list-style-type: none"> • <i>adat</i>-Bündnis • <i>adat</i>-Fürst • Priester der Dörfergemeinschaft • Vertreter*innen des <i>adat</i> • Dr. Rukmini (ONI) 	<ul style="list-style-type: none"> • Forum Alam Bali • Universitätsdozent*innen 	<ul style="list-style-type: none"> • PT. PBM • PT. Sempuri • <i>Bupati</i> Buleleng 	<ul style="list-style-type: none"> • Priester (JM Wardika, JM Nyoman Dharmawan) • Makler*innenteam • Bäuer*innen Koditesos

Abb. 3: Landschaftskonzepte und ihre in dieser Arbeit behandelten Repräsentant*innen (idealtypische, vereinfachte Darstellung). Graphik: Sophie Strauß

Sakrales Landschaftskonzept	Naturwissenschaftlich-Ökologisches Landschaftskonzept	Kommodifizierendes, kapitalistisches Landschaftskonzept
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Utamaning mandala</i> • <i>Duuring capah</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Wassereinzugsgebiet • CO₂-Senke • Habitat für seltene Tier- und Pflanzenspezies 	<ul style="list-style-type: none"> • geeignetes Areal zur Etablierung von sog. Öko- oder Naturtourismus

Abb. 4: Perspektiven auf das Naturschutzgebiet TWA Bryan-Tamblingan, die dem jeweiligen Landschaftskonzept entsprechen (idealtypische, vereinfachte Darstellung). Graphik: Sophie Strauß

Die vorliegende Dissertationsschrift analysiert diese drei Positionierungen und Ontologien, ihren flexiblen Einsatz im Disput und die Art und Weise, wie sie das Handeln der unterschiedlichen Akteur*innen und die Bildung ihrer Netzwerke bestimmten. Sie zeigt auf, wie die divergierenden Landschaftskonzepte zum Auslöser des Konfliktes wurden und die Schärfe seines Verlaufes bedingten. Es wird deutlich werden, dass es sich nicht nur um eine einseitige kapitalistische kommerzifizierende Transformation der Region und Säkularisierung der Landschaftskonzepte handelt, sondern dass der Einfluss von Investor*innen auch zu einer religiösen und *adat*-rechtlichen Revitalisierung führte:

“[Many] ethnographic contributions on East and Southeast Asia do stress the (re-)enchanted of modernity in the sense that beliefs are persisting through, adapting to, or resisting against capitalist transformations” (Kleinod 2014: 4).

Abb. 5: Die Republik Indonesien. © Geographisches Institut Göttingen, Abt. Humangeographie. Markierung (von der Autorin eingefügt): Provinz Bali.

Ich gebe im Folgenden einen ersten kurzen Überblick über die Region und die Projekte. Die Seen Buyan, Tamblingan und Beratan im zentralen Gebirge Balis liegen im Naturerholungsgebiet Taman Wisata Alam (TWA) Buyan-Tamblingan. Dieses Gebiet umfasst 1763 ha tropischen Regenwald. Die Seen gehören zu Balis vier wichtigen Trink- und Nutzwasserreservoirs mit besonderer Bedeutung für die *subak*¹¹, die traditionellen balinesischen Bewässerungsorganisationen.

Die Region war bis vor kurzem aus den touristisch erschließbaren Zonen Balis ausgenommen; seit wenigen Jahren zieht sie aber verstärkt Investor*innen im Bereich Öko- und Naturtourismus (auf Indonesisch *ekowisata* bzw. *wisata alam*) an. Dieser Wandel beruht – wie in den o.g. Fällen – auf Veränderungen im Management der natürlichen Ressourcen und der Raumplanung auf der Insel als Folge der politischen Dezentralisierung nach 1998/1999 (Pemerintah Provinsi Bali 2009). Es ging im von mir untersuchten Disput um zwei internationale Investor*innen, die unterschiedliche Projekte im Naturschutzgebiet und an den Seeufern entworfen haben, welche sie als „Ökotourismus“ bezeichneten und die „grünen Kapitalismus“¹² als Marktstrategie verwendeten (vgl. Kap. V.1).

¹¹ Eine *subak*-Gemeinschaft ist eine balinesische Gemeinschaft von Bäuer*innen entlang derselben Wasserquelle, mit *adat*-rechtlichem, agrarsozialem und religiösem Charakter und einem langen historischen Hintergrund. Sie ist verantwortlich für die Organisation der Bewässerung, nämlich durch die Regulierung der Wasserrechte ihrer Mitglieder untereinander, die Verhandlung der Rechte mit anderen *subak* und den Bau und die Instandhaltung der Bewässerungsanlagen (Bundschu 1987: 38, 40; Hobart et al. 1996: 93).

¹² „Grüner Kapitalismus“ bezeichnet die verbreitete Sichtweise, dass ökologisch nachhaltige Ziele durch freie Marktprinzipien und damit wirtschaftliches Wachstum erreicht werden können. Wenngleich diese Sichtweise vornehmlich unter sozial und ökologisch bewussten Menschen vorkommt, neigen ihre Verfechter*innen zu einer übermäßig harmonischen Darstellung des Verhältnisses von Ökologie und Ökonomie (Foster/Magdoff 2012: 91, 100; Kaufmann/Müller 2009: 157-163).

Abb. 6: Administrative Aufteilung der Provinz Bali in Distrikte. © Jasper Knieling, Geographisches Institut Göttingen, Abt. Humangeographie 2020.

Die Investmentfirma PT. Pulau Bali Moksa („Paradiesische Insel Bali“, PT. PBM)¹³ plant unter dem Slogan des „Spirituellen Tourismus“ etwa zwei Dutzend Öko-Ferienhäuschen für je bis zu 6 Personen (genannt „The Mountain Dream Resort“) mit Meditationsangeboten und Tempelbesuchen als Hauptattraktionen. Zwei Häuschen wurden 2009 als Beispiele gebaut (↔ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Pulau Bali Moksa 2005a, b).

Das zweite Projekt, „Green Hill Paradise“ der Firma PT. Sempuri hat eine „kulturelles Live-Event“ als Hauptattraktion – künstlerische Darbietungen aus ganz Indonesien auf Pontons auf den Seen. Die Projektinitiator*innen planen in größeren Dimensionen und wollen neben dem folkloristischen Event nahezu alle Gartenbauer*innen des Dorfes Koditeso an einer Umstellung auf ökologischen Anbau beteiligen. Die Ziele sind:

- a) die anvisierten Tourist*innen sowie zusätzlich geplante Saft- und Konservenfabriken mit Obst und Gemüse zu versorgen,
- b) Agrartourismus (*agrowisata*) als weitere touristische Attraktion anzubieten und
- c) den Dorfbewohner*innen so eine ökonomische Beteiligung am Tourismus zu ermöglichen.

Bei der Analyse des Disputs um Tourismusinvestment wurde deutlich, dass alle unterschiedlichen Akteur*innenpositionen und -argumente durch die ihnen zugrundeliegenden verschiedenen Landschaftskonzepte bestimmt werden, weshalb die Ethnologie des Raumes und der Landschaft (neben der Politischen Ökologie) den theoretischen Rahmen der Dissertation bildet. Grundlegende Ar-

¹³ PT. steht für *Perseoran Terbatas* (Gesellschaft mit beschränkter Haftung – GmbH).

beiten für meine Analyse befassen sich mit der Tatsache, dass jede menschliche Sicht von physischer Umwelt eine kulturell konstruierte Landschaft mit verschiedenen Schichten von Bedeutung und Wert produziert (Dickhardt 2001; Hauser-Schäublin 2003b; 2004c; Hirsch 1995; Low/Lawrence-Zúñiga 2003). Hauser-Schäublin hat für den balinesischen Kontext bereits analysiert, dass hier eine Gliederung der Landschaft in eine heilige und eine profane oder Alltags-Topographie vorgenommen wird (Hauser-Schäublin 2003b: 45, vgl. ebenfalls für den balinesischen Kontext Hühn 2000; Ramstedt 2014; Waldner 1998, 2000). So war auch das verbindende Argument der Tourismusgegner*innen die Zugehörigkeit der Region zur sakralen Topographie gemäß hindu-balinesischer Konzepte. Sie gehört aus dieser Perspektive zu den Gefilden der übernatürlichen Wesen (*niskala*), der vergöttlichten Ahnen (*lelubur*) und Götter und Göttinnen (*bhatara-bhatari*, *dewa-dewi*). Derartige Areale sind tabu für Alltagshandlungen und bilden Leerstellen in der Alltagstopographie (Hauser-Schäublin 2003b: 45). Die Differenzierung zwischen sakraler und profaner Topographie ist in theoretischer Hinsicht entscheidend für die gesamte Studie. Sakrale und profane Landschaftskonzepte werden auf flexible Weise strategisch eingesetzt, um Kontrolle über die Ressourcen Land und Wasser zu erhalten.

2. Forschungsstand

In Indonesien wie auch weltweit sind die umkämpften Ressourcen Land und Wasser zunehmend eine Quelle von sozio-ökologischen Konflikten. Sie waren stets ein Objekt konfligierender politischer Interessen und eine Schlüsselressource politischer Macht und sind es noch.¹⁴ Die in der niederländischen Kolonialzeit eingeführte kapitalistische Ressourcenausbeutung wurde als extraktionistische Entwicklungspolitik (*pembangunan*) unter Suharto (1966-1998) fortgeführt. Unter den Bedingungen der Dezentralisierung bietet die Neuverhandlung des Zugangs zu diesen profitreichen Ressourcen im ganzen Land Anlass zu Konflikten auf vielfältigen Ebenen. So auch auf der Insel Bali, wo Land und Wasser schon lange die umkämpfte Grundlage für den Zugang zum lukrativen Tourismusgeschäft bilden. Insbesondere die Bedrohung der Waldressourcen Indonesiens als eines der drei walddreichsten Länder der Erde mit der weltweit höchsten Entwaldungsrate (Haug 2015: 371) hat in Bezug auf das globale Klima und die global abnehmende Biodiversität eine Relevanz, die gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann (vgl. Kap. III.1.1). Mächtige und finanzstarke Privatunternehmen, z.B. aus Palmölindustrie und Tourismussektor, bilden mit unterschiedlichen Regierungsebenen Allianzen.

Im Zuge der Dezentralisierung wurde die Verantwortung für bestimmte Belange von der zentralstaatlichen auf die regionale bzw. lokale Regierungsebene (*kabupaten/kota*) übertragen. Den Distrikten wurde eine gewisse Unabhängigkeit in ihren politischen und ökonomischen Prioritäten zugestanden, mit Einschränkungen auch im Bereich touristischer Entwicklung und dem Zugang zu

¹⁴ Hierzu verweise ich auf Carneiro (1970), Cohen and Service (1978), Rössler (1999: 156), Service (1975), Strauß (2008), Wittfogel (1957). Eine Skizze der Geschichte des Ressourcenmanagements auf Bali findet sich unter Kap.III.2.

Land und Wasser (Ramstedt 2013; Republic of Indonesia 1999a, b).¹⁵ Ursächlich für den Verlauf des untersuchten Konfliktes, seine politische Dimension und das dem rechtlichen Rahmen gemäße Aushandeln zwischen den verschiedenen Akteur*innen ist das indonesische Dezentralisierungsprogramm. Auf lokaler Ebene werden durch die Neuverteilung der Rechte zur Herausgabe von Nutzungslizenzen bestehende Konfliktherde befeuert und lokale Eliten¹⁶ gestärkt (Lübke 2015: 354). Diese global-lokalen Verflechtungen, welche durch die Kapitalisierung und Kommodifizierung der natürlichen Ressourcen Indonesiens entstehen und umweltbezogene Konflikte zwischen lokaler, oft marginalisierter Bevölkerung einerseits und überregionalen Investor*innen oder Entscheidungsträger*innen andererseits bedingen, können bestmöglich auf lokaler Ebene durch ethnographische Forschungen untersucht werden. In Ergänzung zu einer naturwissenschaftlichen Bestandsaufnahme¹⁷ (z.B. Martopo/Mitchell 1995, Whitten et al. 1996) erfasst die vorliegende Ethnographie verschiedene lokale Akteur*innenperspektiven im sozio-ökologischen Konflikt. Mithilfe qualitativer langfristiger Datenerhebung und einer eingehenden Analyse konfligierender Rechte und Landschaftskonzepte der Akteur*innen auf Mikroebene leistet diese Arbeit zudem einen bedeutsamen Beitrag aus rechtspluralistischer Perspektive – eine Herangehensweise, die die Koexistenz verschiedener Rechtsordnungen, nämlich im vorliegenden Fall des Staatsrechts (*dinas*) und des lokalen Gewohnheitsrechts (*adat*), betrachtet (Benda-Beckmann/Benda-Beckmann 2007: 7). Mit dem Fokus auf den empirischen Daten und ihrer theoretischen Einbettung im Rahmen der Politischen Ökologie von Tourismusentwicklung in einem Naturschutzgebiet nutzt diese Arbeit eine interdisziplinäre Herangehensweise, indem sie auf Quellen und Datenmaterial der Disziplinen Ethnologie, Ökologie, Humangeographie und Rechtswissenschaften zurückgreift.¹⁸ Der inner-staatliche Konflikt um Prioritäten im Schnittfeld von Naturschutz und touristischer Entwicklung war der Auslöser für den im Fallbeispiel analysierten Konflikt.

Die empirische Erforschung fokussiert den sozio-ökologischen Konflikt um das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan, der auf verschiedenen begründeten Forderungen nach Zugang zu seinen Ressourcen beruht. Zentral für die Fallstudie sind folgende Kernthemen:

a) die Kommodifizierung des Gebietes durch den auf die privilegierte Elite kapitalistischer Investor*innen beschränkten Zugriff

¹⁵ Der Staat kann daher nicht als ein homogener Akteur betrachtet werden, sondern als unterteilt in lokale, regionale und nationale Regierungsebenen und Verwaltungen mit konfligierenden Interessen und Prioritäten und unterschiedlichen ökonomischen und politischen Machtbefugnissen. Die Bezirksregierung hat zunehmende Entscheidungskompetenzen über die Verwendung der Ressourcen in dem entsprechenden Territorium, aber auch der Nationalstaat hat noch immer die Kontrolle über natürliche Ressourcen, insbesondere Wald (vgl. Republic of Indonesia 1999a, b).

¹⁶ Ich verwende das Wort als nicht-wertenden, deskriptiven Terminus ohne Superioritäts- oder Ressentimentskonnotationen.

¹⁷ Ich möchte hiermit die Vorteile einer Zusammenarbeit der beteiligten Disziplinen an ihren Schnittstellen betonen.

¹⁸ Hiermit soll nicht der Forschungsansatz der genannten Disziplinen generell in Frage gestellt werden, jedoch die Wichtigkeit einer Ergänzung durch langfristig durchgeführte ethnographische Forschung unterstrichen werden (vgl. Benda-Beckmann 2017: 113).

b) eine Neoliberalisierung¹⁹ des Naturschutzgebietes durch Erteilung privater Lizenzen seitens des nationalen Forstministeriums. Für diese beiden Themenkomplexe zog ich für die theoretische Einbettung besonders die Schriften von Münster/Münster (2012a, b) und Münster/Poerting (2016) sowie Münster et al. (2015) zu einem Naturschutzgebiet in Kerala (Südindien) heran sowie weitere Studien zu Konflikten um Wald- und Naturschutzgebiete bzw. natürliche Ressourcen in Indonesien wie z.B. Li (1999a, b, 2000, 2002, 2003, 2014a, 2014b), insbesondere auch in Bezug auf die Rolle von NGOs in Ressourcenkonflikten (Li 2007), sowie (zum Teil als Hintergrundwissen) Peluso (2003, 2005), Peluso/Lund (2011) in Bezug auf den Nutzungsausschluss bestimmter Gruppen, Peluso/Vandergeest (2001, 2006a, 2006b), Peluso/Watts (2001).

c) die Verstärkung dorfinsterner Konflikte durch die auswärtigen Investor*innen

d) eine Re-Vitalisierung des örtlichen *adat* der Dörfergemeinschaft im Hinblick auf den erstrebten kompletten Nutzungsausschluss. Für diesen Themenkomplex waren die Schriften zur Dezentralisierung mit ihren Effekten entscheidend, besonders Davidson/Henley (ed.) (2007), Henley/Davidson (2007), Holtzappel/Ramstedt (2009), Ramstedt (2013), Wardana (2015, 2019). Die genannten Quellen verschafften mir den notwendigen Hintergrund für das Verständnis der unter c) und d) genannten Entwicklungen der Neubildung von *desa pakraman* und

e) Ein Wandel der vorherrschenden hindu-balinesischen Landschaftskonzepte zugunsten einer kommerzialisierenden, kommodifizierenden, profanen Sichtweise von Land als profitträchtiger, veräußerbarer Ressource.

Für das Thema der wandelbaren, sakralen, auf das lokale *adat* ausgerichteten Landschaftskonzepte und der profanen, auf Nutzwert ausgerichtete Perspektive auf Landschaft, insbesondere im Kontext touristischer Entwicklung, waren vornehmlich die Arbeiten von Hauser-Schäublin (2003b, 2004a, b, c, 2005a, 2005b), die Texte im Band Hauser-Schäublin/Rieländer (eds.) (2000), die Arbeiten von Ramstedt (2009, 2013, 2014), Ramseyer (2002), Rieländer (2000, 2002) und Waldner (1998, 2000) richtungsweisend. Für die Untersuchung der durch den Tourismus in Bali angestoßenen Veränderungen sind die Studien von Waldner (1998) und Rieländer (2002) sowie der von Hauser-Schäublin/Rieländer (2000) herausgegebene Band weiterhin maßgeblich. Den Vergleich zu vorherigen Konflikten um nationalistisch geplantes Tourismusinvestment in Bali ermöglichten v.a. die Texte von Warren (1998a, b). Aktuelles Hintergrundwissen zu rechtlichen Veränderungen im Raumordnungsgesetz lieferten Wardana (2015, 2019) und Ramstedt (2013, 2015). Mein Blick auf die Arbeit von Umwelt-NGOs in Bali wurde geschärft durch die Publikationen von Bryant (2005), Fox (2000), Katoppo (2000), Kusumaatmadja (2000), Okamoto (2001) und Sanmukri (2013).

¹⁹ Unter Neoliberalismus verstehe ich jene globale Wirtschaftsordnung, die auf Wirtschaftswachstum, Privatisierung, Deregulierung, makroökonomische Stabilität und Liberalisierung ausgerichtet ist. Auch in Indonesien wurde die Rolle des Staates in Wirtschaft und Gesellschaft reduziert, der Markt als zentrales Allokations- und Regelungsmuster etabliert und der private Sektor in den Mittelpunkt gestellt. Risiken hierbei sind v.a. die Untergrabung sozial-politischer Ziele zugunsten des Wirtschaftswachstums und eine unregulierte Ausbeutung natürlicher Ressourcen (Nohlen 2002: 599f).

Ein besonderer Fokus der Dissertation liegt auf dem ökologischen Diskurs²⁰ im Disput. Zentral war hier die Verwendung der Begriffe *adat* und *agama* als Argumente von Tourismusgegner*innen, die aus dem großen Pool an spirituellen, religiösen und naturwissenschaftlich-ökologischen Argumenten schöpften. Die Religion stellt auf Bali einen besonders wirkkräftigen Faktor der Abgrenzung dar; allerdings machte in der Fallstudie keine so geeinte spirituell-motivierte Umweltbewegung Front gegen Tourismusedwicklung wie dies in vergangenen Protestfällen unter dem neo-kolonialen New-Order-Regime in den 1990er Jahren der Fall war (vgl. Warren 1998a, b). In den früheren Fällen wehrte sich eine weitgehend einheitliche hindu-balinesische Minderheit gegen die Mehrheit des javanisch dominierten muslimischen Nationalstaates. Eine wichtige Forschungsfrage war, wie sich rezente Proteste von denjenigen vom Ende der 1990er Jahre unterschieden. In der vorliegenden Fallstudie greifen sowohl Tourismusgegner*innen als auch –befürworter*innen auf ökologische Argumente zurück; darüber hinaus führt der Konflikt sogar so weit, dass Anwohner*innen des Waldrandes, sich aus ihrer rituellen *adat*-Gemeinschaft lösen, ohne dass sie deswegen weniger religiös sind, sich dafür aber dem Vorwurf der Tourismusbefürwortung aussetzen.

2.1 Ethnographische Quellen zu Nordbali und zu Konflikten in Bali

Nicht nur die touristische Entwicklung, auch die ethnologische Forschung konzentrierte sich lange Zeit auf den balinesischen Süden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen wurde der Norden Balis, besonders die Bergregion, in der postkolonialen Forschung auffallend vernachlässigt. Nach der frühen Ära kolonialer Quellen durch Kolonialbeamte, Reisende und Ethnograph*innen wie Raffles und Crawford und später Lieftrink (1927) und Goris (1954, 1984 [1960]) beschränkte sich das ethnologische Interesse ausschließlich auf Zentralbali (Gottowik 2005: 32-37).²¹ Ausnahmen davon bilden Barth (1993), Hauser-Schäublin (2004 a, b, 2005, 2008a, 2011b), Hauser-Schäublin/Ardika (2008), Jennaway (2002), Reuter (2000, 2002, 2003a, b, c, 2006b, 2010), Reuter et al. (2010), Wälty (1997) und Wikan (1990).²² Diese von Wälty auch als „*puri*-Perspektive“ bezeichnete eingeschränkte Sichtweise auf die von Fürstenhäusern und Brahmanenpriestern geprägte v.a. südbalinesische „Hochkultur“²³ marginalisiert nicht nur das nicht-höfische Leben Balis als „Randzonenkultur“, sondern blendet auch

²⁰ Diskurs nach Dracklé (1991: 68) ist „die Form gesellschaftlicher Rede, die ideologische Machtwirkungen verfolgt“, und nach Escobar „the articulation of knowledge and power, of statements and visibilities, of the visible and the expressible. Discourse is the process through which social reality inevitably comes into being“ (1996: 46). Mit dieser Arbeit nehme ich keine klassische Diskursanalyse vor, sondern es handelt sich um die Ethnographie eines ökologischen Konfliktes mit Fokus auf Machtstrukturen.

²¹ Wälty (1997) kritisiert diese in der Bali-Forschung bestehende Priorisierung des Südens als Ort einer „einer zeitlosen, künstlerischen, religiös-magischen Hochkultur im ‚heartland‘ der Insel [...], einem Gebiet, das auf Balinesisch auch Zentralbali (*Bali Tengah*) genannt wird, wobei *tengah* durchaus auch die Mitte der Dinge und der Welt bedeutet“ (Wälty 1997: 1, Fußnote im Original).

²² Für einen Überblick über die verschiedenen Phasen der Geschichte Indonesiens verweise ich auf Schulte Nordholt (2018).

²³ Unter den allgemeinen Begriff „Südbali“ fasse ich in dieser Arbeit pauschal die Region südlich des zentralen Gebirgsmassivs.

die Betrachtung von Wandel und Konflikt aus (Wälty 1997: 2). Die wenigen Studien zu Konflikt(en) auf Bali wählten Buleleng als regionalen Schwerpunkt (Barth 1993; Wikan 1990).²⁴ Durch die vorliegende Studie werden also zwei Forschungslücken gleichzeitig (Konflikt und Norbali) behandelt. Die Dörfer der *adat*-Gemeinschaft waren bisher noch nicht Schwerpunkt langfristiger ethnographischer Studien, sondern wurden nur am Rande erwähnt, etwa als Beispiele für einen angeblich besonderen, archaischen Typ von balinesischen Dörfern (Grader 1984: 191).

Das Zusammenspiel lokaler Traditionen und der massiven Tourismusentwicklung sowie die sich daraus ergebenden kulturellen und ökologischen Probleme wurden bislang ausschließlich anhand süd- bzw. zentralbalinesischer Beispiele untersucht (Hauser-Schäublin/Rieländer 2000, Picard 1993, 1996, 1997, 2009, Rieländer 2002, Waldner 1998, Warren 1998a,b, Yamashita 2004). Bei der schnellen Zunahme ökologischer und sozialer Probleme in diesen massentouristisch entwickelten Regionen Balis wurde in der Forschung bislang außer Acht gelassen, dass Tourismus gerade auch in touristisch weniger entwickelten Regionen Konfliktgegenstand und Thema heftiger lokaler und baliweiter Verhandlungen sein kann.

2.2 Forschungsperspektive „Ökologischer Konflikt“

Den theoretischen Rahmen dieser Dissertation bildet die Politische Ökologie, ein Teilbereich verschiedener sozial- und naturwissenschaftlicher Fachdisziplinen mit dem Kernthema der ökologischen Konflikte und politischer Machtbeziehungen in Bezug auf natürliche Ressourcen. Aufgrund dieser fachlichen Überschneidungen war eine Vielzahl von Werken aus dem Bereich der Humanökologie bzw. Anthropogeographie mit der Perspektive auf die politische Dimension der Ressourcennutzung zentral für diese Arbeit. In überregionaler theoretischer Hinsicht waren Werke der postmarxistischen Politischen Ökologie wesentlich. Hervorheben möchte ich dabei Biersack (2006), Bryant (2001), Bryant/Bailey (1997), Foster/Magdoff (2012), Münster et al. (eds.) (2012), Münster/Münster (2012a, b), Münster et al. (2015), Münster/Poerting (2016). Die Forschung letzterer Autor*innen fand in Indien statt, die theoretische Herangehensweise und Grundlagen inspirierten jedoch weite Teile der Verschriftlichung meiner eigenen Fallstudie. Als ebenfalls wichtige Inspirationsquelle und Lieferant*innen von Hintergrundwissen zu den Negativfolgen der „Grünen Revolution“²⁵ und industriell-

²⁴ Maßgebliche ethnologische Quellen missinterpretierten seither aufgrund einer synchronen, ahistorischen Sichtweise kolonial geprägte Phänomene als vorkoloniale Merkmale einer als ideal und authentisch beschriebenen balinesischen Kultur und des balinesischen Staates, z.B. Bateson/Mead (1942), aber auch Geertz (1980) und Lansing (1991, 2005) (vgl. Howe 2005). Für eine detaillierte Analyse der frühen Balibilder verweise ich auf Schulte Nordholt (1999), Vickers (1989) und Yamashita (2004).

²⁵ Als „Grüne Revolution“ wird die unter Unterstützung der Weltbank zur Hungerbekämpfung eingeleitete großangelegte Modernisierungskampagne in der Landwirtschaft sog. Entwicklungsländer unter massenhafter Einführung von Hochertragsorten von Nahrungspflanzen verstanden (Münster et al. 2015: 17). Die Maßnahmen sind aufgrund ökologischer und gesundheitlicher Belastungen durch chemische Dünge- und Pestizideinsätze und die Abnahme der Biodiversität sowie die Verdrängung lokaler Pflanzensorten und subsistenzorientierter Wirtschaftsweisen sowie zunehmende Abhängigkeit der Kleinbäuer*innen von Kapital und Krediten umstritten (Bachriadi/Wiradi 2013: 64-67; Lorenzen/Lorenzen 2011: 29; Münster et al. 2015: 17; Shiva 1991, 2003, 2010, 2014a, b). In Bali wurde zudem ein umfassender infrastruktureller Wandel der Bewässerungsanlagen durch das Amt für öffentliche Arbeiten (PU) eingeleitet (Lorenzen/Lorenzen 2011: 31).

len Landwirtschaft dienten die Werke der Physikerin und Aktivistin Vandana Shiva (1991, 2003, 2010, 2014a, b), welche sich ebenfalls auf den indischen Subkontinent beziehen, deren Erkenntnisse sich in unterschiedlicher Gewichtung jedoch auch für Indonesien als aufschlussreich erwiesen.

Seit den späten 1990er Jahren ist eine Fülle von Bänden zur ‚Environmental Anthropology‘ und Politischen Ökologie erschienen. Erwähnenswert sind hier v.a. Borgerhoff Mulder/Coppolillo (2005), Dove/Carpenter (eds.) (2008), Haenn/Wilk (2006) sowie Kopnina/Shoreman-Ouimet (eds.) (2017), Peet et al. (2011), Robbins (2004), vgl. auch Salzmann/Attwood (1996).

Für die post-koloniale Auseinandersetzung mit dem diskursiven Charakter von Entwicklungs- vorhaben und Naturschutz sowie von Natur und Kultur allgemein waren Escobar (1984, 1995, 1996, 1998, 1999, 2000) sowie Krauß (2001) einflussreiche Quellen. In einer anti-essentialistischen und auf Machtaspekte bis hin zu ökologisch motivierter Gewalt „(ecological) violence“ (Münster/Münster 2012b: 45) fokussierten Tradition in der Analyse des Machtkampfes zwischen Staat und Bevölkerung in Indonesien stehen auch die Werke von Li (1999a, b, 2000, 2002, 2007, 2014a, b), Peluso (2003, 2005), Peluso/Lund (2011) sowie Peluso/Vandergeest (2006a, b, 2011), Peluso/Watts (2001) und Tsing (2005).

Die Ethnologie der Landschaft und des Raumes bildete den theoretischen Ausgangspunkt dieser Arbeit. Ein umfassendes Verständnis von indigenen Ontologien, Landschaftskonzepten und Ökologiebegriffen fand ich in Fikret Berkes‘ „Sacred Ecology“²⁶ (2008) treffend charakterisiert. Zu denselben Aspekten waren Dickhardt (2001), Hauser-Schäublin/Dickhardt (2003), Hirsch (1995), Hubbard/Kitchin (2011), Lauser/Dickhardt (2016), Low/Lawrence-Zúñiga (2003) wertvoll, und bezogen auf den balinesischen Kontext waren die Erkenntnisse von Hauser-Schäublin (2000; 2004c) wegweisend. Besonders hervorzuheben für die ethnologische Untersuchung von Naturschutzvorhaben ist Maass (2008) mit ihrer detailreichen Studie der Bedeutung von lokalen Landschaftskonzepten und Wissensformen indigener Gemeinschaften im Kontext von Natur- und Biodiversitätsschutz in Guatemala.

Für den regionalen Kontext grundlegend waren die anthropogeographischen Studien von Bundschu zur agraren Grundbesitzverfassung (1985, 1987, 1994) und zu landwirtschaftlicher Kooperation und Entwicklung in Bali (1987). Die Ergebnisse von Waldner (1998, 2000) zur Problematik von Wassernutzung und Abfallproduktion bzw. –entsorgung im touristischen Kontext in Südbali

²⁶ Der Begriff „Sacred Ecology“ bezeichnet nach Berkes indigenes traditionelles ökologisches Wissen, Wissen über das Land und seine Ressourcen als “a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with the environment” (2008: 7). Der Begriff der spirituellen Ökologie („Sacred Ecology“) trägt der Tatsache Rechnung, dass in vielen Gesellschaften die Natur von Heiligkeit durchdrungen ist, welche der westliche Ökologiebegriff nicht wiedergibt. Berkes’ Begriff der „Sacred Ecology“ strebt also an, der Komplexität der Mensch-Umweltbeziehungen aus einer nicht-reduktionistischen Perspektive Rechnung zu tragen (Berkes 2008: 11). Sponsel verwendet den Begriff „Spiritual Ecology“ als “the vast, complex, diverse, and dynamic arena at the interfaces of religions and spiritualities on the one hand; and on the other environments, ecologies, and environmentalism” (Sponsel 2017: 132), also für das Feld der überlappenden und sich gegenseitig durchdringenden Bereiche der Religion oder weiter gefasst Spiritualität und der Ökologie bzw. der Auseinandersetzung mit der Umwelt.

förderten mein Verständnis von balinesischen Landschaftskonzepten und ihrem Einfluss auf aktuelle Muster des Ressourcenumgangs entscheidend.²⁷ Noch umfassender war der Einfluss der Schriften Hauser-Schäublin (1997, 2000, 2003a, c, 2004a, b, 2005, 2008 a, b 2011a, b, 2013a, b, 2014; Hauser-Schäublin/Steinebach 2014) für die Themen des Landschaftswandels sowie der Ressourcennutzung im Kontext des Tourismus. Zum Thema des Bewässerungsanbaus waren Lorenzen (2015), Lorenzen/Lorenzen (2011) und Lansing (1991), zum Thema Konzeptionen von Land und Landnutzungswandel MacRae (2003) und Reuter (2002, 2003a, b, c, 2006a, b) relevant.

Für den regionalen Kontext der Dissertation waren sowohl jüngere Arbeiten zu ökologischen Konflikten in Indonesien prägend (Arnscheidt 2009; Duile 2014, 2015, 2017 a, b; Haug 2010, 2014, 2015; Steinebach 2012) als auch Studien zu Bali, welche über das mittlerweile als eigenes Forschungsfeld etablierte und ausgiebig publizierte Thema des Kultur-Tourismus in Bali (Hitchcock/Darma Putra 2008; Picard 1993, 1997, 1999, 2004, 2005, 2009, 2011a, b; Yamashita 2004) hinausgehen: Hauser-Schäublin (2013a, b), Lorenzen und Roth (2015), Pedersen und Dharmiasih (2015), Roth und Sedana (2015). Ergänzend und teilweise in Überschneidung mit diesen Studien zog ich Werke zur Dezentralisierung in Indonesien zu Rate, von denen einige den rechtlichen Wandel im Zugang zu (Wald-)Ressourcen in Indonesien behandeln (Arnscheidt 2009, Hauser-Schäublin/Steinebach 2014), andere die Aufwertung des *adat*-Rechtes durch die Indigenen-Bewegung in Indonesien (Hauser-Schäublin (Hg.) 2013a, b; Hauser-Schäublin/Steinebach 2014; Merlan 2013; Müller 2013, 2018; Sanmukri 2013; Steinebach 2012, 2013), während wenige die Raumordnung in Bali thematisieren (Ramstedt 2013, Wardana 2015, 2019). Letztere Autoren verhalfen mir insbesondere zu einem Verständnis der seit der Dezentralisierung veränderten rechtlichen Verhältnisse hinsichtlich des Zugangs zu Ressourcen in Bali.

Den rezenten Trend des nachhaltigen Tourismus untersuchten aus sozialwissenschaftlicher Perspektive für einen abweichenden regionalen Kontext Honey (2008); Jamal/Stronza (2008), Mowforth/Munt (2009), Stronza/Pêgas 2008, Stronza (2001, 2005, 2008), Youkhana (2007), für den indonesischen Kontext Cochrane (1993, 2009) und für den balinesischen Kontext Byczek (2011). Naturwissenschaftliche Ansätze flossen ebenfalls ein (Arbeitsgruppe Ökotourismus des BMZ 1995, Ellenberg et al. 1997, Vorlaufer 1996). Eine im Gegensatz zu den oben genannten Autor*innen ideologiekritische Perspektive auf „Ökotourismus“ bieten Butcher (2003, 2006a, b, 2007, 2008) und Kleinod (2017): Er sei nicht die „grüne Lösung“ für die durch konventionellen Massentourismus hervorgerufenen ökologischen Probleme, sondern lediglich ein „Heftpflaster“ auf die unverkennbaren Symptome, d.h. ein im Wesen gleiches weiteres kapitalistisches Geschäftsmodell (Kleinod 2017: 2). Verallgemeinernd für den globalen Nachhaltigkeitstrend als kapitalistische Strategie führen das Kaufmann

²⁷ Die Werke beider Autor*innen sind bis heute in ihrem Kenntnisreichtum und ihrer Relevanz für das Verständnis balinesischen Landnutzungswandels und Bodenrechte unübertroffen. Die von ihnen beschriebenen problematischen Trends der Landnutzung in Bali setzen sich bis heute fort, auch wenn die Werke neuere Entwicklungen seit 1998 nicht mehr behandeln.

und Müller (2009) aus. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt die vorliegende Arbeit ein, indem sie die divergierenden Interpretationen des von „greenwash“ betroffenen Labels „Nachhaltigkeit“ aufzeigt und mittels des Fallbeispiels die für Außenstehende unabsehbaren, weitreichenden Folgen dezidiert „ökologisch nachhaltiger“ Tourismusformen nachweist.

Neben der reichhaltigen Literatur zu Bali allgemein und der lückenhaften zu Nordbali nutzte ich weitere Quellentypen. Internetquellen wie die offizielle Internetpräsenz von balinesischen und indonesischen Behörden (www.bali.go.id, besonders die Tourismusbehörde Dinas Pariwisata und Naturschutzbehörde BKSDA) sowie die offizielle staatliche Datenbank BPS Statistics Indonesia verschafften mir aus Statistiken aktuelle Daten zu Tourist*innenzahlen auf Bali, zur aktuellen Bedeutung einzelner Wirtschaftssektoren, zur Bevölkerungsstruktur, zu Flächenanteilen von Wald- und Naturschutzgebieten und Landnutzung, zu landwirtschaftlicher Produktion und zum Bruttoinlandsprodukt.

Vor Ort erhielt ich eine Vielzahl an Quellen, die als „graue Literatur“ bezeichnet werden, u.a. Karten, Broschüren und Pläne sowie Statistiken von Regierungsbehörden, z.B. einen Raumordnungsplan für die Region der Seen von der Planungsbehörde Balis (Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Propinsi Tingkat I in Zusammenarbeit mit der Universitas Udayana von 1990 [zitiert als Bappeda 1990]), einen Managementplan für Schutzgebiete Balis (BAPEDALDA, zitiert als Ardhana et al. 2001), Gesetzestexte (Raumordnungsgesetz für Bali Nr. 16/2009, Pemerintah Provinsi Bali 2009), das Forstgesetz UU Nr. 41/1999 über Forstwirtschaft, Informationsbroschüren über Forstwirtschaft der Provinz (Departemen Kehutanan 2004) und das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan (BKSDA 2000) sowie u.a. die Projektanträge von PT. PBM (2005 a, b) und PT. Sempuri (2008). Daten zu Geographic, Hydrologic und Biologie der Seenregion existieren ausschließlich in Form von Publikationen lokaler staatlicher Naturschutzbehörden (↔ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation), Badan Pengendalian Dampak Lingkungan Hidup/Pusat Penelitian Lingkungan Hidup Universitas Udayana (Ardhana et al. 2001) und in Form von Daten der Naturschutzbehörde der Provinz *Balai Konservasi Sumber Daya Alam* (BKSDA 2000) und dem Rat der *desa pakraman* (MUDP 2007). Da die Behörden ebenfalls Akteur*innen im untersuchten Konflikt darstellen und somit nicht als „objektive“, rein akademische Quelle zu behandeln sind, muss der Umgang mit diesen Daten also mit besonderer Vorsicht erfolgen. Der gleiche kritische Quellenumgang gilt für die Zeitungsberichte (Print- und Digitalmedien), mittels derer ich den öffentlichen Diskurs zum Konflikt analysierte. Die Zeitungsredakteur*innen und Journalist*innen agierten z.T. als parteiiche Allianzpartner*innen im Disput (z.B. für lokale NGOs, vgl. Kap. V.2). Ich nutzte insbesondere zu einem Großteil überregionale indonesischsprachige Tageszeitungen mit balinesischer Reichweite, indonesischsprachige Tageszeitungen mit nationaler Verbreitung und englischsprachige Zeitungen und Magazine, die z.T. wöchentlich bzw. monatlich erschienen. Indonesischsprachige und balinesischsprachige Fernsehnachrichtensendungen auf überregionalen und nationalen Sendern verfolgte ich vor Ort; aufgrund des flüchtigen Charakters – die technische Ausstattung für Mitschnitte

stand mir nicht zugebote – war ich für die Analyse auf über das Online-Portal Youtube zugängliche Ausschnitte angewiesen (die hier aus Gründen der Anonymisierung nicht vollständig genannt werden können, s. Anmerkung zu Übersetzungen und Anonymisierung).

Zusätzlich nutzte ich Kopien der Unterlagen, die ich von lokalen Expert*innen erhielt. Insbesondere sind dies Fotokopien von Schriften von Priestern oder *adat*-Experten aus der Dörfergemeinschaft mit dem Inhalt der Kupferinschriften (*prasasti*), welche als erste historische Quellen dienen, der Geschichtsniederschriften lokaler *adat*-Experten (↔Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfchronik, 1975) sowie eine Liste mit Bestandteilen der zur Ritualgemeinschaft gehörigen Tempel (erhalten von Jero Mangku Bhakti, o.J. und Autor) mit Zeichnungen. Publikationen zu den Tempeln existieren über graue Literatur hinaus bislang nicht. Zusätzlich erhielt ich im *Gedong Kirtya*, einer Palmblattbibliothek in Singaraja, Kopien der Dorfchroniken von Jukmo (↔Quelle: indonesischsprachige unveröffentlichte Dorfchronik) und von Werken früher Baliforschenden, welche in Deutschland schwer erhältlich sind (v.a. Goris 1954). Weiterhin beruhen meine Angaben zu Bevölkerungsstruktur und Wirtschaft der Untersuchungsorte im Wesentlichen auf den Daten der jeweiligen mir im Bürger*innenbüro (*Kantor Desa*) ausgehändigten Dorfmonographien (↔Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistiken 2008 sowie 2009). Lokale Expert*innen ([↔Quelle: vorläufiger unveröffentlichter englischsprachiger Projektantrag 2008; unveröffentlichte indonesischsprachige Vortragspaper 2009]), NGOs ([↔Quelle: vorläufiger unveröffentlichter englischsprachiger Projektantrag) und Regierungsbehörden überließen mir großzügig Exemplare ihrer Konferenzpaper (z.B. zum Themenfeld Ökotourismus) und Aufzeichnungen. Diese als graue Literatur bezeichneten Quellen sind ebenfalls nicht als „objektive“ Faktendarstellung zu behandeln, sondern sind neben den empirischen Daten eine entscheidende Informationsquelle zu lokalen Standpunkten, welche von den Interessen der jeweiligen Autor*innen (die teilweise identisch mit Konfliktparteien waren) durchzogen sind.²⁸

2.3 Struktur der Arbeit

Die vorliegende Arbeit besteht aus sieben Hauptkapiteln (I. bis VII.). Hauptkapitel I. ist eine Einführung, in der ich die Fragestellung (I.1) und den Forschungsstand (I.2) skizziere.

Im folgenden Kapitel (I.3 „Feldforschungsmethoden und Zugang zum Feld“) gebe ich eine Einführung in das in Bali vorherrschende Konfliktverhalten und wie es sich inhaltlich und methodisch auf meine Untersuchung ausgewirkt hat. In I.3.2 folgt eine Darlegung meiner methodischen Vorgehensweise während der multilokalen Feldforschung, welche sich als ‚Follow the conflict‘ cha-

²⁸ Die postmoderne interne Fachdebatte weist eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema der vermeintlichen Objektivität auch wissenschaftlicher Publikationen auf (Clifford/Marcus 1986). Ethnographische Publikationen wie die vorliegende Studie erheben daher heute nicht mehr den Anspruch wissenschaftlich-neutraler Objektivität, sondern bemühen sich um eine möglichst ausgewogene Darstellung der im intersubjektiven Forschungsprozess gewonnenen Erkenntnisse.

rakterisieren lässt, und danach (I.3.3) folgen Reflexionen zur Verortung meiner eigenen Person innerhalb des Geflechtes aus Forschungsbeziehungen. Besonderes Augenmerk richtet sich auf meine Genderrolle.

Nach dieser Einführung lege ich im Hauptkapitel II. „Theoretische Zugänge“ die beiden „Koordinaten“ der Forschung, „Politische Ökologie“ (II.1 Theoretischer Rahmen 1) und „Ethnologie der Landschaft“ (II.2 Theoretischer Rahmen 2) dar. In diesen beiden theoretischen Kapiteln entwickle ich die Fragen, die ich mit dieser Arbeit beantworten werde. Dabei stehen neben der Frage der Machtverteilung in Bezug auf die natürlichen Ressourcen Wasser und Wald die unterschiedlichen Landschaftskonzepte im Mittelpunkt. Ich schaffe hiermit die theoretischen Grundlagen für das Verständnis meiner Analyse der im Konflikt um die Seen zur Geltung gebrachten Landschaftskonzepte und ihren flexiblen, strategischen Einsatz als Argumente in den Verhandlungen um Tourismusentwicklung im Naturerholungspark Buyan-Tamblingan. In einem weiteren Kapitel dieses Theoretischen Hauptkapitels II stelle ich notwendige „Zentrale Konzepte“ vor (II.3). Dies sind eine kritische Betrachtung des Entwicklungsbegriffes (II.3.1), des Nachhaltigkeitsbegriffes (II.3.2) und des nachhaltigen Tourismus (II.3.3). Ich zeige in diesem Kapitel II.3 die Probleme auf, die mangels einer einheitlichen Definition und ihrer Anwendung bestehen, und weise auf die Tendenz hin, dass das Nachhaltigkeitslabel zu einem Feigenblatt des grünen Kapitalismus (Kaufmann/Müller 2009) und „Ökologie“ durch ‚Green washing‘ zu einem Werbebegriff in der Tourismusbranche degradiert, der von allen Akteur*innen beansprucht werden kann und daher seine argumentative Schlagkraft eingebüßt hat.

Im nächsten Hauptkapitel III. „Nationaler und regionaler Kontext“ verschaffe ich den Leser*innen einen Einblick in die nationale Naturschutzpolitik mit besonderem Fokus auf Waldnaturschutz und stelle die Bedeutung des Untersuchungsgebietes für den Naturschutz der Insel und des gesamten Landes heraus (Kap. III.1). Weiterhin folgt in einem Abriss über die Ressourcenkontrolle in Bali und Indonesien aus historischer Perspektive (Kap. III.2) eine Erläuterung der sich wandelnden Besitzverhältnisse an Land und Wasser und über die *adat*- und *dinas*-rechtlichen Regelungen, die heute für das Gebiet in Kraft sind. Im folgenden Kapitel (III.3 „Wirtschaftliche Rahmenbedingungen Indonesiens und Balis“) zeige ich die schwindende Bedeutung des Landwirtschaftssektors in Bali zugunsten des Tourismus und anderer Wirtschaftssektoren auf. Dieser wirtschaftliche Umbruch erweist sich als ursächlich für gesellschaftliche Veränderungen, die wiederum in einem Wandel der Landschaftskonzepte sichtbar werden. Im folgenden Kapitel „Das Feld: Bali – Kontext einer Tourismusinsel“ (III.4) begeben mich auf die regionale Ebene und gebe einen Überblick über die kultur- und naturräumlichen Gegebenheiten der Insel Bali unter besonderer Betrachtung des Nordens.

Darauf folgt das Hauptkapitel IV. „Der lokale Kontext: Die Region des Buyan-Beratan-Massivs“, in dem ich zum empirischen Teil der Dissertation übergehe und die Hauptuntersuchungsorte „Nagal“ und „Koditeso“ mit den Grundzügen ihrer Bevölkerungsstruktur und Wirtschaftsgrund-

lage vorstelle sowie Lage, Charakteristika und rechtlichen Status des Naturschutzgebietes umreißt. Daran anschließend analysiere ich die Bedeutung des hindu-balinesischen Landschaftskonzepts für das Gebiet.

In Hauptkapitel V. „Der Konflikt um das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan: Externe Akteur*innen im Disput und ihre Verknüpfungen“ stelle ich als erstes die beiden Tourismusinvestor*innen PT. PBM und PT. Sempuri und ihre Projektpläne vor. Dabei umreißt ich ihr nutzwertorientiertes Landschaftskonzept, welches auf die sakrale Raumkonzeption der Tourismusgegner*innen innerhalb der Bevölkerung prallt. In Kapitel V.2 („Die Darstellung des Konfliktes in den Medien“) gehe ich auf die rechtlichen Veränderungen in der Raumordnung der Provinz Bali durch die Dezentralisierung ein und darauf, wie der Konfliktfall Eingang in die Debatten um die Revision des Raumordnungsgesetzes der Provinz Nr. 16/2009 fand. Ich stelle hier die Wirkmacht der hindu-balinesischen Landschaftskonzepte als ausschlaggebend für die Vehemenz der geführten Debatte heraus. Weiter umreißt ich in Kapitel V.3 die Zuständigkeiten der Verwaltungsbehörden (Tourismus- und Naturschutzbehörden) und ihre Kooperationen mit weiteren Akteur*innen (z.B. „Bali Travel Office“, Expert*innen). Das nächste Kapitel V.4 „Die Rolle der NGOs“ befasst sich eingehend mit lokalen und internationalen NGOs, die als Bündnispartner*innen lokaler Tourismusgegner*innen auftraten und ihnen zum Erfolg verhalfen (vgl. auch ↗ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation 2015).

Im Anschluss folgt der empirische Hauptteil VI. „Die Diskurse und ihre Wirkungen vor Ort“, welcher nach drei Dörfern in drei entsprechende Kapitel gegliedert ist: zu Koditeso (VI.1), zu Nagal (VI.2) und zum Desa Pakraman Sulikepung (VI.3). Bei der Annäherung an unterschiedliche emische Perspektiven auf den Konflikt lag mein Hauptaugenmerk auf der Artikulation der jeweiligen Landschaftskonzepte meiner Forschungspartner*innen, die ich als zentrale Argumente für die jeweiligen Positionen herausstelle. Ich analysiere, wie der Konflikt auf der Dorfebene verhandelt wurde, welche Landschaftskonzepte existierten und wie sie strategisch in die lokalen Verhandlungen einbezogen wurden. Zuerst geschieht dies für VI.1 „Das Dorf Koditeso“, in dem sich eine Mehrheit der Bevölkerung, um bessere Einnahmequellen für sich zu schaffen, für Tourismusentwicklung unter der Bedingung der Wahrung der rituellen Reinheit der Gebirgsregion ausspricht. Das Kapitel VI.2 „Die Dörfer der Ritualgemeinschaft“ zeigt, wie die traditionelle Hierarchie, repräsentiert durch ein *adat*-Bündnis²⁹, sich durch geschickte Bündnisbildung mit den o.g. NGOs stark darum bemühte, einen vereinfachten Zugang zum Naturschutzgebiet für Investor*innen und eine Minderung ihrer eigenen althergebrachten Vormachtstellung zu verhindern. Sie betonen ihre überlieferten, von Tabus hinsichtlich des Naturschutzgebietes als Sakralraum geprägten Landschaftskonzepte und artikulieren sie in einer ge-

²⁹ *Adat*-Bündnis bezeichnet eine Gruppe aus *adat*-Vertreter*innen aus der Dörfergemeinschaft, welche sich zusammenschlossen, um externes Tourismusinvestment abzuwehren und das örtliche *adat*-Recht zu stärken.

schärften Form, ergänzt um die westlich³⁰ geprägten naturwissenschaftlich-ökologischen Argumente der NGOs als Bündnispartner*innen, was – wie ich hier berichten kann – zum erfolgreichen Stoppen der Investor*innen geführt hat. Nachdem beide Investor*innen durch die effektive Zusammenarbeit der Allianzpartner*innen vorerst von ihren Vorhaben abgeschreckt worden sind, hat sich die Allianz aufgrund interner Differenzen wieder aufgelöst. Ich erläutere, wie diese erfolgreiche Allianz die *adat*-Vertreter schließlich dazu brachte, ihre Aktivitäten gegen die von ihnen als „innere Bedrohung“ wahrgenommene Abspaltung einer Dorfuntereinheit von Nagal und die damit einhergehende Formierung eines unabhängigen Dorfes Desa Pakraman Sulikepung zu verhindern. Diese Dorfverselbstständigung (*pemekaran*) ist Schwerpunkt von Kapitel VI. 3. „Die zu Nagal gehörige Dorfuntereinheit Desa Pakraman Sulikepung/Banjar Adat Sulikepung“. Ich gehe auf die emischen Perspektiven der Ursachen dieser Loslösung ein und diskutiere die Zusammenhänge mit kapitalistischem Tourismusinvestment, welches sich als verschärfender Faktor auf dorfinterne Konflikte auswirke. Ich analysiere, wie die Nutzungsbestrebungen von Investor*innen in dem Sakralgebiet eine Gegenbewegung auslösten und zeitgleich Bestrebungen der Dorf-Neugründer*innen am Rand des Naturschutzgebietes zu einer Revitalisierung von lokalen *adat*-Traditionen und einer Hemmung ent-hierarchisierender Tendenzen führten. In Kap.VI.4 „Gesamtschau: Abschließende Diskussion“ trage ich die Ergebnisse der empirischen Teile zusammen und bringe sie in Zusammenhang mit dem vorher dargestellten theoretischen und regionalen Hintergrund. Hierbei ordne ich sie nach thematischen Punkten (Sakralräume, Nachhaltigkeit, Naturschutz, Konsum, Dezentralisierung), um so alle wichtigen vorherigen Konzepte und Zusammenhänge zu verdeutlichen.

Im letzten Hauptkapitel VII. „Schlussbetrachtung“ fasse ich analysierend zusammen, wie der Konflikt aufgrund seiner dichotomisierenden Tendenzen auf der Lokalebene den Drang nach Gruppenidentität stärkte und durch die Schaffung eines übergreifenden Netzwerks aus Protestierenden einen geeinten Widerstand gegen kapitalintensives Investment anstieß (vgl. Eckert 2004: 7f). Anders als während des New-Order-Regimes können Ressourcenkonflikte seit der Dezentralisierung auf allen Ebenen viel offener ausgetragen werden. Nach dem Wegfall des zentralistischen Managements natürlicher Ressourcen entbrannten um den potentiellen Zugang zu ihnen auf vielerlei Ebenen Konflikte, da die Nachwirkungen der unter Suharto propagierten Ressourcenausbeutungsideologie eine gesteigerte Konkurrenz um die nun als freier zugänglich gewählten Ressourcen verursachten. Als lokale fortwirkende Effekte der Kontroverse um die Investor*innen-Nachfrage ließen sich eine zunehmende Revitalisierung des lokalen *adat* beobachten, kulminierend in der eingangs beschriebenen Räumung der Siedlung am Rande des Naturschutzgebietes.

³⁰ Den Begriff „westlich“ verwende ich wie Hall (1994) und Gesing et al. (2019) nicht als eine vornehmlich geographische, sondern als historische Kategorie, bei der der „Westen“ von dominanter Warte die „Anderen“ durch „Strategien der Stereotypisierung, der Idealisierung, der Projektion usw. konstituiert hat“ (Gesing et al. 2019).

3. Feldforschungsmethoden und Zugang zum Feld

3.1 „Managing the heart“ – das Herz bezwingen

„Wir leben hier in einem Land der Vulkane. Dies gilt für die Natur.
Dies gilt für die Menschen, das Volk. Vulkane können jederzeit explodieren.“

Der Schriftsteller Pramoedja Ananta Toer (in Siebert 1990: 8).

In ihrer emotionsethnologischen Studie, die sie in Nordbali durchgeführt hat, identifiziert Wikan (1990) das Konzept „managing the heart“ (*ngabe keneh*), die Fähigkeit, das eigene Herz, die Emotionen und Gedanken zu kontrollieren, als die zentrale balinesische Formel, als das Design des Lebens (Wikan 1990: xvii). Mit den Worten „managing the heart“ charakterisiert Wikan (1990) die Haltung, die sich Balines*innen in schwierigen emotionalen und sozialen Situationen im privaten wie im öffentlichen Rahmen abverlangen, um ein sogenanntes „helles, klares, strahlendes Gesicht“ (*bright face*) zu wahren und eventuell als negativ bewertete Gefühle und Gedanken dahinter zu verbergen. Allbeherrschendes Motiv dabei ist es, sich selbst oder ihrem*seinem Gegenüber die Beschäftigung mit derartigen Problemen bzw. beiden eine peinliche Situation zu ersparen. Dieses Bemühen stellt Wikan bei ausnahmslos allen Individuen fest, die sich in Interaktion befinden, sei es mit nahestehenden Familienangehörigen oder Freunden, sei es mit distanzierteren Personen einer öffentlichen Sphäre. Selbst in Vertrauensverhältnissen bemühen sich Balines*innen, ihre Emotionen zu kontrollieren, wie ein Beispiel aus eigenem Erleben veranschaulicht: Der mir nahestehende Jero Mangku Winda aus Jukmo teilte mir bei einem Besuch 2016 in sachlichem, beinahe heiterem Ton wie im Nebensatz einen schweren persönlichen Verlust mit. Nur seine weiß gewordenen Haare und die tiefen Furchen in seinem Gesicht ließen das große Leid erahnen, das ihm und seiner Familie widerfahren war. Hinsichtlich meiner Kontakte zu Interviewpartner*innen ist Folgendes zu wissen nötig:

“A proper social appearance of polite and friendly demeanor – integral to which is a clear and bright face – is emphatically valued across domains. [...] One may, without sanction expose one’s heart (*kata hati/tiang keneh*), that is, one’s true feelings, to members of an intimate circle of family and friends, but, out of compassion for them and for one’s own mental calm, it is often not done. One chooses instead to make one’s face bright and clear. [...] in all other relations, a failure to keep a bright face connotes impoliteness, madness, or an inability to ‘manage one’s heart’ - failures that evoke laughter, mocking shame, or, worse, retribution by recourse to magic.” (Wikan 1990: 51-52)

Das „strahlende Gesicht“ wird sogar in außergewöhnlichen Situationen verlangt, in denen Menschen von ihren Emotionen überwältigt werden: Bei einer Verbrennung herrschte der Vater die Schwester des Toten derb an, sich zusammenzureißen. Frauen fielen in Ohnmacht – ein Ausweg aus dem Gefühlsausbruch. Kinder wurden dazu ermahnt, ihre Tränen zurückzuhalten³¹. Emotionalität wird als

³¹ Die Schwierigkeit des Beherrschens der eigenen Emotionen wird jedoch gemeinhin anerkannt: “ ‘Thinking is like strategy, tactic, whereas the heart cannot lie,’ say Balinese,” (Wikan 1990: 54).

Zeichen tierähnlicher Unkenntnis der moralischen Grenzen, als Orientierungslosigkeit (*sing nawang ka-ja kelod*) gewertet (Hobart 2003: 38).³²

Als bedrohlichste Emotion wird jedoch nicht die Trauer, sondern der Zorn gewertet. Aufgrund seiner schädlichen, gift-ähnlichen Wirkung auf den Menschen wird er gefürchtet und versetzt die Menschen in Aufruhr (Hobart 2003: 38; Wikan 1990: 28). Konflikte und Streitereien in der Familie werden nicht nach außen getragen. Allerdings gehen die Balines*innen davon aus, dass als negativ bewertete Emotionen Krankheiten auslösen können. Daraus folgt die geschlechtsspezifische Toleranz für Männer, innerhalb des Haushaltes ihren Zorn³³ auszudrücken (und sogar gewalttätig zu werden), während es für Frauen als angemessen gilt, ihre innere Bewegtheit zu verbergen (Hobart 2003: 39). Konflikte kochen am häufigsten innerhalb der Familie hoch, weniger in der öffentlichen Sphäre, wo die Balines*innen ‘balancing acrobats’ gleichen (Bateson 1970: 389f). Dies wird damit begründet, dass die engsten Beziehungen und ein kleinräumiges Zusammenleben Spannungen fördern (Hobart 2003: 39). Kulturspezifische Mechanismen kommen zum Einsatz, um Konflikte auszutragen, wie ich im Folgenden kurz umreißen werde, da diese für ein Verständnis des Umgangs mit dem untersuchten Konflikt um Tourismusinvestment im Naturschutzgebiet und innerhalb des Dorfes Nagal auf der Lokalebene essentiell werden. “The result can be disorder and chaos (*buwut*) in the domestic domain, when there is a total breakdown in communication between family members” (Hobart 2003: 39).

Als harmloses Beispiel für typisch balinesisches Konfliktverhalten unter Wahrung eines vermeintlich freundlichen, höflichen Inneren und Vermeidung einer direkten Konfrontation mag das Zurückhalten erfragter Informationen aufgrund ihres Konfliktpotentials sein, dem ich als Ethnographin in (mindestens) zwei Fällen begegnete.³⁴ Die balinesische Sprache und Kommunikation weist einen hohen Grad von Höflichkeit auf, der auf dem permanenten Bewusstmachen von Statusdifferenzen beruht. Diese Statusdifferenzen führen u.U. zu einem Schamgefühl (*lek*) beim Statusniederen (Suryani/Jensen 1995: 240).

Das Vermeiden von Streitgesprächen, Widersprüchen oder auch nur gegensätzlichen Ansichten ist charakteristisch für alle Ebenen der balinesischen Kommunikation (Hobart 2003: 37). Konfliktvermeidung als Strategie ist einer Kultur gemäß, in der eine offene Ablehnung als respektlos gilt. Der indirekte Weg wird bevorzugt, um Unwillen und Ablehnung auszudrücken (Hobart 2003: 41). Der balinesische Verhaltenskodex lässt nicht viele Möglichkeiten des offenen Umgangs mit Stress

³² “Gender, age, and rank further compound the standards by which expressions are judged, just as such positional modifiers influence the keys people hold for decoding expressions. [...] Yet the general injunction – to present the world with a bright face – weighs on all. The effort this may require is on occasion a task of commiserating concern” (Wikan 1990: 54).

³³ “It is a threat to social cohesion and order, whether in the family or village community, as also evidenced by past political events [...] Anger is contrary to qualities such as refinement, restraint and patience which are highly valued in the community. Anger, irritation or rancor are considered rough, ‘coarse’, emotions. [...] Anger and the ‘uncivilised’ passions, such as greed, envy or pride, are rarely displayed openly” (Hobart 2003: 38).

³⁴ Auch die Verweigerung der Mitarbeit durch Abwesenheit und die falsche Bekanntgabe von Terminen als indirekte Demonstration von Unwillen kann als in Indonesien typisches Meidungsverhalten gelten.

und Konflikten zu. Die sichtbare Ruhe und Friedfertigkeit der Balines*innen können fälschlicherweise als ein Zeichen der Harmonie und der Abwesenheit von Konflikten aufgefasst werden.³⁵

„Harmonie bedeutet dabei in erster Linie die Unterdrückung von kritischen Kräften und das Tabuisieren und Nicht-Ansprechen von spannungsreichen Themen. Im familiären und zwischenmenschlichen Bereich ist die Tabuisierung von ‚Andersartigkeit‘, das Nicht-Ansprechen von spannungsreichen Themen und Nicht-Handeln üblich [...] Normenüberschreitungen folgen meist dem Motto: nicht fragen und nichts erzählen. Wer sich daran hält, wird toleriert.“ (Großmann 2015: 112f)

Nur so wurde ein dichtes Zusammenleben in der Waldrandsiedlung, wie eingangs beschrieben, überhaupt ermöglicht, bei denen Nachbar*innen gleich doppelt in gegnerische Gruppen eingeteilt werden konnten: pro und contra Tourismus, und als Mitglieder des neuen *desa pakraman* oder treue Angehörige der *adat*-Tempelgemeinde. Um Spannungen zu vermeiden nutzten die Balines*innen, in der Siedlung und generell, einen Habitus des Nicht-Wissens trotz engsten Zusammenlebens. Solange etwas nicht explizit gemacht wurde, galt es als nicht existent und musste bzw. durfte nicht kommentiert werden (vgl. Kap. VI.3).³⁶

Konflikte sind eindeutig und teilweise unverhohlen vorhanden, auch wenn eine offene Konfrontation vermieden wird:

“As Rigg (1994: 5) has convincingly argued, the village community in Bali, as elsewhere in Southeast Asia, is not a ‘paragon of virtue’; it cannot simply be viewed as a corporate, self-sufficient, autonomous, peaceful and moral unit. While the aesthetic standards and rules of etiquette give communal life an initial sheen of calm, the moment one scratches below the surface of events, it is evident that self-interest and power are driving forces that have to be reckoned with.” (Hobart 2003: 32)

Zu den institutionalisierten Ausdrucksmöglichkeiten für Emotionen in Bali, die auch im Forschungsfeld angetroffen wurden, zählt die Nutzung einer verhüllenden, beispielhaften Sprache (*masesimbing*) ohne direkten Bezug zum*zur Adressat*in als eine vielgenutzte Methode, die eigene Meinung zu artikulieren und Ärger Ausdruck zu verleihen, ohne dafür „dingfest“ gemacht werden zu können (Hobart 2003: 41). Aussagen, im Beisein der Adressat*innen beispielsweise an ein Tier gerichtet, womöglich noch auf einer besonders rohen (*kasar*) Sprachebene, werden deutlich als Kritik und Beleidigung verstanden (Hobart 2003: 43). Hobart (2003: 41-50) nennt weitere Methoden des Konfliktverhaltens.

Dies sind Wortspiele (*majejangkitan*), Sprichwörter (*sesongan*), Nutzung einer verblühten Sprache (*ngomong kekelep*), (Ver-)Fluchen (*ngewastonin*), Verschwinden oder Weglaufen (*ngambul*, balin. Schmollen), (An-)Schweigen (*puik*), Schlagen (*majagul* oder *kaplak*) und gemeinschaftliche Gewalt (*majagul ring desa*), magische Instrumente (*pakakas*) und Theater/Drama/Tanz als Ausdrucksform von Feindseligkeit. In verschiedenen Kontexten erlebte ich den Umgang mit privaten Konflikten, die

³⁵ Viel lesen die Balines*innen an feinen Unterschieden in Verhalten, Mimik, Tonlage und Stimme ab: “[I]t is relatively easy in the community to express esteem for someone or, on the other hand, to ridicule him” (Hobart 2003: 31).

³⁶ Der Widerspruch einer Publikation über derart sensible Themen trotz Kenntnis des vorherrschenden Konfliktumgangs ist ein unauflösliches Dilemma.

nicht offen ausgetragen wurden, sondern wo das Gegenüber ignoriert und mit Schweigen bestraft wird (*ngambek*, indon. „eingeschnappt sein“) (David 2010: 224).

Im Falle des Konfliktes um Tourismusinvestment bzw. des innerdörflichen Konfliktes in der Dörfergemeinschaft kamen besonders die Verhaltensweisen des Aus-dem-Weggehens (eine abgeschwächte Tendenz in Richtung *ngambul*, das vor allem innerhalb der Familie praktiziert wird) und Anschweigens (*puik*) vor. Es kam zu keiner direkten persönlichen Konfrontation zwischen Personen, in der die *adat*-Streitfragen angesprochen und offen verhandelt wurden, sondern es wurde Meidung praktiziert. Zusammentreffen sind aufgrund der Wohnorte und anderer gemeinsamer Berührungspunkte (im Tempel etc.) unvermeidlich, aber Verteter*innen widersprechender Positionen ignorieren einander in einer an Beleidigung grenzenden Art und Weise:

“*Puik* is a state when two people who have quarrelled do not talk to one another for years and avoid each other if possible. This may continue until one of them dies. It is more serious than *ngambul*” (Hobart 2003: 46).

Meidung und Schweigen waren die einzigen Verhaltensweisen, die den Waldanwohner*innen zur Verfügung standen, ihre Ablehnung der Meinung anderer bis hin zur Feindseligkeit zu zeigen und gleichzeitig ein weiteres Zusammenleben ohne Gewaltausbrüche zu ermöglichen.

Meine Forschungstätigkeit im Konfliktfall der Seen nahm ich im Bewusstsein des balinesischen Konfliktverhaltens entsprechend anfangs mit einer gewissen Unsicherheit auf, ob es überhaupt möglich sein würde, dieses Thema anzusprechen und ob meine Gesprächspartner*innen nicht mit einer merklichen Verslossenheit reagieren würden. Als Ethnographin in Bali einen Konfliktfall zu studieren, erforderte die Einmischung in spannungsgeladene Situationen und Beziehungsgeflechte; ich befürchtete, als zusätzliche Quelle von Emotionen und Provokation identifiziert zu werden. Ich entschied, mein ursprüngliches Forschungsvorhaben, Wasserkonflikte im Süden Balis (Badung) zu untersuchen, aufgrund o.g. Vermeidungstaktiken zugunsten des hier dargestellten Themas aufgeben. Jedoch war es für mich während der gesamten Forschungszeit immer wieder überraschend, dass das Konfliktthema um die Seen offen behandelt wurde und dass eine Vielzahl von Personen, die eine große Bandbreite von Perspektiven und Positionen vertraten, mit mir über dieses Thema zu sprechen bereit war. Allerdings waren dies vornehmlich solche Personen, die auch regelmäßig in den Medien auftauchten und ein besonderes Sendungsbewusstsein besaßen. Dies führe ich auf den Umstand zurück, dass ich von allen Beteiligten als außenstehende, aus einem anderen kulturellen Kontext kommende Person eingestuft wurde, die nicht selbst als parteinehmende Akteurin im Konflikt auftrat. Zudem bemühte ich mich um einen „indirekten“, auf vertrauensvollen interpersonellen Beziehungen und Gemeinsamkeiten beruhenden Forschungsstil, um nicht durch direkte Fragen zu brüskieren (Lauser 2004: 43). Dazu zählte auch, dass „Interviews“ zumeist in einer familiären Atmosphäre stattfanden und eher informellen Gesprächen glichen (vgl. Matthes 1985: 320, zitiert in Lauser 2004: 44). Auf der anderen Seite bemerkte ich, dass die Befürworter*innen des Tourismus ihre Meinung weniger

offen kundtaten und in der Bevölkerung auch Frustration ihr Schweigen bedingte. Wenn Menschen eine schwierige Position im Konflikt hatten, so wie jene in einer führenden Position im Prozess der Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung von Nagal, dann warteten sie verständlicherweise länger damit, darüber zu reden als andere, die sich selbst als „neutral“ beschreiben würden. Andererseits waren solche Personen auch ein Gegenstand des beliebten Dorfklatsches, der für mich eine reiche Informationsquelle darstellte (vgl. Lauser 2004: 39). Der Umgang mit dem Konflikt schien geprägt von einem Bemühen um Höflichkeit und um eine gewahrte Fassade, wobei sich ein Pendeln zwischen Selbstbeherrschung und Aggression einstellte: “[Offense] is a moral term in Bali. [...] A failure of friendliness and politeness in interpersonal conduct is also judged an offense. But no measure of this can avail you if your actions are lacking in moral propriety” (Wikan 1990: 45).

Die Sichtweise der Tourismusbefürworter*innen hatte nicht das machtvolle balinesische Landschaftskonzept des sakralen Raumes zur moralischen Legitimation zur Verfügung, und in der Furcht vor Verärgerung wurde die Angelegenheit mit Schweigen bedeckt. So bemerkte ich im Verlaufe der Forschung, dass es auf dieser Seite des Konfliktes aufschlussreicher war, zu beobachten³⁷, wer mit wem Kontakt hatte und zwischen welchen Personen eventuell schon länger bestehende Feindschaften bestanden, die sich eher durch Meidung als durch Konfrontation äußerten. Wenige Konflikte wurden öffentlich – und damit beobachtbar – ausgetragen. Was sich beobachten ließ, waren soziales „Schneiden“ oder Nicht-Interaktion zwischen Involvierten, jedoch erforderte dies eine Hintergrundinformation, welche schwer zu erlangen war. Klare Position für die Tourismusprojekte und für die Abspaltung des *banjar* vom Mutterdorf (*desa induk*) Nagal als Desa Pakraman Sulikepung wurde unter den Waldrandbewohner*innen sehr selten bezogen. Ausnahmen waren der neue *Bendesa Adat* und Personen, die nicht direkt betroffen waren, da sie nicht zu den Waldrandbewohner*innen zählten. Mehrfach kam ich in die Situation, dass mir enge Forschungspartner*innen ihre zentrale Position im Konflikt auf Seiten des Desa Pakraman Sulikepung, also ihr aktives politisches Engagement, selbst auf vorsichtiges, indirektes Anschneiden des Themas verschwiegen, vermutlich aus der Furcht heraus, Anstoß zu erregen. Die Nennung einer Gegenposition hätte schon die Vorstellung von Konflikt und negative Gefühlen heraufbeschworen, zumal allen Beteiligten klar war, dass ich aufgrund der multilokalen Vorgehensweise auch weitgehend alle pluralen Perspektiven kannte, z.B. mit dem *adat*-Fürsten und dem *adat*-Bündnis Kontakt pflegte. Wichtiger als persönliche Rechthaberei oder ein An- und „Aussprechen“ von Konflikten ist es, sein Innerstes, sein Herz, zu kontrollieren, so dass man lächeln kann (Wikan 1990: 98, “Managing the heart so that one can smile”). Das Schweigen der betreffenden Personen zu diesem Thema zeigt eher an, wie unangenehm ihnen die Situation war; sie befürchteten eventuell auch persönliche Nachteile, wenn sie ihr Wissen mit mir teilten.

³⁷ Dies wurde durch die multilokale Forschungsmethode allerdings erschwert.

Die persönliche Enttäuschung, die ich empfand, wenn sich derartige Verschleierungen aufklärten, besonders wenn es sich um mir nahestehende Personen handelte, die wussten, dass diese Dinge zentral für meine Arbeit gewesen wären, gehörten zum Prozess der Konfliktuntersuchung und seinen Schwierigkeiten dazu.³⁸ Als ebenso schwierig empfand ich es zuerst, mit verschiedenen „Versionen“ (*versi-versi*) des Konfliktherganges der Dorfbewohner*innen umzugehen. Von dem Wunsch, die „Wahrheit“ herauszufinden, lernte ich mich im Verlauf der Forschung zu lösen, um die verschiedenen Schilderungen ein- und desselben Ereignisses nebeneinander stehen zu lassen. Denn meine Aufgabe war nicht, Fakten von Verschleierungen zu trennen, sondern die Art und Weise, wie Dinge dargestellt wurden, als einen wichtigen Befund über den Aushandlungsprozess des Konfliktes zu würdigen.

Meine Position empfand ich in der Hinsicht als schwierig, dass ich als Interessierte am Tourismusdisput und dem damit verknüpften *adat*-Konflikt eventuelle Ressentiments wieder aufwirbelte und in den Augen meiner Gegenüber auch selbst einen persönlichen Vorteil in der Sache suchen könnte. Alle wussten, dass ich später etwas darüber veröffentlichen würde – manchmal mag nicht ganz klar gewesen sein, in welcher Form. Der Wunsch, die eigene Perspektive mit meiner Hilfe an die Öffentlichkeit zu bringen, war dennoch weit verbreitet unter allen widerstrebenden Kräften im Konflikt. Als Ethnographin musste ich darauf hinweisen, ich könne nicht als einseitiges Sprachrohr gesehen werden, sondern müsse alle Stimmen hören und das Gesagte in wissenschaftlicher Analyse des Konfliktes mit allen Aspekten, die sich mir im Laufe der Forschung darböten, verstehen und bearbeiten.

Insgesamt machte die Haltung der Siedler*innen am Waldrand auf mich oft einen „geduckten“ Eindruck, wie in Erwartung eines Zusammenstoßes. Mehrfach trafen tatsächlich Zusammentöße, sich steigernd, ein; es kulminierte in der Auslöschung der Siedlung am Waldrand 2015, wobei Polizisten wohl anwesend waren, aber nicht in das Geschehen eingriffen, wie Filmaufnahmen des Geschehens zeigen. [↗Quelle: indonesischsprachige überregionale Nachrichtensendung beim Video-Portal Youtube 2015].³⁹ Unabhängig von der Zugehörigkeit der Anwohner*innen zur Gruppe der Dorfneugründer*innen oder zur *adat*-Ritualgemeinschaft, wurden ihre Häuser gleichermaßen niedergebrannt. Der Konflikt, angefacht durch einen Streit um Kupferinschriften (*prasasti*⁴⁰), die 2004 in Waldrandnähe gefunden wurden, war während des Auf- und Abs der Debatte um Tourismusinvestment im sakralen Gebiet angewachsen und fand hier seinen äußersten Ausdruck. Augen-

³⁸ Es war für mich als Forscherin eine Gratwanderung zwischen Affekt und Einsicht: Meine kulturelle Prägung begründete meine Reaktion des Ärgers und der Enttäuschung darüber, vom wichtigsten Gegenstand meiner Forschung „bewusst ferngehalten“ zu werden, wie ich es spontan empfand. In meinem professionellen Bemühen um Adaption an die balinesische Praxis versuchte ich diese Reaktion allerdings zu verbergen, damit das Gegenüber ihr*sein Gesicht wahren konnte.

³⁹ Wardana (2019: 92) warnt davor, plötzliche Gewaltausbrüche mit bestimmten kulturellen Zügen zu begründen und sieht die Ursache in Klassenunterschieden und außergewöhnlichen politisch-ökonomischen Zwängen.

⁴⁰ Diese Kupferplatten mit Inschriften aus präkolonialer Zeit dienen als Chroniken vergangener Epochen.

zeug*innen beschrieben die Energie und die Zerstörung der zur „Räumung“ bestellten Anhänger als wie in einem Kampf.

Ebenso kann der psychologische Hintergrund bei dem Angriff auf das Haus von *Bendesa Adat* I Komang Daria verstanden werden (vgl. VI.3.1). Die lange Zeit der Aufrechterhaltung eines „strahlenden Gesichtes“ zur Wahrung der sozialen Harmonie endete mit der Entladung gegen Dinge (Häuser, Einrichtungsgegenstände) und Tiere – also noch im kulturspezifisch moralisch erlaubten Rahmen.

Das Ergebnis ist eine frische Stärkung der *adat*-Struktur, die vorher ins Wanken zu geraten drohte, ein Prozess, wie er in vielen Teilen des Inselstaates seit Beginn der Dezentralisierung stattfindet (Haug 2014: 35; Henley/Davidson 2007). Es ist dies ein sichtbares Zeichen der in Indonesien allgemein stattfindenden Wendung nach Innen, die sich parallel zu der Öffnung Indonesiens nach außen im Zuge des Demokratisierungsprozesses vollzog und das Potential für interne gewaltsame Konflikte erhöhte (Hauser-Schäublin 2007: 29; Schlehe 2009: 166). Diese erhöhte Aggression richtet sich z.B. gegen Migrant*innen und Andersgläubige, aber auch wie im Fallbeispiel gegen eine Beanspruchung und Kommerzialisierung sakraler Gegenstände (u.a. *prasasti*) und sakraler Räume durch Gruppen innerhalb der hindu-balinesischen Gesellschaft. Im Verlauf dieser Arbeit werde ich detailliert zeigen, wie sich der spezifisch balinesische bzw. indonesische Umgang mit Konflikten (in diesem Fall um natürliche Ressourcen Wasser und Land, die für den Tourismus ökonomisch nutzbar gemacht werden können) im Zuge der Dezentralisierung auf die Belange von Naturschutz, Tourismus sowie *adat* und *dinas* in den Dörfern auswirkt.

3.2 Follow the conflict – multi-sited ethnography⁴¹

*“In the twentieth-century anthropology,
‘informants’ first appear as natives; they emerge as travellers.
In fact, as I will suggest, they are a specific mixture of the two.”*
James Clifford (1997: 19).

Den Netzwerken im Konflikt folgend, war meine Feldforschung sehr stark durch Mobilität zwischen den Dörfern Nagal, Koditeso, Jotil, Anilosu und Jukmo in den nordbalinesischen Bergen sowie zu den Städten Singaraja an der Nord- und Denpasar an der Südküste geprägt.

Die Ethnologie hat sich im Rahmen von Studien zu Phänomenen der Globalisierung (Baumann 1998; Appadurai (ed.) 1986; Appadurai 1996; Friedmann 1994; Hannerz 1992, 2001, 2003) von dem klassischen Forschungsmodell nach Malinowski (1979 [1922]) verabschiedet, das zum symbolischen Kapital der Fachdisziplin geworden ist. Nach diesem hält sich die*der Ethnograph*in während mindestens eines Jahres in einem Dorf auf und untersucht und dokumentiert das Leben in allen Bereichen dort so vollständig wie möglich (Hannerz 1992). So vorteilhaft dieser Forschungsstil auch in

⁴¹ Ich verwende den englischen Begriff „multi-sited“ statt „multi-lokal“, da dieser auch die nicht-räumlichen Dimensionen des Feldes erfasst.

der Vergangenheit für die wissenschaftliche Disziplin war, so wenig ist Kultur eine „*lokale Substanz*“, wie Appadurai (1996: 60) es nennt.⁴² Eine “new world order of mobility and rootless history” entsteht, die ihre räumlichen Grenzen verloren hat (Clifford 1997: 8). So trägt das von Marcus (1995) geprägte Konzept der „multi-sited ethnography“ dem Umstand Rechnung, dass das Feld sich nicht nur geographisch durch die Mobilität der Mitglieder untersuchter Gesellschaften schwer eingrenzen ließ und lässt (Clifford 1997: 2f), sondern dass ein Feld auch immer globale, nationale und lokale Ebenen besitzt, die miteinander vernetzt sind (Maass 2008: 54).

“Ethnography moves from its conventional single-site location, contextualized by macro-constructions of a larger social order, such as the capitalist world system, to multiple sites of observation and participation that cross-cut dichotomies such as the ‘local’ and the ‘global’, the ‘lifeworld’ and the ‘system’ ” (Marcus 1995: 95).

Ich führte meine Forschung entsprechend in einem Feld durch, das ‚multi-sited‘ war und aus einem Netzwerk von Orten bestand, welche durch die Bewegungen der Gesprächspartner*innen meiner Forschung untereinander vernetzt waren. Hannerz beschreibt solch ein Feld als “many fields in one, which are mutually influencing each other” (2001: 12). Dabei ist das *multi-sited* Feld nicht nur als eine Vielzahl von Orten wie bei der früheren ortsgebundenen Definition von Kultur zu verstehen, die durch tatsächliche Bewegungen von Menschen im Raum miteinander verbunden sind, sondern als ein Geflecht von Beziehungen und eine Dimension von historischen und gegenwärtigen Verbindungen – “a dimension of historical and contemporary connections” (Gezon and Paulsen 2005: 9, zitiert in Maass 2008: 54). Dieses Geflecht von Beziehungen wird durch Appadurais Konzept der „ethnoscapes“ (1996: 297) treffend erfasst, imaginerter Welten oder „Lebenswelten“ (Husserl 1911, z.B. in Marcus 1995: 96). Nach Appadurai untersuchen Ethnolog*innen statt Dörfern nicht-lokale „ethnoscapes“, Landschaften bestehend aus Gruppen und Menschen, die sich in der Welt bewegen und verschiedene Orte verbinden: aus Bewohner*innen, Tourist*innen, Immigrant*innen, Geflüchteten, Exilant*innen, Gastarbeiter*innen (Appadurai 1996: 297, vgl. Gupta/Ferguson 1997).⁴³ “What a new style of ethnography can do is to capture the impact of deterritorialisation on the imaginative resources of lived, local experiences” (Appadurai 1996: 52).⁴⁴

Meine Untersuchungsregion Bali ist ein Paradebeispiel für globale Verflechtungen durch die Bewegung von Menschen, Wissen und Waren. Die Tatsache, dass meine Forschungspartner*innen durch Transportmittel mobiler und mittels Kommunikationstechniken (Facebook, Mobiltelefone mit

⁴² Malinowskis stationäre Feldforschung achtete mit der Verfolgung des Kula-Ringes die Mobilität der untersuchten Gesellschaften und ihren regen Austausch mit anderen Gruppen (vgl. Hannerz 2003: 203).

⁴³ Neu entstandene Formen einer „kosmopolitischen“ Ethnographie sind Gegenstand aktueller Migrationsforschung (z.B. am Institut für Ethnologie Göttingen, Lehrstuhl Prof.in Lauser: Zur Materialität von Flucht und Migration, <https://materialitaet-migration.de/>).

⁴⁴ Multi-sited ethnography “examine[s] the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space. [...] This mobile ethnography takes unexpected trajectories in tracing a cultural formation across and within multiple sites of activity that destabilize the distinction, for example, between lifeworld and the system” (Marcus 1995: 96).

Whatsapp etc.) immer besser untereinander vernetzt sind, lässt die Grenzen zwischen „Feld“ und „Nicht-Feld“ bzw. zwischen „Feld“ und „Zuhause“ verschwimmen. Bei einer zunehmenden und sich beschleunigenden globalen Komplexität verändert sich das Verhältnis von Lokalität und Mobilität. Eine ‚multi-sited ethnography‘ bietet eine daran angepasste Perspektive (vgl. Hannerz 1992: 5).

Für meine Fallstudie sind diese Reflektionen bedeutsam, da ich nicht nur in *einem* Dorf ansässig war und mich wie Malinowski (1979 [1922]: 33) dem Studium des Dorflebens widmete, sondern den Spuren von Menschen, die für den Tourismus- und *adat*-Konflikt bedeutsam waren, folgte. Ich verfolgte die Fährte meines Feldes, des Konfliktes (Huss 2001), welcher – wie meine Gesprächspartner*innen – nicht eindeutig räumlich begrenzt war, auch wenn er geographisch im Naturschutzgebiet Buyan-Tamblingan an den Seen verankert war. Einige der Hauptakteur*innen hatten ihren Wohnsitz in der Region um die Seen, gleichermaßen wichtig waren aber ihre Netzwerke mit ihren Allianzpartner*innen auf der ganzen Insel durch persönlichen Kontakt und Mobilität oder auch durch Kommunikationsmittel wie Mobiltelefone und Internet. Nicht ein bestimmter Standort, ein Dorf, war mein Feld, sondern in Anlehnung an die Methode „follow the thing“ (Appadurai [ed.] 1986) der Konflikt an sich und das Netz aus Beziehungen, das sich um ihn entspannt und das nicht räumlich abgrenzbar war und ist (Amit 2000, zitiert in Beer 2008: 28; Maass 2008: 55). Ich untersuchte die Verbindungen zwischen den beteiligten Menschen, die sich allerdings nicht als eine Gruppe bewegten: “Strategies of quite literally following connections, associations, and putative relationships are thus at the very heart of designing multi-sited ethnographic research” (Marcus 1995: 97). Eine Vielzahl von Orten wurde durch die Konfliktlinien verbunden (vgl. auch Lauser 2004: 41f). Die Methode „follow the thing“ wird hauptsächlich für empirische Forschung im Kontext von Globalisierung und der Verbindung von Menschen oder Gesellschaften in verschiedenen Regionen oder auch Ländern verwendet, mit dem Hauptaugenmerk auf bestimmten Objekten oder Waren und ihrer Bewegung um die Welt.⁴⁵ Die Methode „follow the conflict“ bietet in heutigen komplexen Gesellschaften ein Instrument, um über den Kontext der Rechtsethnologie in „small-scale societies“ hinaus Streitfragen wie im vorliegenden Fall auch in der öffentlichen Sphäre zu untersuchen:

“Beyond the context of the Anthropology of Law, most notable contested issues in contemporary society involve simultaneously spheres of everyday life, legal institutions, and mass media. Ethnographic study of these issues thus requires multi-sited construction, perhaps more obviously than do any of the other above modes [Follow the thing, people, plot, life, Anm. der Autorin].” (Marcus 1995: 110)

Ich selbst hatte bei meinen Fahrten über die Insel drei Basisstationen, in Tempek (Badung) und Ringit (Buleleng) und eine genau in der Mitte zwischen den beiden im Gebirge in Gunung Hijau

⁴⁵ Drei Beispiele sind menschliche Organe (Scheper-Hughes 2002), Zucker zur Zeit der Industriellen Revolution (Mintz 1987), Muschelgeld auf Papua (Voirol 2011).

(Buleleng). Meine Mobilität wurde durch die räumliche Verteilung der Menschen, die am Konflikt beteiligt und auf verschiedene Weisen durch die Seen und den Wald zu einem Netzwerk von Beziehungen verbunden waren, bestimmt, z.B. durch ihre Herkunft, ihren Wohnsitz, Arbeit oder Spiritualität mit dem Naturschutzgebiet selbst als zentralem Forschungsort (vgl. Hannerz 2001: 9; Olwig 1997: 17). Er beinhaltete nicht nur eins, sondern gleich mehrere Dörfer, einige davon zu einer rituellen Einheit von Dörfern (*bannua*) zusammengeschlossen. Zentral für das Verfolgen der Beziehungsstränge in den Netzwerken waren einige wenige Schlüsselpersonen (u.a. aus NGOs, dem akademischen Bereich und *adat*-Organisationen), mit deren Hilfe ich mir mein Feld nach dem Schneeballeffekt schnell erschließen konnte (Lauser 2004: 38) und für die Mobilität ein entscheidender Faktor in ihren Aktivitäten bezüglich der Region des TWA Buyan-Tamblingan als bedeutsame Kontaktzone der Akteur*innen war. Die Verbindungen zwischen dem Kernstück des Konfliktes (dem Naturschutzgebiet und den Seen) und der Außenwelt konnte ich nur im ständigen „In-Bewegung-Sein“ verstehen. Eine wichtige Rolle spielten auch die Provinzhauptstadt Denpasar und die Bezirkshauptstadt Singaraja von Buleleng, da politische und juristische Entscheidungen hier gefällt wurden und sie aufgrund der internationalen Anbindung der Universitäten und der besseren Ausstattung mit Kommunikationsmitteln wichtige Standorte für NGOs und Akademiker*innen waren.

Für die Dokumentation und Analyse der Strategien und Interaktionen von Akteur*innen (einzeln oder in Gruppen) nutzte ich qualitative ethnographische Interviews⁴⁶ und eine Vielzahl an Techniken, die unter dem Begriff „Teilnehmende Beobachtung“ zusammengefasst werden und bei denen das Miterleben, also die Teilnahme am Alltag der untersuchten Gesellschaft, im steten Wechsel mit dem Beobachten vollzogen wird (Breidenstein et al. 2015: 71-80; Hahn 2013: 71-77; Hauser-Schäublin 2008b; Maass 2008: 55).⁴⁷ Mein Feldforschungsmodus, bei dem ich den Beziehungen zwischen Akteur*innen folgte, lässt sich mit Appadurai (1996: 55) als „thickness with a difference“ beschreiben. Dabei legte ich Wert darauf, dass meine Feldforschungskontakte nicht nur ein flüchtiges „Passieren“ im Rahmen von „Expert*inneninterviews“⁴⁸ blieben, sondern dass eine intensive persönliche Beziehung zu den Gesprächspartner*innen entstand (Schlehe 2008a: 128ff). So erhielt ich ein immer genaueres Bild ihres Beziehungsgeflechtes und der kulturellen Bedeutungen, die sie teilten.

Ich verwendete die genannten Methoden mit verschiedenen Gruppen und Personen: Bäuer*innen, Priestern, *adat*-Autoritäten, offiziellen Regierungsvertreter*innen, Repräsentant*innen des offiziellen Verwaltungsapparates, u.a. der Tourismusbehörde, der Naturschutz- und Forstbehörde, mit Historiker*innen, Archäolog*innen, NGO-Mitgliedern, Naturschützer*innen, Landwirt-

⁴⁶ Meine Gesprächspartner*innen erklärten sich mündlich ausdrücklich einverstanden, dass ich ihre Aussagen in Form einer Dissertation verschriftliche. Dennoch verwende ich hier – auch wegen des umfangreichen Forschungszeitraumes – Pseudonyme mit Ausnahme höherer Regierungsbeamter.

⁴⁷ Zum besonderen Verhältnis von Interviews und Teilnehmender Beobachtung bei ‚multi-sited ethnography‘ im Vergleich zur herkömmlichen ‚single-site‘ Ethnographie verweise ich auf Hannerz (2003: 210-212).

⁴⁸ Zur Problematik des „Expert*inneninterviews“ und der Beziehung zu „Schlüsselinformant*innen“ verweise ich auf Schlehe (2008a).

schaftsexpert*innen, Tourist*innen und am Tourismusgeschäft Beteiligten, und zwar während *adat*-Treffen, landwirtschaftlicher Tätigkeiten, religiöser Zeremonien, Pilgerfahrten und privater Treffen mit Interview- und Gesprächspartner*innen, auf der lokalen Ebene im Kontext von Bewässerungsanbau, Hortikultur, Wasser- und Waldschutz, Fischfang und Wasserversorgung der Haushalte der Region. Diese täglichen Aktivitäten waren sehr vielfältig je nach Tätigkeitsbereich meiner Gesprächspartner*innen und reichten von landwirtschaftlichen Aktivitäten und Fischfang über Hilfe beim Verkauf und bei Parkwächter*innentätigkeiten bis zum Aufpassen auf kleine Kinder. Zudem nahm ich in den Tempeln im Naturschutzgebiet an Zeremonien teil, als Begleitung des jeweiligen Priesters oder befreundeter Betender. Bei Treffen und Zeremonien erwarb ich durch meine Teilnahme wesentliches Wissen über Unausgesprochenes wie das Sozialverhalten zwischen Personen, aus dem ich jeweils Schlüsse auf die Beziehung zwischen ihnen ziehen konnte. Ich gewann Erkenntnisse, die ich niemals über Befragungen hätte herausfinden können. In einer Gesellschaft, wo negative oder komplizierte Emotionen von einem Lächeln verdeckt werden, war es für mich sehr aufschlussreich, Gesagtes mit Beobachtetem abzugleichen.

Meine tägliche Arbeit bestand daher entweder in Expert*innenbefragungen oder in reflexivem und interaktivem „deep hanging out“ (ein Begriff von Rosaldo [Clifford 1997: 56, 351]) oder was Clifford den „Feldforschungshabitus“ nannte (1997: 56, 65), indem ich alle meine Sinne offenhielt dafür, was die formell nicht involvierte Bevölkerung zum Thema dachte. Ich bemühte mich um ein schrittweises Herantasten an das Thema, ohne direkt auf den bewussten Konflikt zuzustoßen. Direkte Fragen waren nur bei hervorstechenden „Expert*innen“ möglich, die für ihre beispielsweise offensive Ablehnung der Tourismusprojekte bekannt waren und die ich zu diesem Zweck gezielt aufsuchte. Indem ich den Beziehungen und Netzwerken meiner Gesprächspartner*innen folgte, führte ich hauptsächlich themenzentrierte Interviews durch (weit mehr als hundert aufgezeichnete Gespräche in einer Länge von einer halben bis zu über vier Stunden, meist im Zuhause, wenige am Arbeitsplatz). Die Interviews führte ich hauptsächlich auf Indonesisch, der Handelssprache, und teilweise auf Balinesisch, der Regionalsprache (*Bahasa Daerah*) und Muttersprache der balinesischen Dorfbewohner*innen.⁴⁹ Diese Interviews waren teils leitfadenbasiert, teils strukturiert oder semi-strukturiert, teils offen-narrativ (Schlehe 2008a), umfassten also explizite, verabredete Leitfaden- und Expert*inneninterviews, welche ich mit dem Diktiergerät aufnahm. Zusätzlich führte ich narrative, ethnographische Interviews, also informelle Gespräche oder „friendly conversation[s]“ (Spradley 1979: 55ff zitiert in Breidenstein et al. 2015: 80), die sich den Gedankengängen, Erfahrungen und dem Redefluss der Gesprächspartner*innen anpassten (Zühlke 2013: 28) und welche ich im Anschluss als

⁴⁹ Während religiöser Zeremonien und bei *adat*-Veranstaltungen wurde ausschließlich Balinesisch verwendet. Veranstaltungen des offiziellen Rechts- und Verwaltungssystems (zum Beispiel von der Regierung organisierte Treffen im Kontext von Fischerei, Landwirtschaft o.a.) fanden zumeist auf Indonesisch, ggf. in beiden Sprachen statt. Marcus (1995: 100f) hebt die weiterhin zentrale Bedeutung des Erlernens der Lokalsprache(n) für die Ethnographie hervor, deren Beherrschung den tendenziell flüchtigen Charakter einer ‚multi-sited‘ Feldforschung aufhebt.

Gedächtnisprotokoll dokumentierte.⁵⁰ Ich verstand meine Forschung als einen dialogischen Prozess zwischen meinen Gesprächs- bzw. Untersuchungspartner*innen und mir und bemühte mich um die Methode des „verstehenden Interviews“ (Bourdieu 2010c: 394) und einer dem kulturellen Kontext angepassten, durch aktives und methodisches Zuhören geprägten Beziehung der gewaltfreien Kommunikation (Bourdieu 2010c: 395; Lauser 2004: 61f, vgl. Gearing 1995: 186).⁵¹ Mein Ziel war es „Lebenswelten von Innen heraus aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben [und damit] zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeiten beizutragen“ (Flick 2002: 14, zitiert in Zühlke 2013: 27).

Da ich aufgrund der schwierigen und flüchtigen Qualität des Themas ‚Konflikt‘ nicht allen relevanten Ereignissen und Aktionen immer persönlich beiwohnen konnte, machten Interviews und Gespräche einen wichtigen Teil der Forschung aus. Das Gewebe aus Beziehungen, das Menschen über die Insel hinweg verband, wurde zu meiner Landkarte („follow the conflict“). Dieser folgte ich, bis ich die Hauptakteur*innen in diesem konfliktbezogenen Beziehungsgeflecht kennengelernt und ein umfassendes Bild vieler unterschiedlicher Perspektiven auf den Streitfall erworben hatte. Ein Problem, das mit dieser Methode verknüpft war, bestand darin, dass ich den Konflikt in der Retrospektive aufrollte. Ein Großteil der öffentlichen Protestaktionen und Medienberichte hatte bereits vor meiner Ankunft stattgefunden – ich versuchte, das Beziehungsgeflecht dahinter zu verstehen. In den Zeitungen wurden die Meinungen vieler inselweit bekannter Intellektueller und Politiker*innen referiert. Mir stellten sich die Fragen nach den Positionen der Bevölkerung und den Gründen, warum bei dieser Vielzahl von kritischen Stimmen die Planung und Realisierung der Projekte überhaupt weiterhin betrieben werden konnte. Dabei fand ich Schritt für Schritt heraus, wie der Prozess auf den verschiedenen Genehmigungsebenen verlaufen war, bis die Projekte während meines einjährigen Aufenthaltes kurz vor der Verwirklichung standen. Sobald ich eine Kette von Personen im Kern des Protestfalles verfolgte (also von Personen, die wirklich Insider*innen waren, entweder weil sie eine leitende Rolle in den Protesten oder eine verantwortungsvolle Regierungsposition innehatten oder Expert*innen des offiziellen oder des *adat*-Rechts waren), wuchs mein Wissen über die Fallstudie sehr schnell im Verlaufe weniger Interviews. Diese Phasen wechselten sich allerdings mit solchen ab, wo ich mich der langsamen täglichen Arbeit der Befragung nicht von Schlüsselakteur*innen, sondern der

⁵⁰ Die Interviews und Feldnotizen codierte ich später, indem ich sie nach Kategorien, emischen und fachspezifischen Schlagworten und Schlüsselthemen sortierte und die Methode der offenen Codierung bzw. Kategorienbildung verwendete (Breidenstein et al. 2015: 124-138). Für weitere Informationen zum Thema Codieren verweise ich auf Glaser/Strauss (1967: 102ff), Strauss (1998:90ff) und Strauss/Corbin 1996: 63ff). Bereits während der Gespräche begann der Prozess der Reflexion und Dateneinordnung, welcher bei der wörtlichen Transkription intensiv fortgesetzt wurde (Zühlke 2013: 38). Die Kategorienbildung diente der Fokussierung auf Wesentliches und der Reduktion des Datenmaterials. „Diese Vorgehensweise wird als induktive Dekontextualisierung und Textsortentrennung beschrieben und führt dazu, dass der transkribierte Interviewtext am Ende in Themenkategorien und Sinngehalts-Einheiten unterteilt ist. [...] Zunächst wurden die Interviewtexte jeweils auf dem Weg der zusammenfassenden oder textreduzierenden Inhaltsanalyse paraphrasiert“ (Zühlke 2013: 39).

⁵¹ Wie Lauser (2004: 62) darlegt, lässt sich eine komplett gewaltfreie Kommunikation allein schon durch den Akt der Repräsentation nicht vollkommen verwirklichen, da dieser immer (auch unabsichtlich) eine Bruchstückhaftigkeit und Dekontextualisierung der verschiedenen Perspektiven der Forschungspartner*innen mit sich bringt.

breiteren Bevölkerung widmete. Um ein differenziertes Porträt der Bandbreite von Perspektiven in den Dörfern zu erhalten und nicht nur auf die Aussagen der „Sprecher*innen“ der verschiedenen „Positionen“ zu vertrauen, welche ich gezielt aufsuchte, verbrachte ich viel Zeit in den jeweiligen Dörfern im Versuch, mit möglichst vielen Bewohner*innen ins Gespräch zu kommen und mir Einsicht in den Konflikt aus möglichst vielen Perspektiven zu verschaffen, anstatt „Kultur“ an ihrem statischen Schauplatz zu beschreiben. Ich nutzte ein prozesshaftes, konflikt-fokussiertes Herangehen an Erfahrungen und Konfliktverhalten als eine mögliche Ausdrucksform für kulturelle Bedeutung. Tiefe Interaktionen, die das Ziel eines einjährigen Aufenthaltes in einer Gemeinschaft sind, können ebenso durch wiederholte Besuche stattfinden. Vorteilhaft war es insofern und für die Dokumentation des Konfliktverlaufes, dass auf meine einjährige Forschung zwei Re-studies (2012 und 2016) folgten (vgl. Hannerz 2003: 213).

Die ‚multi-sitedness‘ brachte noch weitere wichtige Aspekte mit sich, die mit der Problematik der Neutralität zusammenhängen: Ein Wechsel der ‚site‘ war für alle Beteiligten eine willkommene Pause beim Sprechen über das sensible Thema. Außerdem verhalf mir ein Wechsel zwischen Vertreter*innen verschiedener Positionen zu einer gewissen Distanz zu extremen Sichtweisen und einem Schutz vor Vereinnahmung. Meine Kontakte zur jeweiligen Gegenseite wurden nämlich auch als Chance auf eine Informationsquelle oder eine mögliche Mittlerinposition gesehen. Forschende finden sich in Diskursen und gegenseitigen Einbindungen vor, die einander überschneiden und entgegenwirken. Nur indem die*der ‚ethnographer-activist‘ seine Identität von Ort zu Ort jeweils neu aushandelt, lernt sie*er Ausschnitte des umgebenden Systems kennen. Marcus nennt diese jeweiligen Neupositionierungen sogar eine spezifische Form von Aktivismus (i. S. v. Aktivsein, Tätigsein), welche mit der Mobilität zwischen verschiedenen *sites* einhergeht (Marcus 1995: 112 f.): Durch die Bewegung nicht nur innerhalb der Landschaft erfordert die ‚multi-sitedness‘ eine ständige Neuaushandlung der Position und Identität der Forschenden: Sie müssen sich, selbstreflektierend, in wechselnden Kontexten (öffentlich, privat, amtlich, staatsbürgerlich), stets ihrer neu auszuhandelnden Rolle bewusst sein, die mit den Gesprächspartner*innen, mit der ‚Landschaft‘ (dem erforschten Umfeld), mit der Perspektive wechselt. Die methodologische Annahme einer ‚olympischen‘ oder ortlosen Perspektive einer*eines unbeteiligten Ethnolog*in erweist sich als Fiktion.

Nach diesen Ausführungen zu den Besonderheiten einer Untersuchung zu Konflikt im bali-nesischen Kontext unter multi-lokalen Bedingungen möchte ich im folgenden Unterkapitel zu den Auswirkungen meiner Rollenzuschreibungen auf meinen Feldzugang eingehen.

3.3 Zwischen Ethnographie und Ehemann

“The anthropological fiction of the ethnographer’s objectivity is a cherished one and has indeed been a defining trait of the traditional fieldwork experience.”
(Wilson 1995: 255)

Eine selbstreflektierende Ethnographie muss die objektive Autorität der Forschenden (wie die klare Abgrenzbarkeit des Feldes, s.o.) in Frage stellen.⁵² Feministische Autor*innen plädieren dafür, die Forschenden als historische Personen mit Vorurteilen, Gedanken, Gefühlen, Ängsten und Zielen darzustellen, die sich in Interaktion mit ihren Gegenübern befinden (Gearing 1995: 187, 211).

„Die Ethnographin ist [...] Teil einer Forschungsbeziehung, deswegen soll sie aus der ethnographischen Repräsentation auch nicht völlig verschwinden. Eine ethnographische Repräsentation schließt daher unausweichlich eine Selbst-Repräsentation mit ein“ (Lauser 2004: 55).

Eine solche Perspektive bedenkt die Auswirkungen der personenbedingten Faktoren auf das Forschen: Geschlecht, Alter, Kulturzugehörigkeit, Nationalität, soziale Schicht, historische Zeit – Faktoren, die Macht- und Statusunterschiede in der interkulturellen Begegnung bedingen können (Gearing 1995: 187, Hauser-Schäublin 2002: 92, Lauser 2004: 55, vgl. Cohen 2007). Die Anwesenheit der*des Partner*in während einer Feldforschung wirkt sich zweifellos auf die Forschung aus (ebenso wie es ihre Abwesenheit tut) (vgl. auch Keck 2008: 260).⁵³ Meine doppelte soziale Rolle als Ehefrau (*keurenan*) eines balinesischen Mannes und als westliche Wissenschaftlerin hatte förderliche und hinderliche Auswirkungen auf meinen Zugang zum Forschungsfeld und erforderte eine fortwährende Reflexion meiner Genderrolle (vgl. auch Delany 1988 und Tedlock 1991). Seit dem Jahre 2003 habe ich die Insel Bali intermittierend zu Forschungszwecken besucht und konnte Schritt für Schritt einen fundamentalen Wandel meines Status durch die Eheschließung und die Geburten meiner Kinder feststellen. Mein „Genderprofil“ wandelte sich also im Verlauf der Jahre entscheidend (vgl. Hauser-Schäublin 2002: 75). Dabei navigierte ich in dem „Feld der Macht und Herrschaft“ (Hauser-Schäublin 2002: 85) zwischen der privilegierten Position einer westlichen Wissenschaftlerin und der im patriarchalen balinesischen Kontext inferioren Genderrolle als (Ehe-) Frau (vgl. Morton 1995: 171). Mein Übergang in den Patriclan (*dadya, tunggulan*) meines Mannes brachte mich in eine Situation, in der ich sehr viel weniger Bestimmungsmacht über mich selbst und meine Forschung hatte als vorher, auch wenn meine Heirat allgemein als beruhigendes Zeichen der Kategorisierbarkeit als „normale“ Person gewertet wurde und auch als persönlicher Schutzschirm wirkte (Gearing 1995: 191, 200).

⁵² Der Postmodernist Paul Stoller argumentierte für “the benefits of grounding our theoretical ruminations in descriptive ethnography (1989:9), an ethnography, moreover, that stresses the importance of sensual experience in observing, recording, and analyzing ethnographic information” (Gearing 1995: 187, Quelle innerhalb des Zitates bezieht sich auf Stoller [1989:9], vgl. Stoller/Olkes 2007).

⁵³ „Wie sich diese Begleitung [durch den*die Partner*in] jedoch im Einzelnen gestaltet, wie [ggf.] die Zusammenarbeit aussah und welche Auswirkungen die Anwesenheit der Begleitung auf die Forschung hatte, erfährt man [im Normalfall] nicht“ (Lütke 2002: 175, alle Einfügungen in [] Anm. der Autorin).

Die Ethnologin Hortense Powdermaker beschrieb als eine der ersten die Auswirkungen ihrer Genderidentität auf die Forschung und kam zu dem Schluss, dass Ethnologinnen eher genderneutral agieren können, also relativ guten Zugang zu den Lebenswelten aller Geschlechter bekommen können, während Männer in stark gendersegregierten Gesellschaften kaum Zugang zur Lebenswelt der Frauen erhalten (Robben 2007: 60). Ich konnte mich zwar als westliche Ethnologin sowohl unter Männern als auch Frauen einigermaßen sicher bewegen, jedoch kann ich meinen Status für keinen Zeitpunkt als genderneutral beschreiben und die vom Forschungsthema bedingt vorwiegend mit Männern sich ergebenden Kontakte wurden z.T. kritisch beäugt.⁵⁴

„Macht und Herrschaft über die ‚Einheimischen‘, die die Forschenden angeblich ausüben: so eindeutig und einfach liegen die Verhältnisse nicht. In jedem Fall bewegt sich eine Ethnologin in einem Feld der Macht und Herrschaft, in welchem sie zwar Akteurin ist, das sie aber nicht immer beeinflussen, geschweige denn bestimmen kann.“ (Hauser-Schäublin 2002: 85)

Die balinesische Kultur nimmt eine relativ strenge geschlechtliche Rollenverteilung vor, bei der Frauen nach der Heirat für den Haushalt, also besonders das Kochen, Instandhalten von Haus und Hof, Hortikultur, Arbeiten auf Reisfeldern der Familie, für die Pflege und Erziehung der Kinder sowie für den umfangreichen Lebensbereich der Opfertgabenherstellung und –darbringung⁵⁵ zuständig sind. Folgendes balinesisches Sprichwort charakterisiert das Geschlechterverhältnis treffend: „*Anak lub mulu tongosne betenan, tusing dadi nglawan anak muani.*“ (Der Platz der Frau ist unter [dem des Mannes, Anm. der Autorin], sie darf sich ihm nicht widersetzen). (Jennaway 2002: 73, meine Übersetzung).

Zusätzlich zu ihren reproduktiven und produktiven Aktivitäten sind viele Frauen als Angestellte (seltener als Selbständige) erwerbstätig, häufig im Verkauf, in touristischen Anlagen, etwa in Restaurants, Hotels oder Massagesalons. Männer gehen heute als „Versorger“ der Familie üblicherweise einer Erwerbstätigkeit zumeist im Angestelltenverhältnis nach und sind im dörflichen Raum zusätzlich mit vielfältigen Tätigkeiten rund um den Reisanbau bzw. die Hortikultur betraut. Im Haushalt und bei der Kinderversorgung beteiligen sie sich im Allgemeinen nicht, auch wenn beide Eheleute bzw. Eltern berufstätig sind (vgl. Jennaway 2002: 51).

Die oben beschriebenen Faktoren führen dazu, dass Frauen einen dreifachen Arbeitstag haben (Jennaway 2002: 54). Sowohl Frauen als auch Männer reagierten irritiert auf unsere untypische Rollenverteilung mit mir als erwerbstätiger Wissenschaftlerin. Da sich mein Status mit der Heirat grundlegend gewandelt hatte, herrschte die Erwartung, dass ich zusätzlich zur Forschung die klassischen weiblichen Tätigkeiten einer balinesischen Ehefrau in Haus, Hof und Tempel übernehmen⁵⁶

⁵⁴ In Bezug auf Kontakte zu Männern erkennt Klenke für Nord-Sumatra eine ähnliche Einschränkung bzw. soziale Missbilligung: „In ganz fundamentaler Hinsicht schränkte meine Geschlechtszugehörigkeit meinen Umgang mit Männern ein. Jenseits der Kindheit bergen nach lokalen Vorstellungen Kontakte zwischen Männern und Frauen immer das Potential illegitimer sexueller Kontakte und sollten deshalb von Frauen zum Schutz ihres guten Rufes vermieden werden“ (2011: 5).

⁵⁵ Für einen leicht verständlichen kurzen Überblick über die Tätigkeiten der Frauen im Zusammenhang mit Opfertgaben (*banten*) verweise ich auf Jennaway (2002: 53f) und Nakatani (2003).

⁵⁶ Für einen beispielhaften Tagesablauf für balinesische Frauen verweise ich auf Jennaway (2002: 49ff).

und mein produktives und reproduktives Potential vorbehaltlos dem Patriclan (*dadya*) zur Verfügung stellen würde (vgl. Morton 1995: 172).

“[Women] must serve their husbands and his [sic!] consanguinal kin as an economic asset. Through the instrumentality of marriage, a women’s [sic!] value is converted to productive and reproductive labor and transferred to their husband and his patriline. Women’s bodies are thus available to men for investment in production. The visible effect of this structural subordination of women is an organization of labor which is gender stratified, with women occupying the lower stratum.” (Jennaway 2002: 43)

Meine Rolle als Forscherin bewirkte, dass ich mich im Feld als weniger „Patriclan-orientiert“ qualifizierte, weniger an alle gegebenen Lebensumstände (z.B. ungewohnte Hierarchien, Religion und *adat*-Verpflichtungen) angepasst, als gemäß lokalem *adat* von mir erwartet wurde (vgl. Jennaway 2002: 75; Morton 1995: 173-4).⁵⁷ Beispielsweise musste ich mich dem Tabu der rituellen Unreinheit (*sebel*) unterwerfen, die eintrat, wenn Verwandte der Patriline starben, was dazu führte, dass ich bis zum Vollzug der notwendigen Rituale (*ngaben*) das sakrale Gebiet der Seen und die Tempel ähnlich wie während der Menstruation (*sebel wanita*) nicht betreten durfte (vgl. Hauser-Schäublin 2002: 90f.; Jennaway 2002: 53f.). Rituelle Unreinheit (*sebel*) besteht für alle Personen, die in Kontakt mit Tod, Krankheit, Wunden und Menstruation stehen, da Tod, Blut und die Gefahr von Krankheiten die unterweltlichen Geistwesen (*buta kala/buta kali*) in einem reinen Raum, der den Gottheiten vorbehalten ist, anziehen (Hauser-Schäublin 2007: 246, 264f.). *Buta kala/buta kali* werden von den Tempeln durch Blutopfer und das Versprenkeln von Reiswein und Schnaps auf den Boden ferngehalten. Bei Missachtung der Gebote ritueller Unreinheit gehen die Balines*innen von einer „Entladung“ des sakralen Raumes durch das Aufeinandertreffen gegensätzlicher Energien aus. Das gesamte Dorf wird in Chaos und Zerstörung gestürzt und in einen Ausnahmezustand versetzt. Die Tempel können erst nach einer Vielzahl von Reinigungsritualen wieder betreten werden (Hauser-Schäublin 2007: 246).

Obwohl ich im Hinblick auf das Gelingen meines Forschungsprojektes und der dafür notwendigen Akzeptanz bei meinen Forschungspartner*innen bereits sehr bemüht war, mich nach lokalen Maßstäben moralisch integer zu verhalten und zu präsentieren, war die Toleranz für Abweichungen meinerseits im Verhalten, Gewohnheiten und Überzeugungen geringer als bei unverheirateten Kolleg*innen (vgl. Klenke 2011: 7f).⁵⁸ Positive Auswirkungen meines neuen Status kamen der Forschung allerdings in vielfältiger Weise zugute: Ich erlebte in meinem Untersuchungsgebiet eine sehr schnelle Integration und aufgrund unseres geteilten Status entstanden besonders enge Freundschaften, vornehmlich mit jungen Balines*innen, die mich mit großer Offenheit an ihren Freuden und Tragödien, an ihrem Alltagsleben und ihren Gedanken, kurz: ihrer Lebenswelt teil haben ließen, wie

⁵⁷ Als halbwegs „rehabilitiert“ galt ich diesbezüglich erst ab 2016, als ich mit der für moderne indonesische Begriffe idealen Familienzusammensetzung (Tochter und Sohn) „heimkehrte“, jedoch nicht ohne auf die indonesische Vorgabe des Familienplanungs-Programmes (*Keluarga Berencana*) „*Dua Anak Cukup*“ („Zwei Kinder sind genug“) hingewiesen zu werden.

⁵⁸ Mir sind viele Beispiele bekannt, wie üble Nachrede und Meidung systematisch eingesetzt wurden, um Frauen zu rollenkonformem Verhalten zu zwingen.

es außenstehenden Forscher*innen, besonders männlichen, versagt bleibt (vgl. Hauser-Schäublin 2002: 86).⁵⁹ Methodisch wirkte sich mein Genderstatus also ebenfalls aus: Das „öffentliche Leben“ ist in Bali fest in Männerhand. Jennaway konstatiert für ihren Untersuchungsort in Nordbali:

“[In] Bali, women are socially ‘muted’ by their structural exclusion from positions of civic and ritual authority. While they may and do exercise power in alternative or informal spheres, access to public domains of power is hierarchically gendered in favour of men” (Jennaway 2002: 33).⁶⁰

Auch ich stellte fest: Alle Belange in Verbindung mit Dorfpolitik, Business und Tourismus fielen in die männlich definierte Sphäre, und (mit einer Ausnahme: Dr. Ni Ayu Rukmini) waren alle Personen mit Expertise im Tourismus- und *adat*-Konflikt Männer. Auch im Bereich Landwirtschaft liegt jede Entscheidungsmacht in Männerhand – unabhängig von der tatsächlichen Arbeitsteilung. Dies barg die Gefahr eines „male bias“ in meinen Befragungen, welche ich stets durch weibliche Sichtweisen auf den Konflikt auszugleichen und zu ergänzen versuchte, was sich aber nur in einem Fall in Form eines formellen Interviews leisten ließ. Ansonsten beteiligten sich die Frauen günstigstenfalls an Interviews, entzogen sich aber oft direkter Befragung. Ihre Meinung taten sie eher in entspannten Alltagsgesprächen in einer vertrauten Atmosphäre kund (vgl. Hauser-Schäublin 2002: 91-2). Diese Beispiele unterstreichen, dass meine Rolle als verheiratete Frau nicht einen „sicheren“ festgelegten Status mit sich brachte, sondern einen angreifbaren, auch ambiguen, der während des Forschens gegen Vorurteile und Erwartungen gefestigt und verteidigt werden musste.⁶¹ Den Aushandlungsprozess – als ‚bargaining for identity‘ bezeichnet (Weinstein 1969: 757f.) – über meine Rollen zwischen „Touristin“, Ehefrau und Forscherin konnte ich niemals vollends kontrollieren, und ich bewegte mich immer zwischen diesen Rollenzuschreibungen. Trotz der globalen Verflechtungen von Genderidentitäten und der Hybridität von Genderrollen in einer Tourist*innendestination wie Bali bestand kein unbegrenzter Raum für die Aushandlung von Genderrollen: Die für mich vorgeschriebene Genderrolle wich wenig von den balinesischen, ruralen Normen für Ehefrauen ab (vgl. Schlehe 2002: 219). Ich konnte einige Elemente einer Genderidentität betonen, welche aber nicht optional oder situational revidierbar waren (Schlehe 2002: 219). Entscheidend ist, dass Ethnograph*innen sich jeweils bewusst werden, inwieweit die Forschung (ihre Prozesse und folglich Erkenntnisse) durch aktive und passive Rollenzuweisungen oder eigene Rollenfindung mit unterschiedlich ausgeprägter Rollenkonformität oder -abweichung beeinflusst wurden.

⁵⁹ Ähnliche Erfahrungen schildert Gearing: “Vincentian women saw me as sharing a common life experience with them, and Vincentian men considered me more of a ‘real woman’ [...]” (1995: 202).

⁶⁰ Diese in Bali dem *adat* entsprechende Exklusion von Frauen aus dem Feld der Politik und ihre Reduktion auf die Rolle der treusorgenden Hausfrau und Mutter wurde in der Neuen Ordnung als Teil der *modernisasi* staatlich gefördert und ausformuliert. Die jeweiligen Rollen wurden 1974 im Ehegesetz Paragraph 31 (3) festgeschrieben (Findeisen et al. 2015: 143).

⁶¹ Obwohl ich versuchte, mich durch Kleidung, Verhalten und Erscheinung möglichst an die landestypischen Normen anzupassen und mich vom Tourist*innen-Stereotyp zu unterscheiden, fiel ich natürlich trotzdem als „exotisch“ auf und mag durch unbewusste Körpersprache und Blickkontakte Gendergrenzen übertreten haben, ohne dass ich es wollte oder rechtzeitig bemerkte.

Nachdem ich in diesem Kapitel einen Überblick über das Untersuchungsthema gegeben und den von mir verwendeten methodischen Ansatz der multilokalen Feldforschung („follow the conflict“) vorgestellt sowie meine Genderrolle als Ethnographin reflektiert habe, werde ich im folgenden Hauptkapitel einen Überblick über die von mir verwendeten Theorien und ihre Entwicklung geben und die Fragen vorstellen, welche ich daraus in Bezug auf mein Forschungsthema ableite.

II. Theoretische Zugänge

1. Theoretischer Rahmen 1: Eine Politische Ökologie nachhaltiger Tourismusformen in einem Naturschutzgebiet

In diesem Kapitel werde ich zuerst den theoretischen Rahmen der Politischen Ökologie abstecken, auf Ressourcenmanagement in der Ethnologie und speziell in Bali eingehen und dann mittels der Erläuterung wichtiger Konzepte wie dem der „nachhaltigen Entwicklung“ und des Ökotourismus die theoretischen Grundlagen meiner Arbeit darstellen. Schließlich werde ich für meine Arbeit wichtige Grundannahmen der Ethnologie der Landschaft erläutern und konkret die Landschaftskonzepte vorstellen, die im Konflikt um Tourismus im Naturschutzgebiet in Nordbali eine Rolle gespielt haben.

1.1 Entwicklung des interdisziplinären Forschungsfeldes der Politischen Ökologie

Grundlage meiner Analyse des Disputes um Tourismusentwicklung im Naturerholungsgebiet TWA Buyan-Tamblingan ist eine praxisbezogene „Politische Ökologie“. Dieses interdisziplinäre Forschungsfeld entwickelte sich aus der von Julian H. Steward (1955) begründeten „Cultural Ecology“ und wurde seit den 1990er Jahren wiederbelebt, und zwar fokussiert auf politische Dimensionen der Mensch-Umwelt-Beziehungen.⁶² Sie behandelt also die Zusammenhänge zwischen Natur, Kultur und Macht sowie Politik (Blaser/Escobar 2016: 164; Gesing et al. 2019: 18). Als Begründer der Politischen Ökologie gilt Wolf, der erstmals den Begriff in einem neo-marxistischen Sinne verwendete (1972). Der Ansatz wurde zunächst von Geograph*innen aufgegriffen:

“The phrase ‘political ecology’ combines the concern of ecology and a broadly defined political economy.⁶³ Together this encompasses the constantly shifting dialectic between society and land-based resources, and also within classes and groups within society itself” (Blaikie/Brookfield 1987: 17).

Seither bemühen sich Protagonist*innen dieser Forschungsrichtung auch innerhalb der Ethnologie bzw. der Sozialwissenschaften um eine multidimensionale Darstellung von Umweltkonflikten und Umweltproblematiken, um „Umwelt in ihrer ganzen Komplexität zwischen Umweltschutz und Umweltzerstörung, als Diskurs, als materielles und symbolisches Kapital zu untersuchen“ (Krauß 2001: 35).

Heute bildet die Politische Ökologie keine kohärente Theorie, sondern ein weit verzweigtes, fächerübergreifendes Forschungsfeld, an dem besonders die Fächer Ethnologie, Geographie, Wissenschaftstheorie und Politik beteiligt sind (Büttner 2001: 46; Maass 2008: 43; Peet/Watts 1996: 6; Schareika 2013: 346-348). Kritische Wissenschaftler*innen dieser verschiedenen Fachdisziplinen sind bemüht, Machtbeziehungen und politische Strömungen in der Erforschung von sozio-ökologischen

⁶² Die Grundzüge der Politischen Ökologie habe ich in Bezug auf die Wasserknappheit in Bali bereits beschrieben (Strauß 2008). Zur Problematik des Begriffspaares Mensch und Umwelt vgl. Gesing et al. (2019: 14).

⁶³ „Politische Ökonomie“ ist nach Marx (1867) die Wissenschaft von der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse.

Konflikten und Umweltproblemen im „Kontext eines global expandierenden Kapitalismus“ (Münster/Poerting 2016: 245) darzustellen (vgl. Bryant 1992: 13, Greenberg/Park 1994, Parnwell 2009: 239). Dabei wird die Trennung in Menschliches und Nicht-Menschliches bzw. Natur und Kultur/Gesellschaft gleichfalls in einer von einer „mehr-als-humanen“ holistischen Ontologie geprägten kritischen Betrachtung unterzogen, ein von Whatmore (2002) geprägter Begriff („more-than-human geography“) (Gesing et al. 2019: 20). Prägend für diesen ‚multispecies turn‘ und die Entwicklung der heutigen Multispeziesforschung waren besonders die Schriften von Haraway (u.a. 1990, 1995a, b; 2003; 2008), in denen „naturkulturelle Kontaktzonen“ im Fokus stehen (Haraway 2008: 4; Gesing et al. 2019: 14).⁶⁴ Politische Ökologie betrachtet „biophysische Materialitäten und Lebensformen als umstrittene und kommodifizierte Ressourcen“ und stellt „wichtige Fragen nach Umweltgerechtigkeit, Enteignungen, Privatisierungs- und Einhegungsprozessen“, zum Beispiel in Bezug auf die Ressource Land (verstanden als Mensch-Umwelt-Einheit) – Fragen, welche zentrale „Konfliktfelder im Zeitalter des Kapitals“ darstellen (alle Zitate Münster/Poerting 2016: 245). Ich verwende in der vorliegenden Arbeit einen theoretischen Ansatz des ökologischen Post-Marxismus⁶⁵, der besonders durch die Arbeiten von Biersack (2006), Foster/Magdoff (2012), Li (2014a, b), Münster/Münster (2012 a, b) und Münster/Poerting (2016) inspiriert wurde. Die Erforschung von Umweltkonflikten erfordert eine Verbindung der jeweils als dichotom konstruierten Ebenen von Kultur und Natur, Wissenschaft und Politik, von objektiver Naturerkennntnis und subjektiver Naturwahrnehmung, da die konzeptionelle Trennung dieser Begriffspaare der Realität widerspricht (Krauß 2001: 16). Der kolumbianische Ethnologe und Entwicklungskritiker Arturo Escobar beharrt deshalb darauf, dass es keine materialistische, also beispielsweise auf Ressourcenangebot, -nutzung und -verteilung fokussierte Analyse ohne eine diskursive Analyse ökologischer Konflikte geben kann (1999: 3). Die Diskursanalyse ist in seinem Sinne “a theory of the production of social reality which includes the analysis of representations as social facts inseparable from what is commonly thought of as ‘material reality’ ” (Escobar 1996: 46).

Die Politische Ökologie unterschied sich von Anfang an von früheren apolitischen kulturökologischen Adaptionstheorien insofern, als erstmals Macht im Mittelpunkt stand und die Dualismen in ihrer Definition der menschlichen Beziehungen zur Natur hinterfragt wurden (Painter 1995: 7; Biersack 2006: 3). Die Kritik an der Kultur/Natur-Dichotomie war wiederum besonders in den Schriften von Escobar (1999 u.a.) zentral. Grundgedanken der Politischen Ökologie, die auch im Rahmen dieser Arbeit relevant sind, waren die massive neo-marxistische Kritik am Entwicklungssektor, an der Modernisierungstheorie und der traditionellen Ethnologie mit ihren evolutionistischen

⁶⁴ Einen ausgezeichneten deutschsprachigen Überblick über diese Forschungsrichtung geben Gesing et al. (2019).

⁶⁵ Unter einem wissenschaftlichen post-marxistischen Ansatz verstehe ich nach Spencer solche Arbeiten, welche grundlegend durch die Beschäftigung der Autor*innen mit marxistischen Ideen beeinflusst wurden, sich aber nicht den Dogmatismus und die Immunisierungsstrategien der marxistischen Prinzipien zu eigen machen (1996: 352). Insbesondere distanzieren sich von staatlich verordneten marxistischen Grundsätzen, welche in der Geschichte von autoritären und totalitären Regimes als Ideologie missbraucht wurden.

Sichtweisen von Gesellschaften sowie an reduktionistischen, funktionalistischen und adaptionistischen Denkweisen (Ferguson 1996: 157). Die Umwelt und die Beziehung der Menschen zu ihr stehen wie bei der Kulturökologie weiterhin im Mittelpunkt der Betrachtung, allerdings wird sie als Ort der Ausübung und Fortführung von Mustern der Ungleichheit betrachtet (Brosius 1999: 280). Über den Zugang zu Ressourcen und ihre Verteilung sowie ihre Zerstörung (z.B. durch Erosion, Entwaldung, Verschmutzung) können wichtige Erkenntnisse über die ungleichen sozialen und politischen Beziehungen innerhalb von Gesellschaften und zwischen ihnen gewonnen werden. Grund, Zweck und Art und Weise der Ausbeutung hängen von den Beziehungen ab, welche den unterschiedlichen Zugang zu diesen Ressourcen definieren und regulieren (Krauß 2001: 36; Painter 1995: 7).⁶⁶

1.2 Theoretische Neuorientierungen

In ihrer post-marxistischen Ausprägung und als Weiterentwicklung der ‚dependency theory‘ (Frank 1969) und der Weltsystemtheorie (Wallerstein 1974), dem strukturellen Marxismus⁶⁷ angehörigen Theorien, stellt die Politische Ökologie, – von Marx‘ und Engels‘ Schriften ausgehend – Strukturen der Ungleichheit in den Mittelpunkt und überträgt den Begriff der „Klasse“ auf eine globale Ebene. Die Arbeiter*innen, welche v.a. in der „Dritten Welt“, an der Peripherie des Weltsystems (Wallerstein 1974), leben, arbeiten für eine Minderheit der „Besitzer*innen von Produktionsmitteln“, welche vornehmlich am Kern des Weltsystems, in der sog. Ersten Welt oder den sog. Industrienationen leben. „This internationally structured inequality is a deeply rooted historical product, created with the formation of a capitalist world economy in the sixteenth century and shaped across four centuries of colonial and postcolonial change“ (Rosebury 1989: 111). Mittels einer stratifizierten Geographie der „entwickelten“ und „un-entwickelten“ Nationen übertrugen Theoretiker*innen Ökologie auf komplexe Hierarchien und globale Verbindungen von Gesellschaften (Biersack 2006: 4, 7). Kritik von Postmodernist*innen daran richtete sich vornehmlich gegen den Totalitarismus, den Eurozentrismus und die Bruchstückhaftigkeit dieser strukturmarxistischen Theorien sowie gegen die genannte Kultur/Natur-Dichotomie (Biersack 2006: 4). Es kam zu einer Weiterentwicklung der Politischen Ökologie, zu einem post-marxistischen Untersuchungsrahmen von Machtbeziehungen in ökologischen Konflikten. Heute bestimmen die folgenden theoretischen Neuorientierungen die Politische Ökologie, die für die vorliegende Arbeit relevant sind (Biersack 2006: 4):

1) Der Fokus liegt auf dem *Nexus* symbolischer und materieller Faktoren, die sich gegenseitig bedingen. Dieser Ansatz trägt der Annahme Rechnung, dass Realität diskursiv hergestellt und mit Bedeutung aufgeladen wird – ein Argument, das der Postmodernismus mit dem Poststrukturalismus teilt.

⁶⁶ Vor der Writing-Culture-Debatte in den 1980er Jahren wurde die Umwelt in der Ethnologie noch als eine eigenständige Größe begriffen (z.B. von Rappaport 1968), was später als adaptionistisch, ahistorisch, funktionalistisch und lokalistisch kritisiert und verworfen wurde (Biersack 2006:7).

⁶⁷ Vertreter*innen sind u.a. Godelier (1977) und Guha (1994), weiterhin Wallerstein (1974), Frank (1969), Wolf (1982). Hier relevant: Aufgrund des durch Polanyi (1944) beschriebenen Eingebettetseins der Wirtschaft in vorkolonialen, nicht-kapitalistischen Gesellschaften können Elemente des Überbaus wie Verwandtschaft oder Religion die Funktion von Basis oder Infrastruktur einnehmen (Godelier 1977; Spencer 1996: 353, 624, siehe auch Friedmann 1974, 1998 [1979]).

- 2) Politische Ökolog*innen üben Kritik am Natur-Kultur-Dualismus, indem sie der Existenz einer prädiskursiven Natur widersprechen, einer Natur „an sich“, die der menschlichen Bedeutungsverleihung vorausgehe. Ihre Begriffe für das Beiprodukt menschlicher Konzeptionalisierungen und Aktivitäten sind „second, social, humanized nature“ (Biersack 2006: 4), eine Natur, die ‚after nature‘ ist (Escobar 1999).
- 3) Die Politische Ökologie betrachtet die lokal-globalen Erscheinungsweisen von Ökologie: Ihre Perspektive verbindet (wie in der Weltsystemtheorie) die globale mit der lokalen Perspektive der herkömmlichen naturwissenschaftlichen Ökologie.
- 4) Der Fokus liegt nicht mehr nur auf Strukturen, vielmehr bedienen sich Wissenschaftler*innen der „Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1987, 1998; Ortner 1984), um die Grenzen der Struktur und die Unbestimmbarkeit von ‚Agency‘ und Ereignissen aufzuzeigen, und beziehen Akteur*innen und ‚Agency‘ ein.
- 5) Die heutige Politische Ökologie geht über das Klassendenken des klassischen Marxismus hinaus, der z.B. blind für Genderungleichheiten war. Die Politische Ökologie ließ sich vom Feminismus inspirieren, um weitere Formen der Ungleichheit („Ethnizität“ u.a.) aufzuzeigen, sofern sie zentral für Mensch-Natur-Artikulationen sind (Biersack 2006: 5).

Zusammenfassend gesagt, bewegen sich Politische Ökologien heute in dem Raum zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen politischer Ökonomie, Kulturtheorie, Geschichte und Biologie und beinhalten die Spannung zwischen neo- und post-marxistischen materialistischen Ansätzen einerseits und bedeutungszentrierten Ansätzen andererseits. Sie umfassen die subtilen und nuancierten Herangehensweisen an Fragen von Mensch-Umwelt-Beziehungen in all ihrer Komplexität im Raum von Kultur, Macht, Geschichte und Natur (Biersack 2006: 5).⁶⁸ Wie Wolf (1982)⁶⁹ aufzeigte, sind alle Orte in größere politische Zusammenhänge, in ökonomische und soziale Strukturen eingebettet, so dass ein globales System von Machtbeziehungen entstand, das sie seither umspinnt. Schon 1972 machte Wolf deutlich, dass das Lokale nicht ohne den globalen Rahmen verstanden werden kann. Im Nachklang entwickelte sich eine radikale Geographie, welche alle Strukturen der Ungleichheit durch die sozialen Produktionsbeziehungen des Kapitalismus begründet sah (Biersack 2006: 10). Die Negativfolgen der globalen kapitalistischen Weltwirtschaft (vgl. Foster/Magdoff 2012: 38), welche wiederum sozio-ökologische Konflikte verursachen und befeuern, lassen sich ethnographisch auf lokaler Ebene untersuchen. Ich werde im Verlauf dieser Studie wiederholt auf die im Fallbeispiel besonders hervorstechenden Effekte (besonders im Zusammenhang mit der Agrarwirtschaft im Untersuchungsgebiet) zurückkommen. Durch eine zunehmende Marktdurchdringung von Agrargesell-

⁶⁸ Ohne ethnologische Beschäftigung mit den ökologischen und kulturellen Gegebenheiten vor Ort sind die Zusammenhänge u.U. unverständlich, wie es z. B. die religiös bestimmte Struktur des Wassermanagements auf Bali veranschaulicht (Salzmann/Attwood 1996: 171).

⁶⁹ Wolf unternahm hiermit als erster eine ethnologische Untersuchung des Lokalen im Rahmen der politischen Ökonomie von Frank (1969) und Wallerstein (1974).

schaften wie Indonesien und vorangetriebene Warenproduktion waren Bäuer*innen einem Übergang von einer ‚moral economy‘ der Subsistenz zum Kapitalismus unterworfen, der sie „verwundbar für Markt- und Klimakrisen macht“ machte (Watts 1983: xxii; zitiert in Biersack 2006: 11, meine Übersetzung). Infolge der zunehmenden globalen Verflechtung aller Orte der Welt durch ein kapitalistisches Wirtschaftssystem werden Ressourcenübernutzung und Hungersnöte als sozial produziert aufgefasst und Ökologie zunehmend als Sozialwissenschaft verstanden (Biersack 2006: 12; Blaikie 1985; Schmink/Wood 1987). Folglich muss die „Umwandlung kleinbäuerlich strukturierter Regionen in Tourismuszentren“ wie im Fallbeispiel als ein „Resultat menschlicher Produktionsbeziehungen und als soziale Konstruktion(en) untersucht werden“ (beide Zitate Krauß 2001: 36), anstatt sie als intuitive oder gezielte Anpassungsleistung der Bevölkerung an die gegebenen natürlichen Umweltbedingungen auszulegen (vgl. Büttner 2001: 26; Painter 1995: 7). Diese Herangehensweise wird dem wissenschaftlichen Marxismus gerecht, dessen Analysen stets holistisch, historisch und produktionsorientiert sind (Plattner 1989: 380).

Politisch-ökologische Ethnographien zeigen die Auswirkungen davon, dass der Kapitalismus seine Produktionsbedingungen, insbesondere die Ressourcengrundlage, zerstört, von der seine Profite abhängen, „the basic contradiction of world capitalism“ (O'Connor 1998: 8, zitiert in Biersack 2006: 13). „Environmental movements are a logical outgrowth of capitalism's second contradiction and an impediment to further capitalist accumulation“ (Biersack 2006: 13; siehe auch Escobar 1996: 54-56; Greenberg 2006).⁷⁰

Diese Arbeit verwendet die großen Machtstrukturen des Ressourcenzugangs als Rahmen, um das enge Geflecht ökologischer, wirtschaftlicher und kultureller bzw. gesellschaftlicher Faktoren zu analysieren, die zum Konflikt führten und ihn bestimmten. Der Schwerpunkt liegt jedoch auf der Mikroebene, nämlich den lokalen Perspektiven auf den Konflikt um das Naturschutzgebiet, d.h. auf der detaillierten Darstellung der verschiedenen Landschaftskonzepte und ihrer Verwendung als Argumente für oder gegen Tourismusentwicklung.

1.3 Das „Politische“ in der Politischen Ökologie

Die Politische Ökologie ist mit dieser oben beschriebenen Herangehensweise der wohl am häufigsten verwendete Ansatz derzeitiger Untersuchungen, die der ‚Environmental Anthropology‘ zugerechnet werden können (Maass 2008: 42). Das Ziel der Politischen Ökologie ist seit den 1990er Jahren, den Nachweis von ungleichem Zugang zu Ressourcen und ungleichen sozialen Beziehungen zu führen, um Ausbeutung von Natur und Menschen, ökologische und soziale Degradierung zu dokumentieren

⁷⁰ In dem Zitat des ökologischen Marxisten O'Connor (1998) wird der ‚metabolic rift‘ des Kapitalismus angesprochen, der von Marx angeprangerte innere Widerspruch im „sozialen Metabolismus“ (Foster/Magdoff 2012: 129; Foster 1999; Moore 2011, 2015), welcher durch den Bruch zwischen Menschen und restlicher Natur und im Zuge der Zerstörung der Produktionsmittel ökologische Krisen hervorruft, seine eigene materielle Basis zerstört und dem somit devolutive Tendenzen innewohnen (Foster/Magdoff 2012: 97).

und den Erhalt von überlebensnotwendigen Ressourcen zu fördern. Die Aufdeckung sozialer Ungleichheit wird korreliert mit ökologischer Degradierung, die Ausbeutung der Natur wird in Beziehung gesetzt zur Ausbeutung des Menschen (Krauß 2001: 36).⁷¹ Aufgrund divergierender Interessen geraten die beteiligten sozialen Klassen auf internationaler, nationaler, regionaler und lokaler Ebene in Konflikt, setzen umweltzerstörende Prozesse weiter fort und vertiefen soziale Missstände besonders in sog. Entwicklungsländern (Krauß 2001: 37; Wilshusen 2003: 41f). Die Autorinnen Gezon und Paulson (2005: 28) unternehmen den Versuch, den Begriff ‚political‘ in ‚Political Ecology‘ näher zu erläutern, welcher in den meisten Studien dieses Untersuchungsfeldes mit der sehr weiten Erklärung der „Machtdimension“ eher vage bleibt. Dies liegt darin begründet, dass Macht verschiedene Formen annehmen kann (Foucault 1980). Macht ist nach Foucault losgelöst von bestimmten Akteur*innen zu verorten und als dezentral und relational zu verstehen, nicht als System oder Struktur, sondern als zirkulierende Kraft (Bublitz 2008: 274).⁷² Macht durchdringt die Gesellschaft in vielerlei Form und Richtung:

„Die Macht ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, das sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht. [...] Man muß eher davon ausgehen, dass die vielfältigen Kraftverhältnisse, die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spaltungen dienen.“ (Foucault 2019: 94,95).⁷³

Eine marxistische Fokussierung auf die binär verstandenen Strukturen der Macht kann somit auch einschränkend wirken: Gezon/Paulson definieren ‚political‘ sehr allgemein als Bezeichnung für “the practices and processes through which power, in its multiple forms, is wielded and negotiated” (2005: 28). Und Kessler definiert Macht in Anlehnung an Weber folgendermaßen:

„ ‚Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht‘ (Weber 1972: 28). Dazu setzen die Akteure Machtmittel ein, die materieller oder formaler Natur sein können, aber auch auf Rhetorik, sozialen Beziehungen oder gesellschaftlichen Strukturen basieren können“ (Kessler 2015: 392).

⁷¹ Der Erhalt natürlicher Ressourcen als Überlebensbasis und Nahrungssicherung für die lokale Bevölkerung in sog. „Entwicklungsländern“ wird von Wissenschaftler*innen und Umweltaktivist*innen wie Agarwal (1994) und Shiva (2003) betont (vgl. Büttner 2001: 27).

⁷² Analog ist „Diskurs“ nach Foucault ebenfalls als losgelöst von einzelnen Positionen und Akteur*innen zu verstehen, als Strom des Wissens durch die Zeit (Foucault 1990; Jäger 1999; Jäger 2006: 86). Diskurs und Macht sind demnach nicht getrennt voneinander zu betrachten, sondern Macht wird durch das Formen von Wissen und die Produktion eines Diskurses erschaffen (Bublitz 2008: 274). In dieser Arbeit ist in diesem Zusammenhang relevant, wer über Macht spricht, wer sich als machtlos charakterisiert und wie Macht im ethnographischen lokalen Kontext dargestellt wird.

⁷³ Foucault versteht unter Macht „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen [...]die] sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern“ (Foucault 2019: 93; Kögler 1994: 93). Hier ist nicht der Ort einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Foucaults Machtbegriff, er veranschaulicht jedoch treffend die Vielschichtigkeit von Macht und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage nicht nach der Definition von Macht, sondern auf die Wirkungsweise im jeweiligen Kontext (Kögler 1994: 98). Zu einer Vertiefung des Themas verweise ich auf Kammler et al. (2008), Kögler (1994) und Ruoff (2009).

Entsprechend bietet sich ein einheitlicher Machtbegriff für die diversen Phänomene in dieser Studie nicht an. Stattdessen wird Macht im hier untersuchten Fallbeispiel als auf verschiedenen Ebenen und in verschiedene Richtungen ausgeübt analysiert. Eine Ebene der Macht ist strukturell und beruht auf der Dominanz staatlicher Institutionen über die Bevölkerung: Diese basieren auch heute noch auf kolonialen, imperialistischen Strukturen.

Weiterhin ist eine strukturelle Ebene der Macht die Verflechtung Indonesiens in globale kapitalistische Märkte und Wirtschaftsweisen, kulminierend in einem auf Hierarchien beruhenden Tourismussektor. Neben dieser strukturellen Ebene ist eine wesentliche Komponente der untersuchten Machtdimension im Fallbeispiel die relationale, spirituelle Macht (*sakti*) des (den prä-kolonialen Königtümern Balis ähnelnden) lokalen Fürstentums mit dem Ritualleiter als fürstlichem Oberhaupt. Diese magisch-spirituelle Macht (*sakti, kesaktian*) stammt aus seiner Fähigkeit, in Kontakt zur spirituellen Welt zu treten (Hauser-Schäublin 2005: 755). Seine spirituelle oder symbolische Macht ist zwar an eine erbliche Position geknüpft, zu ihrer Aufrechterhaltung jedoch müssen die als machtlos Konstruierten durch Rituale permanent davon überzeugt werden, dass sie machtlos sind und dass die als mächtig Konstruierten Macht über sie haben (Anderson 1990; Foucault 1980; vgl. Kingsolver 1996: 447). Dies geschieht im Untersuchungsgebiet permanent in Ritualen, die im Zusammenhang mit der Landwirtschaft stehen, sowie in Lebenszyklusritualen. Das Amt des präkolonialen Fürsten, obwohl erblich, konnten nur Personen innehaben, die fähig waren, diese spirituelle Macht (*sakti*) anzuhäufen und auszuüben (Hauser-Schäublin 2005: 755).⁷⁴ Diese magisch-heilige Potenz des Fürsten, die die Fruchtbarkeit der Felder der Tempelgemeinde (*pengempon*) sichert, ist ein außergewöhnliches Machtinstrument, das im untersuchten Konfliktfall auch wirkmächtig genug ist, um Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft von der Abspaltung abzuhalten (vgl. Kap. VI.3).

Treffend ist in Bezug auf diese „Überzeugungskraft“ des *adat*-Fürsten der Begriff der symbolischen Macht von Bourdieu und Passeron (1972: 12):

„Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d.h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie die Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d.h. eigentlich symbolische Kraft hinzu“ (zitiert in Ramstedt 1998: 498).⁷⁵

Diese symbolische, in diesem Fall spirituelle Komponente der Macht der balinesischen Fürsten verhalf ihnen über Generationen hinweg zu einer absoluten auch ökonomischen Vormachtstellung in ihrem Einflussbereich, verschaffte ihnen Arbeitsdienste und Tribute (Agrarprodukte ihrer Untergebenen), welche noch heute in Form von Abgaben für die Durchführung der Zeremonien (Geld, Be-

⁷⁴ Von Fürsten wurde angenommen, dass sie mittels *sakti* sogar die Naturelemente zu kontrollieren vermochten: Durch Gebete des Fürsten im Batur Tempel konnte sogar eine Dürreperiode beendet werden (Hauser-Schäublin 2005: 755).

⁷⁵ Gemeint ist vermutlich: Jede Machtinstanz, die zu symbolischer Machtausübung imstande ist, d.h. jede Machtinstanz, die erfolgreich Bedeutungen als unangefochten maßgeblich legitime Autoritäten durchsetzt, was durch Verschleierung der tatsächlichen Quellen ihrer Machtausübung gelingt, vermag ihren tatsächlichen, überprüfbaren Machteinfluss zusätzlich den Anschein „symbolischer“, d.h. unangreifbarer Gewaltermächtigung zu verleihen, eine Art Haloeffekt.

standteile der Opfertgaben bis hin zu lebendigen Opfertieren) und von Arbeitsdiensten existieren (vgl. Hauser-Schäublin 2005: 755).⁷⁶

Es ist angebracht, die divergierenden Interessen der beteiligten Konfliktparteien im Wirkkontext des administrativen, politischen und kulturellen Rahmens darzulegen. Der in dieser Arbeit behandelte Diskurs um eine künftige touristische Nutzung eines Naturschutzgebietes in Nordbali stellt einen durch verschiedene (mögliche) Nutzer*innenparteien beeinflussten Fall menschlicher Ressourcenkonkurrenz bzw. einen staatlich verordneten Nutzungsausschluss der Bevölkerung dar (engl. ‚enclosure‘, vgl. Peluso/Lund 2011: 672). Ein durch menschliche Definition von der Nutzung ausgeschlossenes Naturschutzgebiet, ein Produkt menschlicher Naturkonzeption (die „zweite Natur“, vgl. Biersack 2006; Escobar 1999), wird zum umstrittenen Pool natürlicher Ressourcen. Es handelt sich bei Naturschutzgebieten niemals um ein Gebiet „reiner“ Natur oder um Natur „an sich“, da Menschen auch hier (durch Bewertung, Nutzungsausschluss und -kontrolle) dauerhaft in ihre Umwelt eingreifen. Die ökologische Krise wird durch menschliche, d.h. interessengesteuerte Auswahl der privilegierten Gruppen, die Zugang erhalten, nämlich in diesem Fall auswärtige kapitalistische Investor*innen, provoziert. In diesem Fall wählt die Zentralregierung die bevorzugten Nutzer*innen der Ressourcen durch Tourismus aus.

Diese hegemoniale Verfügungsmacht muss hauptsächlich als Folge der kolonialen Herrschaft über die Insel betrachtet werden. Die heutigen, darauf aufbauenden Machtbeziehungen bestimmen fortwirkend den hierarchisch organisierten Zugang zu Ressourcen (vgl. Escobar 1999; Parnwell 2009).⁷⁷ Anstatt, dass der Staat als zentrale Instanz die natürlichen Ressourcen zum Wohlergehen aller verwaltet, erlaubt oder begünstigt er kraft seiner Macht und Eingebundenheit in globale Machtbeziehungen einen selektiven Zugang zu ihnen. Insofern beim Tourismus eine große Zahl durch Herkunft und wirtschaftliche Situation privilegierter Nutzer*innen von außen temporär zur eigentlichen Bevölkerungszahl hinzukommt und Ressourcen nutzt, ist er ein Sonderfall menschlicher Nutzung eines Ökosystems. Er stellt einen künstlichen, anthropogenen Konkurrenzdruck auf die bislang weitgehend ungenutzten Ressourcen des Naturschutzgebietes her, in dieser Studie auf Wasser und Land bzw. Wald. Auslöser der Konkurrenz sind hier zu beleuchten, bspw. Planungsinstanzen, deren Ressourcenkontrollmaßnahmen, d.h. die Erteilung von Genehmigungen oder Empfehlungen für Tourismusinvestment, evtl. eigene, von denen der Bevölkerung abweichende Interessen verfolgen. Das Hauptaugenmerk richte ich auf die sozialen Spannungen und die politische Ungleichheit erzeugende Dimension der Situation: Indem die einflussreichen Kategorien der auswärtigen Investor*innen und später der Vergnügungsreisenden das Privileg erhalten, aus einem begrenzten Gebiet Ressourcen profitbringend zu nutzen und dazu die Landschaft zu kommodifizieren, gelangt die davon ausgeschlos-

⁷⁶ Die spirituelle Quelle der Macht des Fürsten in dieser nach marxistischer Terminologie „Asiatischen Produktionsweise“ führte zu einer derartigen Akzeptanz durch die Untergebenen, dass in der Gesellschaft offenbar kein merklicher Konflikt zwischen den Klassen bestand, ein Rätsel für marxistische Autor*innen (Spencer 1996: 353).

⁷⁷ Den historischen Wandel der Ressourcenkontrolle in Bali skizziere ich in Kap. III.2.

sene Kategorie der Anwohner*innen in Nachteil. Die Bevölkerung drohte zugunsten von Investor*innen und Tourist*innen von der Nutzung des Naturschutzgebietes, d.h. der dort eingezogenen Ressourcen, zu ihren eigenen ökonomischen und insbesondere religiösen Zwecken ausgeschlossen zu werden. Die Konkurrenz um den Zugang zum umstrittenen Gebiet verschärfte sich. Die eigentlich bereits mit der Errichtung des Naturschutzgebiets 1927 vorgenommene Entrechtung durch Einhegung ('enclosure') des Gebietes wurde der Bevölkerung dadurch erneut drastisch vor Augen geführt (Peluso/Lund 2011).

Die Politische Ökologie des „nachhaltigen Tourismus“ im Naturschutzgebiet als umstrittener Domäne (Parnwell 2009:139) stellt das wissenschaftliche Werkzeug zur Verfügung, um die politischen Dimensionen und verwickelten Auswirkungen von Ressourcenkonkurrenz zu erforschen. Dies leistet sie hinsichtlich der Debatten, die Tourismusförderung auslöst, nämlich Kontroversen im Hinblick auf den Zugang zu Ressourcen, auf ihre Nutzung und auf die Auswirkungen, die von menschlicher, physikalischer (materieller, stofflicher), kultureller und brauchtumsmäßiger Ressourcennutzung ausgehen (vgl. Parnwell 2009: 239). Übertragen auf die Ausweisung von Naturschutzgebieten und die Durchführung von Naturschutzmaßnahmen kann die Politische Ökologie insbesondere der Frage nach eventuellem Widerstand der Bevölkerung gegen Schutzvorhaben bzw. Tourismusentwicklung nachgehen. Ich nutze den Untersuchungsrahmen der Politischen Ökologie, weil ich mithilfe dieser ethnologischen Methodik der Vielstimmigkeit der Diskurse besonders gut Rechnung tragen kann (vgl. Parnwell 2009: 239).

2. Theoretischer Rahmen 2: Ethnologie der Landschaft

“We are, in short, placelings.”
(Escobar 2001: 143).

2.1 „Landschaft“, die „Zweite Natur“

Grundlegend für die Ethnologie der Landschaft und des Raumes ist folgende Erkenntnis: “There is no environment, only landscape” (Layton/Uoko 1999: 3). Die Kategorie „Landschaft“ kann auf vielerlei Weise definiert und erforscht werden. Howitt definiert Landschaft als “places imbued with multiple cultural meanings, diverse human experience and ecological dynamism” (Howitt 2001: 173). Dabei werden „Landschaften“ stets in der Praxis neu verhandelt und „hergestellt“ durch “cultural process, characterized by the interaction and mutual constitution of people and their historically constructed environment, as well as a site of power struggles and the interplay of actuality and potentiality” (Lauser 2015: 3-4).

Der Begriff „Landschaft“ impliziert also schon die „zweite Natur“ als Einheit aus dem mit natürlichen Ressourcen angefüllten Gebiet der naturwissenschaftlichen Ökologie und der durch den Menschen veränderten, mit Bedeutung aufgeladenen Natur. Bei „Landschaft“ handelt es sich also stets um einen von Gesellschaften kulturell konstruierten Raum:

“Landscapes are regarded as ‘socially constructed’ in the sense that they are natural spaces formed by human resource use patterns and characterised by belief systems as cultural conditioned experiences and understandings. It has been widely asserted that many so called *natural* landscapes are in fact *cultural* or *anthropogenic* landscapes that may be seen as a primary source of involvement for the establishment of human belonging and emplacement.” (Maass 2008: 68, Hervorhebung i. Orig.)

Das Zusammenspiel von gedanklichen und materiellen Komponenten dieser multidimensional verstandenen „Landschaft“ kann nach Lauser (2015) auch als „Assemblage“ aufgefasst werden:

“Many more correlations are evident in this multidimensional landscape, which can also be considered an arena of competing discourses, creating hypercomplex spaces that are constantly produced, supervised and controlled by different interests and authorities. This complex multidimensionality echoes conceptions of ‘assemblages’ as multifaceted networks of persons, natural or manufactured materials, objects and actions, concepts of religion and heritage as well as intangible values and narratives which are re-constructed and therefore have to be interpreted in their historical, social and cultural context (cf. Marcus and Saka 2006, Latour 2005, De Landa 2006).” (Lauser 2015: 5, Hervorhebung i. Orig.)⁷⁸

Obwohl im Verlauf dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit Ressourcenkontrolle viel von einem marxistischen Verständnis von Ressourcen als Lebensgrundlage, dem Zugang zu ihnen und ihrer (ungleichen) Verteilung die Rede sein wird, soll mit dem Begriff „Landschaft“ stärker die Einheit dieser Aspekte von „Natur“ und „Land“ mit einer Perspektive der ‚environmental humanities‘ hervorgehoben werden (Münster/Poerting 2016: 246). Obwohl der Begriff der „Zweiten Natur“ von Marx stammt, muss sich die marxistische Politische Ökologie den Vorwurf machen lassen, dass sie beispielsweise „trotz ihres Bekenntnisses zu einer Gesellschaft–Natur Dialektik, keinen adäquaten Zugang zur Belebtheit von organischen Böden gefunden“ hat (Münster/Poerting 2016: 250)⁷⁹. Boden – um bei diesem Beispiel zu bleiben – ist nicht nur eine messbare, verhandelbare, übertragbare Einheit, sondern auch konkreter, greifbarer, lebendiger Boden mit über die alltägliche Umgangsweise der agraren Bevölkerung mit ihm hinausreichender mythischer, religiöser Bedeutung (sowohl in Bali als auch in den von Münster und Poerting untersuchten indischen Fallbeispielen). In Anlehnung an diese beiden Autor*innen lässt sich der Umgang der balinesischen bäuerlichen Bevölkerung mit dem Land als symbiotisches und interdependentes Zusammenspiel von Mensch, Boden, Mikroorganismen und geistigen Wesen definieren, als eine lebendige „multispecies-Gemeinschaft“ (Münster/Poerting 2016: 252). Damit fehlt bei der ausschließlichen Betrachtungsweise des Landes als Ressource eine wesentliche Dimension im Verständnis zur Lebensweise und Lebenswelt agrarischer Bevölkerungsgruppen wie in der vorliegenden Studie, bei der die rituelle Bedeutung der Landschaft immens ist und ihr ein

⁷⁸ In einer relationalen Ontologie von Natur, Land, Landwirtschaft und Böden, in denen Menschen, Tiere, Pflanzen und Mikroben (und geistige Wesen) als relationales Gefüge aufgefasst werden, wird der Materialität eine neue Bedeutung verliehen, indem Materie nicht als passiv, sondern als relational und aktiv aufgefasst wird. Der Begriff der „Assemblage“ kam in diesem Forschungsstrang auf, der, anknüpfend an die Akteur-Netzwerk-Theorie, die Wirkmächtigkeit von Dingen in relationalen Netzwerken beschreibt (Bennett 2010, Coole/Frost 2010, Dolphijn und van der Tuin 2012, Li 2007, in Münster/Poerting 2016: 247).

⁷⁹ Zur Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Natur und Kultur in der Ethnologie siehe auch Pálsson (2006).

elementarer sakraler Aspekt zugesprochen wird. Diese Dimension entgeht der marxistischen Politischen Ökologie in ihrer in großen Strukturen denkenden, vorrangig ethischen Herangehensweise leicht. Land wird aus dieser Perspektive als Ressource auf seine produktiven Elemente, die unter dem Gesichtspunkt der Verteilungsgerechtigkeit umstritten sind, reduziert. Eine holistischere Herangehensweise an „Land“ oder „Natur“ wird durch die vielseitige Betrachtung in den verschiedenen Dimensionen „Land als Ressource“, „Land als Boden“⁸⁰ und „Land als Landschaft“ erreicht, die Münster und Poerting (2016) anwenden. Im Bestreben einer Politischen Ökologie, „umweltgeisteswissenschaftliche Zugänge zur materiellen Umwelt zu entwickeln, die eine konzeptuelle Sprache jenseits von Positivismus und Reduktionismus sprechen“ (Münster/Poerting 2016: 247), ist es daher unerlässlich, die lokalen Konzepte von Landschaft detailliert zu betrachten. Ich möchte darum an dieser Stelle nochmals betonen, dass die Bedeutung, die meine Gesprächspartner*innen in ihren eigenen Formulierungen der Landschaft des TWA Buyan-Tamblingan verleihen und die ich im empirischen Teil dieser Arbeit darlege, den Schwerpunkt meiner Dissertationsschrift ausmachen.

In der Ethnologie bestimmen etliche Autor*innen zunächst den räumlichen Rahmen einer Menschengruppe und beziehen dann die Bedeutung mit ein, die die Menschen ihrer Umgebung zusprechen (Hirsch 1995: 1; Low/Lawrence-Zúñiga 2003: 22). Hirsch definiert Landschaft als die Einheit von einem „Hintergrund“ aus idealisierten und imaginierten Schauplätzen und einem „Vordergrund“ von alltäglichem, „normalem“, realem Leben (1995: 1).

Landschaft wurde in der Ethnologie lange Zeit als neutral und passiv betrachtet. In den 1980er Jahren wurde die wechselseitige Beeinflussung von Menschen und Landschaften erkannt und zunehmend thematisiert (Bender 1996: 323). Besonders die ethnographischen Studien über australische indigene Gesellschaften zwangen die Ethnolog*innen dazu, die enge Verwobenheit von Landschaft und Gesellschaft anzuerkennen, ebenso wie die Tatsache, dass Landschaftskonzepte durch die soziale Zugehörigkeit beeinflusst und stetig neu verhandelt werden (Bender 1996: 323). Landschaft kann demnach auch als eine klassendefinierte Art und Weise des Sehens verstanden werden (Bender 1996: 324).

“Landscape is never passive. People engage with it, rework it, appropriate it and contest it. It is part of the way in which identities are created and disputed, whether as individual, group or nation-state. Operating at the juncture of history and politics, social relations and cultural perceptions, landscape is a concept of high tension” (Bender 1996: 324).

Landschaft geht aus einem Kulturprozess hervor, der aus alltäglicher gesellschaftlicher Praxis besteht; auf diese Weise können einander widersprechende Betrachtungsweisen in ungelöster Spannung oder gar im Konflikt miteinander Seite an Seite weiterbestehen.⁸¹

⁸⁰ Da direkt in dem betreffenden Naturschutzgebiet aufgrund des Nutzungsausschlusses der Bevölkerung der Boden nicht direkt bearbeitet werden darf, spielt dieser zweite Aspekt des Landes in dieser Arbeit eine untergeordnete Rolle.

⁸¹ Eine Einteilung in „sakralen“ und „profanen“ Raum besitzt also zumindest im balinesischen Kontext nicht die Exklusivität, die Kleinod (2014: 7) für dieses Begriffspaar voraussetzt.

Andere Autor*innen, beispielsweise Appadurai (1996), neigen dazu, Landschaft als symbolische, materielle und perspektivische Konstrukte anzusehen, die durch die Interaktionen von positionierten Akteur*innen entstehen – ein Vorgang, der voller Widersprüche und Unterbrechungen verläuft. Ein ähnlicher Wechsel der wissenschaftlichen Betrachtungsweise kann bei der Erforschung von Vorstellungen von Raum und Ort, ‚space and place‘, beobachtet werden, insofern ihr Wesen als Beziehung, Prozess und Experiment erkannt wird und nicht als neutrale, unbestreitbare, physische „Dinge“ (‘things’) (siehe beispielsweise Escobar 2001; Roth/Lorenzen 2015). Dieser Auflösung klar umrissener Grenzen und der Erkenntnis, dass Raum nicht als homogener, neutraler und passiver Container von Bedeutung verstanden werden kann (Peselmann 2018: 42-44), trägt auch die multi-lokale Feldforschungsmethode Rechnung (vgl. Kap. I.3.2). Die Soziologin und Raumtheoretikerin Löw bezeichnet das dynamische Verhältnis von Struktur und Handeln bezüglich des Raumes in einer relationalen Raumtheorie als „Dualität des Raums“ (Löw 2001: 226, zitiert in Peselmann 2018: 44). Die kulturelle Bedeutung und der physische Raum sind nicht deckungsgleich (Dickhardt 2016: 14f). Im Fallbeispiel macht sich dies als Diskrepanz zwischen idealem hindu-balinesischem Raumkonzept und flexibler Praxis bemerkbar (Hauptkap. VI). Die beanspruchte Einheit zwischen konkurrierenden Bedeutungen eines physisch umgrenzten Gebietes durch verschiedene Akteur*innen sind Auslöser des Konfliktes im Fallbeispiel. In dieser Hinsicht ist das Gebiet eine multidimensionale Arena, in der sich vielfältige ökonomische, spirituelle und weitere bedeutungsverleihende Interessen überschneiden (Lauser 2016: 174f.; Dickhardt 2016: 15). Eine Stätte individueller und kollektiver Pilgerfahrten und ein Ort, der für aktuelle Trends touristischer Entwicklung ideal erscheint, konkurriert gleichzeitig mit der globalen naturschutzfachlichen Bedeutung (vgl. Lauser 2016: 174f).

Die oben schon erwähnte nach Marx und Engels so genannte „zweite Natur“ (Marx/Engels 1990: 36864) bzw. die nachgängige Natur (‘after nature’) von Escobar (1999) ist nach Marx die durch menschliche Aktivitäten oder Konstruktion veränderte Natur: „Übrigens ist diese der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur ja [...] die Natur, die heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert“ (Marx/Engels 1990 [1932]: 44).

“Second nature, in short, bears the imprint of humanity. Here I use the term *second nature* to mean something broader than Marx and Engels meant: a nature that is *humanly* produced (through conceptualization as well as activity) and that therefore partakes, but without being entirely, of the human.” (Biersack 2006: 14, Hervorhebung im Original)

Natur – nun besser „Landschaft“ – wird somit zu einem Produkt von Diskurs und Aktivität. Die Verleihung von Bedeutung ist an sich machtvoll (Biersack 2006: 14). Welche Gruppe welche machtvolle Geschichte erzählt, offenbart also nicht nur etwas über ihre Betrachtungsweise bezüglich des sie umgebenden Raumes, sondern ebenso über ihre sozialen Beziehungen zum sie umgebenden Nationalstaat, der Dorfgemeinschaft oder der Ritualgemeinschaft (Bender 2001: 5). Als ‚bewohnter‘ Raum

wird Landschaft also als ‚Platz‘ oder Lokalität erlebt und von verschiedenen gestellten sozialen und politischen Akteur*innen entsprechend mit Bedeutung aufgeladen. Unterschiedliche Wahrnehmungsweisen von Landschaften als Lebensräume gehen in Konflikte ein und haben Einfluss auf veränderte Bewertung und Benutzung solcher Landschaften.

Dabei sind die lokalen Landschaftskonzepte und Wissenspraktiken nie reine „Konzepte“, sondern immer auch Modi des In-der-Welt-Seins und des Weltenmachens [. . . , die also] zur Prüfung und Befragung westlicher Konzepte herangezogen werden können“ (Gesing et al. 2019: 16).

Ortsbasierte gedankliche Entwürfe von Landschaft sind weder unveränderlich noch beruhen sie auf einer einzigen, alles bestimmenden Größe (einer Norm, Wertvorstellung, einem Prinzip oder gesellschaftlichem Interesse). Kommt es zum Konflikt, werden gewisse Elemente als ausschlaggebend herausgehoben, andere treten hingegen in den Hintergrund. Dieser Vorgang fordert oder erlaubt jeweils spezifische Positionierungen, Bündnisse und Vorgehensweisen: “Landscapes contain the traces of past activities, and people select the stories they tell, the memories and histories they evoke, the interpretative narratives that they weave, to further their activities in the present-future” (Bender 2001: 4).

2.2 Landschaftskonzepte und ihre Rolle im Disput um Tourismusentwicklung

In Bali, wo Tourismus sowohl eine Bedrohung als auch eine Chance für Menschen sein kann, spielen widerstreitende Umstände eine wichtige Rolle in den Konflikten um Wertvorstellungen und Interessen in Bezug auf Landschaft, wie sie bei Tourismusinvestitionen auftauchen. Zuvor gemachte Erfahrungen wie die mit Tourismusentwicklung im großen Stil in der Suharto-Ära haben einen entscheidenden Einfluss auf die Haltung der Bevölkerung, ihre Vorstellung von spezifischen Formen von Tourismus als Bedrohung oder Chance sowie ihre Motivation, gegen gewisse Formen von Tourismus zu protestieren oder sie zu begrüßen (siehe Warren 1998a, b). Diese Arbeit wird zeigen, dass Bewohner*innen der betreffenden Gegend nicht alle Formen von Tourismus ablehnen, sondern Projekte, über die sie – da sie von außen aufgezwungen werden – keine Kontrolle zu haben fürchten.

Anhand des vorliegenden Falles von umstrittener Tourismusentwicklung sollen die Vorgänge in einem solchen Konflikt, welcher mittels der Landschaftskonzepte ausgehandelt wird, analysiert werden, wobei besonders auf die Beziehungen der protestierenden Bevölkerung mit den örtlichen Kommunen, ihre Kampagnenführung vor Ort, ihre ideologischen Ziele und auf externe Netzwerke geachtet werden soll. Durch den Fokus auf die jeweiligen Landschaftskonzepte als zentrale Argumente für oder gegen Tourismuserschließung des Naturschutzgebietes gedenke ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit aufzuzeigen, wie sich die global informierten Ideologien von NGOs betreffend „Nachhaltigkeit“ und „Naturschutz“ auf den Konflikt um Tourismusentwicklung in der Buyan-Tamblingan-Beratan-Landschaft auswirken. Ich analysiere zum Beispiel, welche Art von Akteur*innen hinter gewissen Nicht-Regierungs-Organisationen standen, warum sie geeignete Bündnispartner*innen von

Protestierenden gegen Tourismusentwicklung in den Bergen von Bali waren und wie ihre Organisationsform und ihre Vorgehensweisen Wirkungen auf den Konflikt erlangten. Genauer gesagt, lege ich dar, wie unterschiedliche Landschaftskonzepte und Gedankengebäude der Tourismusgegner*innen einerseits und der Tourismusbefürworter*innen andererseits sich in ihrem Bestreben gegenseitig ergänzt und verstärkt haben. Das trifft besonders für das hindu-balinesische Konzept und globale Vorstellungen von Naturschutz und Nachhaltigkeit zu, welche beide mit der kapitalistischen, kommodifizierenden Landschaftsbetrachtung unvereinbar sind, die hinter den Plänen und Handlungen von internationalen Tourismusinvestor*innen stehen. Letztere betrachten die Landschaft Balis in neoliberaler Perspektive vorrangig als eine potentielle wirtschaftliche Ressource für das Tourismusgeschäft, und geeignete Gegenden werden gemäß ihrer sichtbaren Nutzwertkriterien ausgewählt (vgl. Comaroff/Comaroff 2005, Ong 2007, Waldner 1998). Im Falle des Naturschutzgebietes Buyan-Tamblingan fasse ich das kapitalistische bzw. kommerzielle Landschaftskonzept der Investor*innen in die Formulierung ‚naturbelassenes, weitgehend unentwickeltes Gelände in der Nähe von attraktiven Plätzen wie Seen, Wald und traditionellen Dörfern und Tempeln‘.

Ich werde ausführen, wie die betreffenden unterschiedlichen Landschaftskonzepte und Vorstellungen zum Instrument im Konflikt um die umstrittene Gegend werden und wie das Bilden von Netzwerken mit NGOs den örtlichen Akteur*innen half, ihre Position im Konflikt gegenüber mächtigen Entscheidungsträger*innen sowohl auf der Dorf- als auch auf Distrikt-, Provinz-, Nationalebene zu stärken. Viele Gesellschaften unterteilen ihre Landschaften in geheiligte Bezirke auf der einen Seite und Felder alltäglichen Handelns auf der anderen (Hauser-Schäublin 2003b: 45, vgl. I.1).⁸² Aus der Sicht der örtlichen Protestierenden ist die gesamte Region des Buyan-Beratan-Massivs Teil einer geheiligten Topographie gemäß dem hindu-balinesischen Konzept; sie ist das Reich von nicht-menschlichen übernatürlichen oder spirituellen (*niskala*) Wesen, Ahnen oder Gottheiten. Solche geheiligten Bezirke sind tabu für alltägliches Handeln. Sie bilden leere Räume innerhalb der alltäglichen Topographie; sie sind andererseits in der geheiligten Topographie Zentren, die hauptsächlich für Rituale genutzt werden (Hauser-Schäublin 2003b: 45).

Ramstedt betont in Anlehnung an Black (2011) ein dezidiertes Gefühl der Balines*innen für ihre Einbettung in die Umwelt, das zentral sei für ihr Verständnis der Raumordnung und indigene Rechtsprechung: “a continuous feeling for the web of interconnected relationships that patterns humans into their environment” (Black 2011: 12, zitiert in Ramstedt 2014: 55). Dies gründe sich auf eine

⁸² Sponsel (2017: 135) definiert sakrale Räume als “particular sites or areas that have one or more attributes which distinguish them as somehow extraordinary, usually in a religious or spiritual sense. Individuals may experience a sacred place in different ways as a site of awe, mystery, power, fascination, attraction, connectedness, oneness, danger, ordeal, healing, ritual, meaning, identity, revelation, and/or transformation [...] may include particular mountains, volcanoes, hills, caves, rocks, dunes, soils, waterfalls, springs, rivers, streams, lakes, ponds, swamps, [...] and so on.” Während all dies auch für Bali zutrifft, spielt hier die genealogische Beziehung zu jeweiligen Naturelementen eine entscheidende Rolle, und der soziale Rahmen der Naturerfahrung überwiegt den individuellen Aspekt. Ein bewahrender Effekt kann gegeben sein, dies ist jedoch nicht zwangsläufig der Fall.

Subjektivität, welche durch bestimmte kosmologische Narrative wie Mythen, Genealogien oder Gesetzeserzählungen geprägt sei und ein Verständnis dafür schaffe „how humans were patterned into a certain tract of land“ (Black 2011: 15, zitiert in Ramstedt 2014: 55). Dabei beschreibt Ramstedt dieses subjektive Gefühl als den „core, one might say, of indigenous spirituality“ (Ramstedt 2014: 55), der die Grundlage für den rechtlichen Umgang mit der sozialen und natürlichen Umwelt und das Verständnis der eigenen Einbettung in das Territorium bildet und das Recht des Landes „aktualisiert“. Hier sieht Ramstedt deutliche Parallelen zum Konzept der „Nomosphäre“⁸³ von Delaney (2004: 851), welches das Wesen der Verbindungen zu unterschiedlichen Bereichen des Lebens beschreibt, z.B. das Verhältnis zu bestimmten Orten wie „Heimat“. Die Nomosphäre bezeichnet das Zusammenspiel von rechtlichen Begriffen und zugehörigen materiellen Orten, z.B. Territorien (Delaney 2004: 851 in Ramstedt 2014: 55). Ramstedt erkennt ein nativistisches balinesisches nomosphärisches Projekt einer Allianz von balinesischen Politiker*innen, Rechtsexpert*innen, Geschäftsleuten und Hindu-Intellektuellen, welches sich der neu entstehenden rechtlichen Räume bediente, um die re-imaginierte konservative hindu-balinesische Kosmologie festschreiben zu lassen und die Insel als exklusiv „hinduistisch“ zu bewahren. Diese Re-Sakralisierung führt zu einer Vielzahl an inner-dörflichen Konflikten (Ramstedt 2013: 111, vgl. VI.3).

Ramstedt (2014: 55) wendet die Nomosphäre, diese Empfindungsvorschriften („feeling rules“ nach Hochschild 1979: 554), auf Bali an und versteht sie als Formen der sozialen Kontrolle oder Etikette, als Regelwerk, das weniger verbindlich und klar ist als normative Ordnungen. Mithilfe dieser Konzepte lassen sich auch bestimmte Empfindungsvorschriften und Etikette nicht nur auf das Verhalten gegenüber Menschen, sondern auch gegenüber den Ahnen und Naturgeistern übertragen und auf den nötigen Respekt, die Ehrfurcht, Empathie oder andere vorgeschriebene Emotionen in bestimmten Situationen. Etikette und „feeling rules“ gehören ebenso wie die zeitliche Regelung bestimmter Alltagshandlungen (Pflanzen, Ernten, Hausbau) zu konstituierenden Elementen des lokalen Gewohnheitsrechtes (*adat*) indigener Gesellschaften, zu denen Ramstedt Bali zählt (2014: 56).⁸⁴

In diesem Zusammenhang skizziere ich das hindu-balinesische Landschaftskonzept nur im Umriss; ich stelle es im gegebenen Zusammenhang ausführlich dar (vgl. III.1.2; IV.3; VI).

Die Berge, in Gemeinschaft mit den Wäldern und Seen und anderen Wasserquellen, gehören zu den sechs Heiligkeiten (*sad kertih*), die geschützt werden müssen, und zwar sowohl gegen physische (*sekala*) als auch spirituelle (*niskala*) Verunreinigung (I Gusti Ngurah Sudirman, Interview 15.05.2009). Darüber hinaus sind die Berge aus der Sicht der dreigliedrigen hindu-balinesischen Raumordnung (*tri*

⁸³ *Nomos* (gr.) bedeutet etwa: verinnerlichte Brauchtumsordnung, normative Sittenordnung, Denkungsart (Duden 2019).

⁸⁴ Ich möchte an dieser Stelle auf die Problematik des Indigenitätsbegriffes, der eine klare Unterscheidung zwischen früherer und späterer Besiedlung eines Landes voraussetzt, verweisen (vgl. Merlan 2013: 191). Tsing bemerkt dazu (2007: 34, zitiert in Merlan 2013: 191): „Indigeneity is not a self-evident category in Indonesia. Almost everyone is ‘indigenous’ in the sense of deriving from original stocks; Indonesia is not a white settler state.“ Zur potentiell problematischen Verwendung des Begriffes „indigen“ und ähnlicher Begriffe wie „stocks“ (s.o.) verweise ich auf Arndt (2019: 691).

mandala, drei Sphären, auch *tri angga*, *tri loka* die Sphäre der höchsten spirituellen Reinheit (*utamaning mandala*) (Hauser-Schäublin 2004c: 287).

Sie sind das Reich der Gottheiten, besonders von Shiva und den vergöttlichten Ahnen. Analog zum Mikrokosmos des menschlichen Körpers mit seinem Kopf, Rumpf und unteren Extremitäten, entsprechen im Makrokosmos der Insel Bali die Berge dem Kopf (Hauser-Schäublin 2000: 143, 2004c: 286). Der Gipfel des Gunung Agung ist die „axis mundi“ des Makrokosmos Balis und gleichzeitig Bezugspunkt für die geographische Orientierung anhand der Achse bergwärts – meerwärts (*kaja* – *kelod*) (Ramstedt 1998: 393).

Abb. 7: Die hindu-balinesische sakrale Raumordnung. Quelle: Hauser-Schäublin 2000: 143 nach Budibardjo 1986: 35, mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Verlages.

Land (*darat*) wird als die mittlere, neutrale Sphäre angesehen, die der menschlichen Besiedlung zugehörig ist, während die See (*laut*) die Sphäre der geringsten spirituellen Reinheit ist (*nistaning mandala*). Dies bedeutet nicht, dass sie keine sakrale Bedeutung hat; im Gegenteil ist der Strand der Ort, an dem die Menschen mit ihren Ahnen jenseits des Meeres kommunizieren. Nur aufgrund der in der Anfangsphase des Tourismus fehlenden Bebauung war die Küste die Zone, die am besten für Tourismuserschließung geeignet erschien; die bauliche Verfügbarkeit nach religiösen Begriffen war die Ermöglichungsbedingung für Erschließung. Da erwies es sich als günstig für touristische Entwicklung, dass die See auch die höchste Anziehungskraft auf Tourist*innen ausübte (Wardana 2015). Diese Priorisierung der Küsten im Tourismus und die nachfolgende massive Bebauung der Küstenzonen be-

wirkte bereits einen Wandel des Ordnungssystems von *tri mandala/tri angga/tri loka*. Ehemals sakrale Küstenbereiche wurden auf einmal als monetär wertvollster Raum und Ort sozio-ökonomischen Handelns (*artha*) klassifiziert (Hauser-Schäublin 2000: 147). Diese durch den Tourismus geprägten Raumkonzepte sind allerdings derzeit aufgrund des globalen Nachhaltigkeitsdiskurses und der Lockerungen im Zuge der Dezentralisierungseffekte erneut einem Wandel unterworfen, wie dieses Fallbeispiel zeigt.

Die hindu-balinesische begriffliche Erfassung und Werthaltung der Landschaft Balis ist bei der Grenzziehung von Tourismuszonen in den offiziellen Tourismusplänen für die Insel seit 1970 berücksichtigt worden (wenn auch Präsident Suharto die Tourismuszonen in sakrale Räume hinein ausgedehnt hat [Ramstedt 2014: 54]). Die Planung schließt die Berge und Seen von Tourismusentwick-

lung aus, hauptsächlich wegen des Bedarfs an Küstenzonen. In den Jahren 1996 bis 1997 wurde dem Naturschutzgebiet, einschließlich der Seen (1763 Hektar), der Status Naturerholungspark gegeben, und zwar mit dem Ziel, internationale Tourismusinvestor*innen zur Erschließung anzuwerben. Jedoch sind die Bezirksregierungen neuerdings bemüht, alle Regionen für Tourismus zu öffnen, damit sie wie die drei südlichen *kabupaten*, wo der Tourismus am einträglichsten ist (Badung, Gianyar, Denpasar), Deviseneinnahmen erzielen können. Die oben skizzierte hindu-balinesische Raumordnung spielte beim Aufkommen von Protesten gegen die drohende kommerzielle Nutzung des geheiligten Bezirks im Jahr 2008 nicht nur vor Ort eine beherrschende Rolle, sie befeuerte die Gegnerschaft auf der ganzen Insel.⁸⁵ Ramstedt bezeichnet die verstärkte Rückbeziehung auf die Raumordnung, ihre spirituellen Bestandteile, *bhisama*, und die generelle Revitalisierung des *adat* (in Form der konservativen Bewegung „*Ajeg Bali*“⁸⁶ bekannt geworden, Wardana 2019: 69, Picard 2009, Schulte Nordholt 2007: 54-5) als ‚nativist nomospheric project‘ (2014: 59), das verstärkt die balinesische Wirtschaft und Gesetzgebung beeinflusst (z.B. in Bezug auf die Reformulierung der Provinzregulation über die Raumordnung, vgl. Kap.V.2). Wardana (2019) bestreitet Ramstedts These der rezenten Sakralisierung jedoch vehement. Eine einheitliche balinesische Identität gebe es nicht, die verteidigt werden müsse. Wardanas Argument ist es, wie auch dasjenige dieser Arbeit, dass es sich bei den spirituell-ökologischen Argumenten um einen Diskurs handelt, der aus bestimmten Gründen von der intellektuellen und politischen Elite Balis eingesetzt wird, dem jedoch Fragen politischer Macht zugrundeliegen (die Wardana auch als Klassenfragen versteht) (Wardana 2019: 92).

Ähnlich hat Hauser-Schäublin (2004c) am Beispiel des Systems von *kahyangan tiga*, der drei Dorftempel Pura Desa, Pura Puseh und Pura Dalem in Intaran (Südbali) gezeigt, dass die Raumordnungskonzepte in Bali zwar von Generationen von Ethnolog*innen als feststehende gleichsam gott- oder naturgegebene Ordnung aufgefasst und reproduziert wurden, in der Realität jedoch Veränderungen unterworfen sind und je nach Kontext uminterpretiert werden können:

“The question of agency – how powerful actors manipulate and apply the geocosmological model to social reality so that the outcome serves their own political ends – has received little attention [...] I demonstrate how powerful actors – the local lord and his brahmana priest(s) – have used the model of the Three Village Temples (*kahyangan tiga*) to socially restructure the village, establishing a new social order by means of manipulating sacred space.” (Hauser-Schäublin 2004c: 285)

Hauser-Schäublin (2004c: 288) zeigt auf, wie diese von Menschen entworfene Topographie eingesetzt werden kann, um eine bestehende soziale Ordnung zu legitimieren. Die sakrale Topographie erweist

⁸⁵ Mit der Ausweisung des Schutzwaldes als Naturerholungspark (*Taman Wisata Alam*) mit touristisch entwickelbarer Zone kündigten sich bereits Pläne der New Order an, die sich aufgrund des politischen Umbruchs (und weil Naturtourismus zu der Zeit noch kein vergleichbar aktueller Trend war) nicht verwirklichen ließen.

⁸⁶ *Ajeg* (balin.) bedeutet „aufrecht“. Wardana kritisiert die Bewegung als „narrow identity politics of ‚Balineseness‘“ (Wardana 2019: 69), und moderne Version der „*Balineseering* policy“ (Wardana 2019: 69, nach Schulte Nordholt 2007), um Bali zu stärken und vor externen Faktoren zu bewahren. Die akademische Rezeption dieser Bewegung sieht Wardana weitgehend als Fehlinterpretation einer Strategie von Eliten zur Wahrung ihrer Privilegien (2019: 73).

sich somit als konstruiert und demnach auch als veränderlich, wie die vorliegende Studie auf anschauliche Weise zeigt. Ich werde auf die Fähigkeit und Praxis der Balines*innen, die sakrale Raumordnung umzudeuten und zu manipulieren, um politische Ziele (nämlich die Etablierung von Tourismusprojekten im Naturerholungspark) umzusetzen, zurückkommen und im Detail aufzeigen, wie variabel die hindu-balinesische Raumordnung (*tri angga*) eingesetzt werden kann (Kap. V.2 und VI.1-4).⁸⁷ Die Infragestellung dieses einem Habitus gleichen „Grundkonsens[es] der balinesischen Gesellschaft“ (Ramstedt 1998: 485) infolge der Neuverteilung der politischen Macht über Ressourcen entfaltete offenbar eine bedrohliche Wirkung auf diejenigen, die durch die Umdeutung der Raumordnung einen Machtverlust bzw. eine Neuverteilung der Macht zu befürchten hatten.

Für andere, die sich durch eine Relativierung der etablierten hindu-balinesischen Raumordnung eine Erschließung neuer politischer Machtquellen bzw. neue ökonomische Optionen erhofften, bot das Tourismusinvestment neue Chancen.

In Konkurrenz zum hindu-balinesischen Landschaftskonzept steht nunmehr die kapitalistische Ontologie, in deren hegemonialem Diskurs Natur zum „Anderen“ in einem hierarchischen System wird, zur geistlosen Materie, die dem (westlichen) menschlichen Geist unterworfen wird (Duile 2014: 95). Natur steht nun „als Rohstoff für die kapitalistische Inwertsetzung mit dem Zweck der Kapitalakkumulation zur Verfügung“ (Duile 2014: 96). Naturkonzepte verändern sich mit dem Grad der Einbindung in Modernisierungskontexte (Duile 2014: 95).

„Die Einbindung in das ökonomische Weltsystem erfolgte auch mittels einer Einbindung in ein epistemisches Weltsystem, also in eine hegemoniale Wissensordnung, die auf einem spezifischen Naturbegriff beruht. Laut Wallerstein (2010, S. 69-81) ist eine bestimmte universalisierende Form von Wissen die Grundbedingung für das kapitalistische Weltsystem. Die universalisierende Naturwissenschaft stellt in diesem Zusammenhang ökonomisch verwertbares Wissen bereit und bildet die epistemische Grundlage für das moderne kapitalistische Weltsystem.“ (Duile 2014: 97)

Dieser kapitalistische Naturbegriff trifft auf ein hindu-balinesisches Landschaftskonzept, dessen Trennung zwischen sakraler und profaner Topographie offenbar weniger strikt ist, als bisher angenommen, und sich im Gegenteil flexibel an neue Möglichkeiten der Übernahme politischer Macht bzw. der Infragestellung bestehender Machtkonstellationen, die sich im Raum ausdrücken, anpasst.

Dadurch, dass mit der Dezentralisierung die zuvor eindeutige Front der Provinz Bali mit einem einheitlichen hindu-balinesischen Landschaftskonzept gegen die Megalomanie der zentralistischen Tourismusplanung unter der Nationalregierung Suhartos aufgebrochen wurde, bildete sich eine Vielzahl neuer Allianzen aus sehr unterschiedlichen Bündnispartner*innen. Auf der Seite der Tourismusgegner*innen waren dies u.a. NGOs und die lokale *adat*-Elite der Ritualgemeinschaft, deren gan-

⁸⁷ „Das Soziale und das Kulturelle [...] finden auch immer ihr Gegenstück im Raum: Soziale Positionierungen haben oft eine ‚räumliche‘ Entsprechung, Status und Prestige bedienen sich ‚räumlicher‘ Zurschaustellung, ‚Landschaften‘ werden in kosmologische Systeme eingebettet, das ‚Heilige‘ hat auch immer seinen ‚Ort‘“ (Dickhardt 2001: 4).

zes Bestreben es war, Investor*innen abzuwehren – ein Ziel, das von dem Rahmen kompatibler Landschaftskonzepte zusammengehalten wurde.

Während das Alltagsleben die vormals gültigen Lebensmuster verblasen lässt, dauern die Kämpfe um die rechtmäßige Kontrolle der Landschaft, der Ressourcen und des Tourismus an. Die Kommodifizierung der balinesischen Landschaft wandelt widerstreitende Bedeutungen und Wertvorstellungen mittels Tourismus (siehe Low/Lawrence-Zúñiga 2003: 18-19, 23). Die massive räumliche Veränderung, die sich durch den Tourismus in Bali vollzieht, wirkte sich auf die sozio-kulturelle Konzeption von Natur aus. Diese Veränderung in den Landschaftskonzepten kann wiederum eine Umgestaltung des sakralen Raumes zur Folge haben. Das Kulturelle wird durch das Räumliche konstituiert und umgekehrt (Dickhardt 2001). Einer Transformation der Umwelt folgt eine Transformation des Naturbegriffes und als Konsequenz der Landschaftskonzepte, welche in engem Zusammenhang mit der Verteilung politischer Macht stehen (Duile 2014: 96).

3. Zentrale Konzepte: Der Nachhaltigkeitsdiskurs

3.1 Politische Ökologie und Entwicklungskritik

Nach der Darstellung des kommodifizierenden Einflusses des Tourismus Indonesiens gilt es nun, den Begriff der ‚Nachhaltigen Entwicklung‘ zu entfalten.

Jegliche Tourismusvorhaben innerhalb oder am Rande von Naturschutzgebieten unterliegen dem Diktat des Prinzips der ‚Nachhaltigkeit‘. Den Begriff „Entwicklung“ verwende ich in dieser Arbeit durchweg aus einer kritischen Perspektive.⁸⁸ Die neo-marxistische Kritik bemühte sich durch ‚Dependency Theory‘ und Weltsystemtheorie aufzuzeigen, dass die derzeitigen Unterschiede zwischen Gesellschaften vielmehr auf die gemeinsame Geschichte der Eroberung, des Imperialismus und der ökonomischen Ausbeutung zurückzuführen seien: “Instead of being simply ‘undeveloped’ (an original state), the Third World now appeared as actively ‘underdeveloped’ by a first world that had ‘underdeveloped’ it” (Ferguson 1996: 158).

Armut, vermeintlich ‚Unterentwicklung‘, sei das Resultat der „kapitalistischen Penetration“ oder die Reaktion darauf (Ferguson 1996: 157-8). Solange „Entwicklung“ die Verdrängung präkapitalistischer Produktionsweisen zugunsten kapitalistischer bedeute, könne der Entwicklungssektor nichts anderes sein als ein mächtiges, Ungleichheiten reproduzierendes System aus internationalen Organisationen (Weltbank, UN Organisationen, Inter-American Development Bank, Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen), welches sich seit den 1980er Jahren auf die Hinwendung zu neoliberaler Marktwirtschaft anstelle staatlicher Regulierungen der Wirtschaft einigte (Edelman/Haugerud

⁸⁸ Insbesondere sehe ich die Annahme kritisch, dass in allen „Entwicklungsländern“ oder Ländern der sog. „Dritten Welt“ ein Entwicklungsprozess nach westlichem kapitalistischem Vorbild in Gang gesetzt werden sollte, was der Begriff „Entwicklung“ in einem evolutionistischen Sinne der nachholenden Industrialisierung suggeriert. Für eine kritische Analyse des Verhältnisses von Ethnologie und Entwicklungssektor verweise ich auf Edelman/Haugerud (2005) und Bendix (2019).

2005: 3, 7, 44). Dieser machtbesezte Diskurs macht es laut Escobar (1995) sogar den Gegner*innen des Entwicklungsbegriffes unmöglich, ohne ihn auszukommen, selbst im kritischen Umgang. Das zeigt sich markant bei der widersprüchlichen Wortkreation „Nachhaltige Entwicklung“.

Ein solcherart kapitalistischer Entwicklungsbegriff prägt bis heute die Wirtschaftspolitik Indonesiens und Wunschvorstellungen der Bevölkerung in Bezug auf Tourismusinvestment (vgl. Edelman/Haugerud 2005: 23). Wenn Bevölkerungen in ehemals kolonisierten und heute als „zu entwickelnd“ betrachteten Ländern eine diskursive Aufwertung erfahren wollen, müssen sie sich auf den Nachhaltigkeits- bzw. „Entwicklungsdiskurs“ beziehen, um in globale Diskurse eintreten zu können (Duile 2014: 93). Zur lokalen Wirkung des globalen Nachhaltigkeitsdiskurses siehe Kap. V.4.

3.2 Nachhaltige Entwicklung

Der Begriff „nachhaltig“ taucht in seiner modernen Bedeutung als „langfristig tragfähig“ erstmals im „Bericht an den Club of Rome“⁸⁹ über die „Grenzen des Wachstums“ 1972 auf. Als bewusst gewählte Wortverbindung erschien „sustainable development“ erstmals 1980 im Rahmen der „World Conservation Strategy – Living Resource Conservation for Sustainable Development“ (Weltnaturschutzstrategie – Bewahrung lebendiger Ressourcen für eine nachhaltige Entwicklung), einem fünfseitigen, von ca. 1000 Expert*innen aus Naturschutz und Entwicklung erstellten Text unter Federführung der International Union for Conservation of Nature (IUCN) und des United Nations Environmental Programme (UNEP) (Grober 2013: 253, Pufé 2017: 42, 49). Der Brundtland-Report⁹⁰ lieferte die bekannte Definition: „Nachhaltige Entwicklung ist eine Entwicklung, die den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen“ (zitiert in Nuscheler 2004: 383).⁹¹ Der Begriff erlangte weltweite Bekanntheit, indem er als zentraler Bestandteil des Aktionsprogrammes „Agenda 21“ (UNCED in Rio de Janeiro 1992) in den Mittelpunkt des globalen Diskurses rückte (Krauß 2001: 48; Parnwell 2009: 237; Nuscheler 2004: 382). Seither etablierte sich der Schlüsselbegriff als globales Leitbild für das 21. Jahrhundert (Grober 2013: 270). Bereits Anfang der 1990er Jahre untersuchte die auf Bali durchgeführte „Entwicklungs“-Studie „Bali Sustainable Development Project“ (BSDP) Nachhaltigkeitskonzepte für den Tourismus auf Bali (Martopo/Mitchell 1995).

⁸⁹ Der Club of Rome begann als ein 1968 in Rom gegründeter Gesprächskreis um den italienischen Manager Aurelio Peccei bestehend aus Wissenschaftlern, Wirtschaftsmanagern sowie Kadern von OECD und UNESCO über die tiefe Krise zwischen Menschheit und der Biosphäre. Der Club beauftragte ein Team mit dem Projekt, mithilfe von Computersimulationen vergangene und gegenwärtige Prozesse abzubilden und daraus zukünftige Entwicklungen zu extrapolieren. Ziel sollte sein, ein „Weltmodell“ aufzustellen, welches das Dilemma der Menschheit ins Bewusstsein rücken würde (Grober 2013: 222).

⁹⁰ Dieser Bericht der UN-Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (WCED) „Unsere gemeinsame Zukunft“ wählte den Begriff der „Nachhaltigen Entwicklung“ als Lösungsansatz für globale Umweltprobleme, die aus dem Dilemma der Überentwicklung in den „Industrienationen“ und der „Unterentwicklung“ in den Ländern des globalen Südens entstehen (Nuscheler 2004: 382)

⁹¹ Diese Definition ähnelt derjenigen der Weltnaturschutzstrategie (s.o.) von 1980 für den Begriff „Conservation“ verblüffend bis in den Wortlaut: „Die menschliche Nutzung der Biosphäre so zu gestalten, dass sie den größten nachhaltigen Ertrag für die gegenwärtige Generation erbringt und gleichzeitig das Potenzial der Biosphäre bewahrt, die Bedürfnisse und Ansprüche zukünftiger Generationen zu befriedigen“ (zitiert in Grober 2013: 257).

In den letzten Jahrzehnten verkam „Nachhaltigkeit“ im Tourismusbereich zum populären ‚mainstream‘-Schlagwort, zum grünen ‚Label‘, so dass man unter diesem „semantische[n] Chamäleon“ (Stephan 2002) die verschiedensten Vorstellungen findet (Parnwell 2009: 245). Als „Nachhaltige Entwicklung“ im besten Sinne werden Formen der „Entwicklung“ bezeichnet, welche neben einer ökonomischen Tragfähigkeit und der Erhöhung des Lebensstandards der Bevölkerungen einen schonenden Umgang mit Ressourcen und die Verwirklichung von Naturschutzziele ermöglichen. „Nachhaltige Entwicklung“ stellt also einen Zusammenhang zwischen Ökologie und „Entwicklung“ her und soll gleichzeitig soziale und ökologische Probleme lösen (Krauß 2001: 48). Sie ist geradezu eine Strategie, die die Erde und ihre Ressourcen nicht als Privateigentum weniger auffasst und Partizipation und Lebensqualität für jeden und jede ermöglichen will (Grober 2013: 243; Nuscheler 2004: 382)

Trotz der dem Nachhaltigkeitsdiskurs innewohnenden Widersprüche, z.B. zwischen „dem ökonomischen Effizienzziel und dem Gerechtigkeitspostulat, zwischen Wachstum und Verteilung, oder zwischen der technikbasierten Effizienzrevolution und der Suffizienzrevolution, die eine Veränderung von Lebensstilen fordert“ (Nuscheler 2004: 383), ist die gängige global verbreitete Interpretation des Begriffes eine, die das Wirtschaftswachstum betont, anstatt „Knappheit“ von Ressourcen als sozial produzierte Frage der Verteilungsgerechtigkeit anzugehen. Nachhaltige Entwicklung soll „wirtschaftlich leistungsfähig“ sein (Nuscheler 2004: 382), also etwas produzieren, was in internationale Märkte eingespeist werden kann (Duile 2014: 94), weil den Menschen der „Entwicklungsländer“ ansonsten keine Lebensgrundlage zu verschaffen sei. Nach Peluso und Watts ist „Knappheit“ von Ressourcen stets sozial produziert und ließe sich statt durch Wachstum und Kapitalakkumulierung durch einen Wandel der Lebensstile vermeiden. Der Zusammenhang von Knappheit und Gewalt sei Folge unbestrittener Prinzipien der politischen Ökonomie:

“ [...] *Violent Environments* accounts for ways that specific resource environments (tropical forests or oil reserves) and environmental processes (deforestation, conservation, or resource amelioration) are constituted by, and in part constitute, the political economy of access to and control over resources.” (Peluso/Watts 2001:5)

Zwar definiert der Bericht „Entwicklung“ als Prozess, der allen Menschen die Befriedigung ihrer essentiellen oder Grundbedürfnisse ermöglichen soll, und diesem Ziel diene das ökonomische Wachstum. Eine Abkehr vom Paradigma des wirtschaftlichen Wachstums wird jedoch nicht explizit vollzogen, auch wenn vornehmlich Wachstum zur Armutsbekämpfung gemeint ist (Grober 2013: 266).

Foster und Magdoff (2012: 9) bezeichnen das fortgeführte Streben nach unbegrenztem Wirtschaftswachstum innerhalb einer begrenzten Umwelt zur Kapitalakkumulation als „Unmöglichkeitstheorem“ des Kapitalismus. Aus dieser Perspektive ist Nachhaltigkeit nur möglich in einer „Postwachstumsgesellschaft“ (Schmelzer/Vetter 2019, Seidl/Zahrnt [eds.] 2010).

Anstatt die hier behandelten Tourismusprojekte anhand eines Kataloges von Nachhaltigkeitskriterien vermeintlich objektiv von außen zu überprüfen, werde ich darstellen, was für verschiedene

Vorstellungen von „Nachhaltigkeit“ und „nachhaltiger Entwicklung“ in der Bevölkerung bestehen und unter welchen Umständen Tourismus als akzeptabel erachtet wird und unter welchen nicht. Dabei fällt auf, dass auf lokaler Ebene eindeutig die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit den lokalen Landschaftskonzepten zentral ist und im Diskurs als Hauptargument verwendet wird – entweder für oder gegen Tourismus. Dies ist also – zur Erinnerung – die Hauptfrage, die diese Arbeit beantworten will: Welche Landschaftskonzepte werden in Bezug auf Tourismus im Naturschutzgebiet genannt, wie werden sie als vereinbar mit Tourismus betrachtet und was wird als unvereinbar mit ihnen dargestellt?

3.3 Nachhaltiger Tourismus, Ökotourismus, Naturtourismus

Trotz des oben genannten Schwerpunktes der Arbeit ist es notwendig, das Konzept des „Nachhaltigen Tourismus“ inhaltlich näher zu bestimmen, da es den balinesischen Planungsbehörden als aktuelles Leitbild dient. Als nachhaltig gilt

“tourism development that meets the needs of present tourists and host regions while protecting and enhancing opportunities for the future. It is envisaged as leading to management of all resources in such a way that economic, social, and aesthetic needs can be fulfilled while maintaining the cultural integrity, essential ecological processes, biological diversity, and life support systems.” (WTO 1998: 21, in Parnwell 2009: 237)

Öko-Tourismus als eine Spielart von Nachhaltigem Tourismus wird besonders im Umfeld von Naturschutzgebieten als eine vielversprechende Form der „nachhaltigen Entwicklung“ gehandelt, weil sie durch den ökonomischen Erfolg sowohl zum Wohlergehen der Anwohner*innen als auch zum Erhalt und zur Finanzierung des Schutzgebietes beitragen kann (Cochrane 2009: 255; Jamal/Stronza 2008: 313-315, Stronza 2005: 2; vgl. Arbeitsgruppe Ökotourismus des BMZ 1995; Ellenberg et al. 1997; Vorlaufer 1996), also sowohl Entwicklungs- als auch Schutzziele erfüllen kann. Er schont die Umwelt, ist kleinskalig, nutzt nur ressourcenschonende Infrastruktur: “Successful ecotourism is commercially viable tourism in natural areas which contributes to environmental conservation and improves the welfare of the local people” (Cochrane 2009: 255).⁹² Innerhalb der Diskussion um die Nachhaltigkeit gibt es zwei Pole, zwischen denen unterschiedliche Handlungs- und Denkweisen angesiedelt sind: die schwache (anthropozentrische) und die starke (ökozentrische) Nachhaltigkeit (Parnwell 2009: 238).

Bei der ersten richtet sich das Hauptinteresse auf den ökonomischen Nutzen für den Menschen, d.h. die zahlenmäßige Entwicklung der Tourismusbranche. In diese Kategorie fällt die balinesische Tourismusbehörde, welche angesichts der Tragfähigkeit der Ressourcen keinen Anlass sieht, die Zahlen nicht zu maximieren (Parnwell 2009: 238, siehe Kap.V.3). Vertreter*innen vom anderen Ende des Spektrums (z.B. von balinesischen NGOs) gehen davon aus, dass die negativen Auswirkungen des Tourismus unübersehbar sind, und erklären, dass Zahlen zu ihrer Evaluation allerdings nicht das

⁹² Stronza/Pêgas (2008: 276) weisen darauf hin, dass als wahrer Ökotourismus („genuine ecotourism“) nur solcher bezeichnet werden kann, der direkte Einkünfte, z.B. Parkeintrittsgebühren, für ein Naturschutzgebiet generiert.

adäquate Instrument darstellen, da viele Negativeffekte des Tourismus nicht mit technischen Parametern erfassbar oder zahlenmäßig messbar sind, z.B. die Effekte auf die spirituelle Reinheit des Gebietes.⁹³ Selbst mittels ethnologischer Methoden ist die Untersuchung der sich entwickelnden Beziehungen zwischen Gastgeber*innen und Besucher*innen und der möglichen Effekte von Ökotourismus ein schwieriges und v.a. langwieriges Unterfangen (Stronza 2005: 2).

Manche Expert*innen erachten es als sinnvoll, anstatt sich auf eine einzige Definition von nachhaltigem Tourismus festzulegen, je nach Umständen und Betrachtungsweisen die Nachhaltigkeit von Tourismusprojekten im konkreten Einzelfall zu bewerten (Blamey 2001, zitiert in Cochrane 2009: 255). Kritiker*innen plädieren für eine Tourismusform, die dem Schutz, dem Wiederaufbau und dem Bewahren Priorität vor wirtschaftlichen Aspekten einräumt (Parnwell 2009: 239). Auswirkungen von Ökotourismusprojekten können trotz großer Ähnlichkeiten der angebotenen Aktivitäten und Einrichtungen einmal in Waldgebieten einen vergleichsweise geringeren Negativeinfluss haben als das Holzgeschäft, Jagd oder Landwirtschaft (Brandrodung) (Stronza 2005: 2; vgl. Epler Wood 1998; Honey 2008), in einem anderen Fall jedoch zu größeren Störungen und Habitatumwandlungen führen (Giannecchini 1993).

Im Rahmen der Politischen Ökologie wird die Nachhaltigkeit von als „nachhaltig“ bezeichneten „Entwicklungsvorhaben“ angezweifelt. Kritisiert werden der sog. ‚ostrichism‘ (eine Akzeptanz des Status Quo aus der Überzeugung, dass die positiven Aspekte überwiegen) und die reformistische Annahme, dass der nötige Wandel schrittweise vollzogen werden sollte. Die Radikalkritik lautet, dass Tourismusentwicklung per se nicht in nachhaltiger Weise stattfinden kann und die einzig nachhaltige Tourismusform eine völlige Abkehr vom Tourismus zu sein hat (Parnwell 2009: 239).

Die ursprünglichen Beweggründe einer umweltverträglichen Form der „Entwicklung“ bzw. des Wirtschaftens werden ad absurdum geführt, wo für die unterschiedlichsten Ausprägungen von „nachhaltigem“ Tourismus angepasste Nachhaltigkeits-Definitionen geliefert werden, wie die Fallstudie transparent machen wird. Jegliche Nachhaltigkeitsethik wird aufgelöst, indem die Wirklichkeit das Ideal definiert (Jamal/Stronza 2008: 315).

Das inflationäre Schlagwort „Nachhaltiger Tourismus“ verspricht den Reisenden, dass sie etwas Gutes tun, ihr Geld für einen guten Zweck ausgeben. Indem Butcher (2003, 2006a, 2006b, 2007, 2008) diese Moralisierung des Tourismus in seinen Schriften ausgiebig kritisiert, macht er auf einen Missstand, ein Nebenprodukt des „Grünen Kapitalismus“, aufmerksam (Kaufmann/Müller 2009). Dergestalt moralisch aufgewerteter „Nachhaltiger Tourismus“ soll die Branche für ökologisch interessierte Reisende attraktiver machen, um ein weiteres ökonomisches Wachstum zu ermöglichen. Diese missbräuchliche Verwendung eines „grünen Jargons“ bewirkt ein zunehmendes Misstrauen

⁹³ Zu nennen sind hier u.a. kulturelle Einflussnahme sowie Erosion und Verlagerung, Zerstörung sensibler Küsten- und Bergökosysteme, Ausbeutung und Vertreibung lokaler Bevölkerungsgruppen, Inflation, Prestigekonsum, Umweltverschmutzung und Ressourcenknappheit, -unberechenbarkeit und -unsicherheit (Parnwell 2009: 238).

auch gegenüber wahrhaft ökologie-bewussten Touristikangeboten. *Ekowisata* (Ökotourismus), ursprünglich eine Unternehmensphilosophie, dient als „greenwash“ für die Fortführung konventioneller Tourismuspraktiken in sensiblen Naturräumen, was der Fachwelt als typisch für den asiatischen Tourismus bekannt ist (Cochrane 2009: 255).⁹⁴ Cochrane beschreibt diejenigen indonesischen *Ekowisata*-Projekte als erfolgreich, die sich innerhalb natürlicher, ruraler Areale abspielen (2009: 261, 268). Nachdem sie offenbar ökonomisch tragfähig sind, bleibt noch das Ziel des ökologischen und menschlichen Wohlergehens zu erreichen, wie Cochrane es für Nepal anführt.

“Specific about ecotourism’s frontier vision and fetish is, however, the desire for the actual existence and experience of a different, more authentic world. Authenticity is mainly related to the appearance (MacCannell 1999) of non-capitalist, meaning pre-capitalist, conditions, and its experience is central to eco-touristic practices.” (Kleinod 2014:13)

Das zentralistische Management der großen Naturschutzgebiete (unter ihnen der Naturerholungspark Buyan-Tamblingan) brachte nicht nur den lokalen Widerstand gegen das Naturschutzgebiet hervor, sondern hatte auch die unerwünschte Folge, dass die einzigen Besucher*innen nationale Massen-Naturtourist*innen waren.⁹⁵ Dennoch stellen Tourismusexpert*innen in Südostasien Fortschritte fest. Fragen der Partizipation der Bevölkerung, Armutsbekämpfung, ökologische Schadensminderung, Zusammenarbeit der Beteiligten, kulturelle Bewahrung, Umweltschutz und integrierte Planung sind nunmehr zu normativen Anliegen geworden (Parnwell 2009: 252, vgl. Hitchcock et al. [eds.] 1993). Es bleiben aber aus Expert*innensicht viele Probleme von Ökotourismusprojekten in Indonesien bestehen, z.B. im Hinblick auf fehlende Marktorientierung, Konkurrenz besserer ‚Guesthouses‘ in der Umgebung, fehlende moderne Kommunikationsmethoden und die oft schwierige Partnerschaft zwischen Projektmanager*innen und ‚Funding Agencies‘. Hinzu kamen Besucher*innenrückgänge infolge der Finanzkrise und des Regierungswechsels 1998 sowie der Bombenattentate und Naturkatastrophen im Land (Cochrane 2009: 263).

Gleichzeitig ist das Bewusstsein für die Negativfolgen eines ungezügelten Tourismus auf Menschen, Kultur und Umwelt gewachsen, und zwar sowohl auf Seiten der Bevölkerungen als auch der Reisenden – d.h. es gibt eine geringere Toleranz bezüglich dieser Folgen. Zudem sind seit den Anfängen der Nachhaltigkeitsdebatte in der Tourismusbranche in den 1990er Jahren zahlreiche Maßnahmen zur Schadensminderung bekannt und in Anwendung (vgl. Parnwell 2009: 253). Laut Parnwell kam es dadurch zu diesen positiven Veränderungen, dass von oben internationale „Entwicklungsorganisationen“ den Anstoß gegeben hätten und NGOs auf der Graswurzelebene umweltbewusstem

⁹⁴ „Mass ecotourism“ wird in Asien die in Zukunft am weitesten verbreitete Form des Ökotourismus bleiben (Cochrane 2009: 266).

⁹⁵ Die praktizierte Form des Naturtourismus durch die Bevölkerung besteht momentan in ressourcenschädigenden Aktivitäten wie Motorcross, unkontrolliertem Angeln, Wochenendausflügen von Firmen oder Familien aus der Provinzhauptstadt oder aus Java unter erheblicher Lärmbelästigung und Abfallproduktion. Zudem erbringen diese Besucher*innen nur das lokale Entgelt für den Parkbesuch, während internationale Tourist*innen ein Vielfaches zahlen und sich in der Regel ökologisch bewusster nach dem westlichen Ökologieverständnis verhalten (vgl. Kap VI.1 Koditeso).

Denken weiteren Raum erschlossen hätten (Parnwell 2009: 253).⁹⁶

Gemeinsam ist allen Formen des Ökotourismus in „reiner“ oder „massenmäßiger“ Form, dass er, wie konventioneller Tourismus, Land ausschließlich als Ressource betrachtet, die einem Prozess der Kommodifizierung, der Privatisierung und der Einhegung (‘enclosure’) unterworfen wird (Peluso/Lund 2011: 672, Münster/Poerting 2016). Land wird mittels der Nutzungsgenehmigungen vom Forstministerium zur (fiktiven) Ware, auch wenn es rechtlich weiterhin Staatseigentum bleibt – trotz des Labels „Nachhaltigkeit“ ein neoliberales Entwicklungsmodell (Münster/Poerting 2016: 243). Obwohl die Grenzen des Naturschutzgebietes TWA Buyan-Tamblingan unverändert bleiben, würde die touristische Nutzung der Uferzone durch auswärtige Investor*innen einer neuen Form von Einhegung gleichkommen.

“By establishing fences – physical and institutional – around certain resources, enclosure and privatization are intended to secure access for the actors in control (Rose 1994). [...] While enclosures have not fallen out of fashion, newer and more sophisticated forms have emerged and often mutually constitute or at least interact with spatial enclosures.” (Peluso/Lund 2011: 672)

Dieser Teil des Naturschutzgebietes, welcher bislang kein nennenswertes Einkommen generierte, sondern dessen rituelle Bedeutung im Vordergrund stand, wird zu einer kapitalträchtigen Ressource umgewandelt. Es findet eine Kommodifizierung und neoliberale Aneignung eines sakralen Gebietes in Form einer touristisch vermarktbareren Ressource statt. Die Ursprünglichkeit des Areals wird zu einem Faktor der Vermarktung von Natur, von deren Nutzung aber die Bevölkerung ausgeschlossen bleibt (Münster/Poerting 2016: 250, Peluso/Lund 2011: 672). Im Verlauf dieser Arbeit wird deutlich werden, dass es sich beim untersuchten Ressourcenkonflikt nicht vorrangig um die tatsächlichen umweltschädigenden Effekte des (Massen-)Ökotourismus handelt, die den Disput befeuern, sondern um die politische Kontrolle über das Gebiet und seine natürlichen Ressourcen, die sich potentiell in ökonomische verwandeln lassen können. Bei der Untersuchung der Machtdimensionen von Umweltkonflikten und bei der Beurteilung der Frage der nachhaltigen Entwicklung erweist sich die Herangehensweise der Politischen Ökologie als sachgerecht und überaus ergiebig.

⁹⁶ Zusätzlich hat die stärkere Einbindung Indonesiens in internationale Emissionsschutzbemühungen unter dem ehemaligen Präsidenten Susilo Bambang Yudhoyono dazu beigetragen, den Umweltschutzgedanken in der indonesischen Bevölkerung zu verankern, wie sich beispielsweise anhand der lokalen Aufforstungsinitiativen nachweisen lässt (vgl. Kap. VI.3).

III. Nationaler und regionaler Kontext

1. Naturschutzgebiete in Indonesien und Bali

Nach diesem Überblick über den Begriff der Nachhaltigkeit und seine Bedeutung für das indonesische Tourismusgeschäft, werde ich nun auf Naturschutzgebiete in Indonesien mit besonderem Augenmerk auf die rechtliche Regelung des Zugangs zu diesen Gebieten und Hintergründe der Naturschutzpolitik in Indonesien und Bali eingehen.

“[...] land is a strange object. Although it is often treated as a thing and sometimes as a commodity, it is not like a mat: you cannot roll it up and take it away. To turn it to productive use requires regimes of exclusion that distinguish legitimate from illegitimate uses and users, and the inscribing of boundaries through devices such as fences, title deeds, laws, zones, regulations, landmarks, and story-lines. Its very ‘resourceness’ is not an intrinsic or natural quality. It is an assemblage of materialities, relations, technologies and discourses that have to be pulled together and made to align.” (Li 2014a: 589)

Widerstände gegen Schutzgebiete, wie sie auch von einem Teil meiner Gesprächspartner*innen formuliert wurden, sind weltweit verbreitet und lassen sich häufig auf einen Nutzungsausschluss

Abb. 8: Viehhaltung im Zeltlager, das den Anwohner*innen nach den Überflutungen 2011/2012 monatelang als Unterkunft diente. Rechts aufgestapeltes Brennholz aus dem Schutzgebiet. Foto: Sophie Strauß, 2012.

(*enclosure*) der Bevölkerung zurückführen, wie er bei Naturschutzgebieten, welche im Rahmen kolonialer Machtstrukturen errichtet wurden, oftmals vorkommt (vgl. auch Kessler 2015, Volk 2019). Dies lässt sich neben der kolonialen Vergangenheit auch auf die Tatsache zurückführen, dass vieles, was Ökolog*innen als „Natur“ bezeichnen, in Wirklichkeit ein Produkt von Kultur ist: Eine (auf kolonialem Erbe basierende) kulturelle Konstruktion von Natur konkurriert mit lokalen Konstruktionen von Natur und obsiegt über diese (Escobar 1999: 5, Batterbury/Fernando 2011: 157). In diesem

konkreten Fall bestreiten Anwohner*innen die Hoheit der Naturschützer*innen (Parkverwaltung, NGOs) über das Waldgebiet, welches im Zuge kolonialer Strukturen errichtet wurde (vgl. Kap. VI.3).

Ein Naturpark, wie der in der vorliegenden Studie untersuchte, ist wie das Zitat von Li (2014a) unterstreicht, ein festgelegtes, umgrenztes Territorium, dessen Nutzung kontrolliert wird. Sein Charakter als „Ressource“ oder „Ware“ wird ihm erst durch eine touristische (oder anderweitige) kommerzielle Nutzung einerseits und die Ausweisung als Schutzgebiet andererseits zugewiesen, wie auch Münster und Münster für ein Schutzgebiet in Kerala konstatieren: “The neoliberalization of na-

ture is manifest most visibly in the burgeoning flow of tourists to the region [...] Tourism plays a pivotal role in promoting neoliberal conservation strategies” (2012a: 206).

Die Parkverwaltung als Arm der Nationalregierung kann als das „regime of exclusion“ verstanden werden, das einer ausgewählten privilegierten Kategorie (Tourist*innen) den Zugang gewährt und der Mehrheit der Bevölkerung die Nutzung verweigert. Insofern spielen auch die Grenzen des Gebietes eine wichtige Rolle: Die Parklinien markieren ein Grenzgebiet zwischen Agrarland, das von kleinbäuerlichen Familien genutzt wird, und dem Schutzgebiet – eine „resource frontier“ (Tsing 2005: 28). Nach Anna Tsing (2005: 28) ist eine solche Grenze “an edge of space and time, a zone of not yet – not yet mapped, not yet regulated. [...] Frontiers make wildness, entangling visions and vines and violence; their wildness is *both* material and imaginative.” Hier ist es der Grenzbereich, in dem das „wilde“ Land umstritten ist und Eindringlinge, seien es neoliberale Investor*innen oder die agrarische Bevölkerung, die den Park als zusätzliche Quelle von Brennholz oder Viehfutter („illegal“) nutzen, abzuwehren sind. Es ist die Grenze, die von der Parkverwaltung in imperialistischer Weise überwacht und verteidigt wird und die die Bevölkerung nur im Rahmen der Ausübung ihrer Zeremonien als Tempelgemeinde (*pengempon*) überschreiten darf. Es ist die geographische und symbolische Grenze der kapitalistischen touristischen Entwicklung, eine kapitalistische Front. “Like any other space, frontier space is a social product [...], it is projected and enacted.” (Kleinod 2014: 5)⁹⁷

Wo sich ein Naturschutzgebiet über seine Grenzen definieren lässt, Grenzen, an denen sog. „powers of exclusion“ (Hall et al. 2011) wirken, sprechen Kritiker*innen von „fortress conservation“ (Brockington 2002, Münster/Münster 2012b: 45, Volk 2019: 17) oder „fences and fines conservation“ (Wilshusen et al. 2002, zitiert in Volk 2019: 17), einer Form der Naturschutzpraktik, die Tiere und Pflanzen ein- und die Menschen ausschließt. So können diese Grenzen auch einen Raum ökologischer Gewalt darstellen (Münster/Münster 2012b: 45).

Um im vorliegenden Fall den umfassenden Rahmen der Kultur und Politik des Naturschutzes in diesem von Grenzen umgebenen Naturschutzgebiet zu verstehen, ist es notwendig, die Geschichte und politischen Absichten hinter dem Parkmanagement zu betrachten (vgl. Kap. III).⁹⁸

Münster und Poerting kritisieren, dass die naturwissenschaftliche Ökologie, besonders im Zusammenhang mit Naturschutzgebieten und der Bewahrung der Biodiversität, Menschen als Bedrohung von außen sehe. Eine zeitgemäße Politische Ökologie verstehe Ökologie demgegenüber eher als

⁹⁷ Peluso hat untersucht, wie die Kartierungspraxis von Wäldern (in Kalimantan, Indonesien, und darüber hinaus) als Instrument für Staaten dient, um Menschen von einem Waldgebiet und seinen Ressourcen auszuschließen oder sie zuzulassen. Karten vermehren die Macht, die Staaten über solche Räume ausüben, welche die Quelle von sozialen Unruhen und wertvollen Ressourcen darstellen. Karten verkörpern damit „autoritative Ressourcen“, die der Staat mobilisiert, um seine Macht zu festigen (Peluso 2005: 273-4, Begriff von Giddens 1984). Heute nutzt der indonesische Staat (auf unterschiedlichen Ebenen) Karten seiner Waldgebiete vornehmlich zu dem Zweck, Konzessionen zu erteilen und die Waldressourcen in den kapitalistischen Markt einzuspeisen (vgl. Klute 2010). NGOs unterstützen indonesische indigene Gruppen bei der Anfertigung alternativer Karten ihrer Waldgebiete (Peluso 2005).

⁹⁸ Auf genaue Daten zum Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan, seine Geschichte und Biodiversität gehe ich unter Kap. III.4 ein.

ein Gewebe aus Natur-Kultur-Räumen (Münster/Poerting 2016: 246). Hier fänden diverse lokale Landschaftskonzepte Raum. In seiner Auseinandersetzung mit nachhaltiger Entwicklung im Rahmen der Politischen Ökologie erläutert Escobar, dass Biodiversität zwar konkrete biophysische Referenten besitzt, aber dennoch eine rezente „diskursive Erfindung“ sei (1998: 53):

“This discourse fosters a complex network of actors, from international organizations and northern NGOs to scientists, prospectors, and local communities and social movements. This network is composed of sites with diverging biocultural perspectives and political stakes.” (Escobar 1998: 53)

Obwohl ich Naturschutz wie Escobar auch als Diskurs auffasse, sollen im Verlauf dieser Arbeit Naturschutzziele nicht generell in Frage gestellt werden, im Gegenteil. In der vorliegenden Arbeit werden mögliche Gründe für den Widerstand gegen das Naturschutzgebiet bzw. gegen seinen umfassenden, exklusiven Schutz einerseits und gegen eine touristische Nutzung des Gebietes andererseits aufgezeigt. Diese bestehen u.a. darin, dass die Implementierung der Schutzvorhaben sehr zentralistisch von oben erfolgte, die Bevölkerung bis heute kaum Informationen über den Park, seinen Nutzen und seine Flora und Fauna erhielt und folglich keinen ökonomischen oder anderen Nutzen des Schutzgebietes sieht (bis auf die wenigen schlecht bezahlten Parkangestellten). Diese Umstände sind also wesentlich für die Untersuchung der Debatte um „Nachhaltigen Tourismus“ im untersuchten Schutzgebiet. Es ist hier die entscheidende Frage, wer die politische Macht besitzt, um sein jeweiliges kulturelles Konstrukt von Natur gegenüber den anderen durchzusetzen. Laut Escobar (1998) hat die Politische Ökologie zum Ziel, über einen essentialistischen⁹⁹ Gebrauch von Natur, den oben genannten Naturalismus, hinauszugehen und die Kultur der Natur zu betrachten. Eine essentialistische Verschleierung bzw. Ausblendung der Machtbeziehungen lässt sich auch beim vorliegenden Fallbeispiel in Bezug auf den Naturerholungspark in Nordbali feststellen. Die jeweiligen Machthabenden, die nationale Forstbehörde oder auch der *adat*-Fürst präsentieren ihr Verständnis von Ökologie als naturgegeben und ordnen mögliche Ziele und Interessen der betreffenden Bevölkerungsgruppen diesem unter. Ihre eigene Sichtweise von Ökologie wird von ihnen nicht als konstruiert empfunden bzw. dargestellt, sondern als „essentiell“. Die Machtdimension wird dabei ausgeblendet – der Konflikt vermeintlich depolitisiert (Borchers 2009: 271), da die dominante Sichtweise als „natürlich“ präsentiert wird und nicht als Ergebnis von Machtstrukturen hervortritt.

1.1 Waldschutzgebiete in Indonesien und Bali

Indonesien beherbergt auf seinen über 17 000 Inseln 12-25% aller Arten der Welt (Primack 1995: 396). Neben dem Amazonas und dem Kongobecken gehört Indonesien zu den Gebieten der Erde, die noch über große zusammenhängende Regenwälder verfügen, nämlich insgesamt 94,5 Mio ha Wald, die Hälfte davon ist wertvoller Primärwald (Haug 2015: 371). Nach Brasilien ist es das Land,

⁹⁹ Essentialismus wird definiert als: “the practice of regarding something (as a presumed human trait) as having innate existence or universal validity rather than as being a social, ideological, or intellectual construct” (Webster’s dictionary 2019).

das am reichsten an Regenwaldfläche weltweit ist. Indonesien besitzt 50 Nationalparks mit einer Gesamtfläche von über 145.000 km².¹⁰⁰ Sie weisen eine große Vielfalt an Waldsystemen und endemischen Pflanzen- und Tierarten auf (Pye 2015: 366). Die Nationalparks Lorentz, Komodo und Ujong Kolon sowie die tropischen Regenwälder Sumatras stehen auf der UNESCO-Liste des Weltnaturerbes (Klute 2010: 221). Besonders die immer noch großflächigen Regenwaldgebiete in Sumatra, Kalimantan und Papua zählen zu den ‚Hotspots‘ der Biodiversität. Diese sind relativ ungestörte großflächige Areale, die eine hohe Artendichte aufweisen und daher besonders schützenswert sind. Eine Konzentration des Naturschutzes auf diese Gebiete ist besonders effektiv, da mit ihrer Sicherung ein Großteil der Flora und Fauna in ihrem Lebensraum erhalten wird (Primack 1995: 399). Indonesiens Biodiversität und der Umgang damit haben also auch weitreichende Folgen für die globale Biodiversität und das globale Klima. Jedoch hat Indonesien die höchste Entwaldungsrate der Welt (jährlich ca. 1,2 Mio ha zwischen 1990 und 2010) und hat bereits 20% seiner gesamten Waldfläche verloren (Haug 2015: 371; FAO 2010). Weiterhin ist Indonesien der größte Palmölproduzent und einer der größten Zellstoff- und Papierproduzenten weltweit und befindet sich auf Platz drei der Liste der Staaten mit den höchsten Emissionsraten von Treibhausgasen¹⁰¹. Indonesien spielt also bei der Bewältigung der globalen Umweltprobleme eine zentrale Rolle, und der Verlust der Waldflächen ist mit weitreichenden negativen Folgen verbunden (Haug 2015: 371; Klute 2010: 221;).

Seit der Unabhängigkeit sind mindestens drei Viertel aller Tieflandregenwälder kahlgeschlagen oder ökologisch geschädigt worden, zuerst in Sumatra, etwas verzögert in Kalimantan. Von den 2010 vorhandenen 130 Millionen Hektar Wald (*butan*), welche Wohnort und Lebensgrundlage von rund 45 Mio Menschen sind, war nach Angaben des nationalen Forstministeriums bereits zu dem Zeitpunkt nur noch ein Viertel intakt (Klute 2010: 222). Vier Hauptgründe sind nach Haug (2015: 374) für die Waldzerstörung in Indonesien verantwortlich: der kommerzielle Holzeinschlag, die Expansion der Palmölindustrie, die Kohleförderung und großflächige Waldbrände. Gründe für die Abholzung sind Investitionen internationaler Kapitalgeber*innen in Holz-, Palmöl und Papierindustrie und die Dominanz der Suharto-Familie und ihres Umkreises im Holzgeschäft. Nachhaltige Holzwirtschaft war unter der Suharto-Regierung aufgrund von Korruption und Nepotismus zum Scheitern verurteilt. Im nationalen Durchschnitt erfolgen 70% der Abholzung illegal, in Papua sind es 90% (Klute 2010: 223). Als Ermöglichungsgrund für den Raubbau werden die Verfassung und ihre Gesetze (hier ist besonders das Forstgesetz relevant), die diese Ressourcen als Staatseigentum behandeln, sowie das zentralis-

¹⁰⁰ Jedoch sind 37 km² davon von illegalem Holzeinschlag betroffen (Pye 2015: 366).

¹⁰¹ Diese Emissionen werden zu einem Großteil durch Waldbrände verursacht, die oft in direkter Nachbarschaft der wertvollen Biodiversitäts-Hotspots entstehen und im Jahre 1997 beispielsweise nahezu ein Drittel der weltweiten Emissionsraten ausmachten. Für die Brände machen Umweltschützer*innen v.a. die großflächigen, waldzerstörerischen Ölpalmpflanzungen verantwortlich. Diese existierten im Jahre 2011 bereits auf 7,8 Mio ha, für weitere 20 Mio ha Fläche sollen in näherer Zukunft Konzessionen vergeben werden. Die Böden der Torfmoorwälder Indonesiens verbrennen unter einem besonders hohen Kohlendioxidausstoß. Rund 11,7 Mio ha wurden 1997/98 durch Brände zerstört. Das Waldbrandrisiko steigt besonders durch den Qualitäts- und Feuchtigkeitsverlust der Wälder aufgrund ihrer industriellen Nutzung (Klute 2010: 223; Haug 2015: 375-6).

tische Management der Ressourcen Land, Wasser und Wald durch das nationale Forstministerium gesehen.¹⁰² Damit unterstehen 70% der Landesfläche dem nationalen Forstministerium (Haug 2015: 373). Aus der Maßgabe, dass Staatsrecht Gewohnheitsrecht bricht¹⁰³, resultieren viele Ressourcenkonflikte Indonesiens, speziell zwischen indigenen Waldbewohner*innen und dem Nationalstaat, welcher einer traditionsreichen Ressourcenextraktionsstrategie folgend für weite Waldgebiete Konzessionen vergibt (Pye 2015: 366). Diese extraktivistische Ressourcenausbeutung geht auf die niederländische Kolonialherrschaft zurück. Das Zwangssystem der niederländischen Kolonialmacht („Cultuurstelsel“) bildete den Beginn des kapitalistischen Naturverhältnisses innerhalb der landwirtschaftlichen Produktion¹⁰⁴, was sich heute auf den Naturschutz negativ auswirkt. Indonesische Naturschutzgebiete wurden zum Großteil unter der niederländischen Kolonialherrschaft gegründet und auch unter der unabhängigen indonesischen Regierung weitgehend zentralistisch weitergeführt. Dieses radikale Ressourcenausbeutungsmodell forderte jedoch auch kontinuierlichen Widerstand heraus und inspirierte in den 1990er Jahren emanzipatorische Bewegungen, die die *reformasi* und die Umweltgerechtigkeitsbewegung hervorbrachten (Pye 2015: 369). Die Ära der *reformasi* brachte zwar eine politische Liberalisierung hervor, die wirtschaftlichen Machtverhältnisse blieben jedoch weitgehend intakt, so dass weiterhin auf eine großflächige industrielle Ausbeutung von Ressourcen gesetzt wird (Pye 2015: 354).¹⁰⁵ Nachdem unter der Oligarchie indonesischer Konglomerate der New-Order-Regierung durch das Anwerben ausländischer Investor*innen die Ausbeutung natürlicher Ressourcen insgesamt zu einem Raubbau an der Natur geführt hatte, brachte die *reformasi* mit einem neuen Umweltgesetz¹⁰⁶ und der Dezentralisierung der Ressourcenkontrolle Ansätze für eine nachhaltigere Umweltpolitik mit sich (Pye 2015: 353).

Die Waldflächen Indonesiens werden eingeteilt in Produktionswald (*hutan produksi*) mit selektivem Einschlag, Konversionswald, der für die Umwandlung in Plantagen freigegeben ist, und Schutzwald (*hutan lindung*) (Klute 2010: 222, vgl. Tab. 1). Der Indonesische Biodiversitätsaktionsplan (Ministry for Population and Environment) forderte bereits 1992 eine zukünftige Ausweitung der Nationalparks auf 10% der Landesfläche. Weitere Ziele waren eine Straffung des Parkmanagements, eine stärkere Verankerung der Nationalparkidee bei der Bevölkerung, Sicherung einer stabilen Finanzierung der Parks, Einrichtung neuer zoologischer und botanischer Gärten, der Schutz von Küsten und Meeren sowie der Mangrovenschutz (Primack 1995: 399). Jedoch sind die Waldgebiete, auch die ge-

¹⁰² Bis auf wenige kleine Waldgebiete, die sich in Privatbesitz befinden, sind alle Waldgebiete Staatseigentum (Haug 2015: 373).

¹⁰³ Jedoch wertet eine Entscheidung des indonesischen Verfassungsgerichtes von 2013 Gewohnheitsrecht von indigenen Gruppen gegenüber dem Staatsrecht auf (Pye 2015: 366).

¹⁰⁴ Dies trifft besonders auf die ‚cash crops‘ Tabak, Zucker, Reis, Kaffee zu (Pye 2015: 348).

¹⁰⁵ Spektakuläre Korruptionsfälle offenbaren immer wieder die evidenten Verflechtungen zwischen Wirtschaft und Politik (Pye 2015: 358).

¹⁰⁶ Es nennt sich „Das Gesetz über Schutz und Nutzung der Umwelt“ (UU PPLH No. 32/2009, *Undang-Undang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup*). Dies Gesetz löste das bisherige Gesetz über „Umweltmanagement“ (UU PLH Nr. 23/1997, *Undang-Undang Pengelolaan Lingkungan Hidup*) ab.

schützten, selbst nach der Formulierung dieses Aktionsplans, durch illegale Abholzung und die Herausgabe von Konzessionen in einem Zustand akuter Bedrohung (Klute 2010: 224). Durch die Gesetze der Dezentralisierung nach 1999 haben sich einige Veränderungen ergeben, die jedoch nicht zu einem effektiveren und einfachen Management auf lokaler und regionaler Ebene führten, sondern im Gegenteil für den Bereich des Ressourcen- und Biodiversitätsschutzes negativ waren (Fox et al. 2005: 92): “In giving the widest possible authority to hundreds of regional governments, they have created a diversity of systems of management and mismanagement with no mechanism for supporting the one or discouraging the other” (Fox et al. 2005: 92).

Die Dezentralisierung des Ressourcenschutzes in Indonesien hat folgende Merkmale:

- 1) Eine stark variierende Vorbereitung der Regionen auf die Implementierung der Autonomie,
- 2) ein Widerwillen der Zentralregierung gegen Autonomie der Regionen,
- 3) Komplikationen bei der für die Dezentralisierung notwendigen Umstrukturierung des Managements,
- 4) ein Mangel an klaren Funktionszuweisungen innerhalb der regionalen Verwaltungen, zwischen lokalen Verwaltungen und zwischen diesen und der Zentralregierung und
- 5) ein Streben nach lokalen Einnahmen zuungunsten einer effizienten Regierung (Fox et al. 2005: 194f.).

Die Dezentralisierung hat dazu geführt, dass auch Provinzen und Distrikte versuchen, ein möglichst hohes Bruttoregionalprodukt aus ihren natürlichen Ressourcen zu extrahieren. Ähnlich wie im Holzgeschäft, in das nun auch diese ehemals lediglich ausführenden Regierungsebenen eingetreten sind und Konzessionen bspw. für Plantagen in Waldgebieten auf ihrem Territorium vergeben können (Klute 2010: 223), sind die balinesischen Distrikte bemüht, aus ihren natürlichen Ressourcen einen Gewinn zu erwirtschaften. Bulelengs ehemaliger Distriktsvorsteher I Putu Bagiada sah in dem Antrag der Tourismusinvestor*innen offenbar eine derartige geeignete Möglichkeit in Allianz mit dem nationalen Forstministerium.

Zusätzlich zu dem unter dem ehemaligen Präsidenten Susilo Bambang Yudhoyono (2004-2014) verabschiedeten Umweltgesetz *Undang-Undang Pengelolaan Lingkungan Hidup* (UU PPLH) No. 32/2009¹⁰⁷ wurden verschiedene Aufforstungsprogramme (z.B. „Eine-Million-Bäume-Programme“) lanciert, u.a. um die Treibhausgasemissionen zu reduzieren und die Waldbrände einzudämmen. Das nationale Forstministerium sieht vor, 21 Millionen Hektar in Schritten von jährlich einer halben Million Hektar aufzuforsten.¹⁰⁸ Leitgedanken des neuen Umweltgesetzes sind Umweltschutz und nachhal-

¹⁰⁷ Dies Gesetz löste, wie gesagt, das bisherige Gesetz über „Umweltmanagement“ (UU PLH Nr. 23/1997, *Undang-Undang Pengelolaan Lingkungan Hidup*) ab.

¹⁰⁸ Hintergrund ist die Absicht des Forstministeriums, mit den 21 Mio ha im internationalen Handel mit Emissionszertifikaten Einnahmen zu erwirtschaften und den Wald zur „Netto-Kohlenstoffsénke“ zu machen (Klute 2010: 225). Die aufgeforsteten Gebiete sind allerdings in ihrer minderen Biodiversität nicht als Ersatz für die durch Abholzung und Brände verlorenen Primärwälder anzusehen. Es sind hier eher Holzplantagen in Monokultur für die Holzindustrie vorgesehen, weshalb fraglich ist, ob tatsächlich Kohlenstoffsénken geschaffen werden. Bei gleichzeitiger wirtschaftspolitischer Stär-

tige Entwicklung. Eine wichtige Neuerung durch das Gesetz ist es, dass für alle Raum-, Landschafts- und Wirtschaftsplanungen Umweltgutachten (*Kajian Lingkungan Hidup Strategis*, KLHS) erstellt werden müssen.

„Wenn sich dieses Konzept in der Praxis bewährt, wäre das neue Umweltgesetz ein Meilenstein. Schützenswerte Ökoregionen würden theoretisch nicht mehr dem Wirtschaftswachstum geopfert, ökologische Dienstleistungen, die etwa ein intakter Wald liefert, sollen entsprechend honoriert werden. Ein Hintergedanke dabei ist, die globalen Modelle der Finanzierung von Walderhalt oder Kohlenstoffsinken auf nationaler Ebene legislativ zu begleiten und lokal in der Praxis zu verankern.“ (Klute 2010: 227)

Regionale Behörden und das Umweltministerium werden durch dieses Gesetz im Vergleich zu seinem Vorgänger gestärkt.¹⁰⁹ Denn bei großen Projekten, die eine Umweltgefährdung bedeuten können,

ist eine Umweltstudie (AMDAL, *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan*) vorgesehen. Dies war auch beim Projekt der Investorin von PT. PBM im Untersuchungsgebiet der Fall (vgl. Kap. V.1). Bei kleineren Vorhaben muss eine Risikoanalyse (ARLH, *Analisis Risiko Lingkungan Hidup*) vor einer Konzessionsvergabe durchgeführt werden (Klute 2010: 227).¹¹⁰

Abb. 9: Aufgrund von Überflutung 2011/2012 entstandenes Zeltlager der Anwohner*innen im Naturschutzgebiet. Eine Form von ‚encroachment‘ und Überschreitung der Parkgrenzen aufgrund einer akuten Notsituation. Foto: Sophie Strauß, Juli 2012.

Am 16.05.2013 trat die unter dem Druck der indonesischen Indigenenrechtsbewegung AMAN ausgefochtene Regelung in Kraft, die

festschreibt, dass Wälder von indigenen Gemeinschaften keine Staatswälder mehr sind. Jedoch erfolgte bislang keine nennenswerte Implementierung, da die Anerkennung als indigene Gemeinschaft Schwierigkeiten birgt. Somit bleibt offen, ob es tatsächlich zu einer weitreichenden Neuordnung der Besitzverhältnisse in Bezug auf Wälder kommen wird oder ob der Sieg der Indigenenrechtsbewegung lediglich symbolisch ist (Haug 2015: 373).

kung der Palmölindustrie und weiterer auf Wachstum angelegter ausbeutungsorientierter Ressourcennutzung werden sich die Umweltprobleme des Landes nicht beseitigen lassen (Klute 2010: 225-6, vgl. Afrizal 2013, Steinebach 2013).

¹⁰⁹ Der Übergang dieser ökologischen Konzepte in den gesellschaftlichen Diskurs ließ sich z.B. durch die vielen lokalen Aufforstungsinitiativen belegen, von denen meine Gesprächspartner*innen mir vor Ort berichteten (vgl. Kap. VI.3).

¹¹⁰ Die Finanzierung von Umweltschutzmaßnahmen und Ausgleichszahlungen wird in dem Gesetzestext allerdings nicht geklärt (Klute 2010: 228). Weiterer Kritikpunkt an den neuen Regelungen ist die mangelnde Abstimmung von Umweltgesetz und Aufforstungsprogrammen. Das Forstministerium selbst versäumte z.B. die Einholung der relevanten Umweltgutachten vor den detaillierten Raumplanungen (Klute 2010: 228).

1.2 Bedeutung des Gebietes TWA Buyan-Tamblingan für den indonesischen Naturschutz

Das untersuchte Naturschutzgebiet ist eines der wenigen großen zusammenhängenden Waldgebiete der Insel Bali, welche durch eine besonders hohe Bevölkerungsdichte und dichte Bebauung und Flächenversiegelung geprägt ist. Auch die landwirtschaftliche Fläche Balis ist stark anthropogen beeinflusst und gestaltet, so dass es kaum „naturbelassene“ Flächen gibt. Im nationalen Vergleich gibt es wesentlich größere und artenreichere Waldgebiete, die weitgehend ungestört sind. Für das indonesische Forstministerium hat das Naturschutzgebiet daher keine große Bedeutung, und die Behörde betrachtet es als effektiver, mehr Geld in den Schutz der artenreicheren, größeren ‚Hotspots‘ zu investieren.

Für den Grünanteil der Insel Bali ist der Wald jedoch von großer Bedeutung. Wenn es ein ernstzunehmendes Ziel der Provinz ist, tatsächlich eine Begrünung/Bewaldung von 30% der Inselfläche zu realisieren, wie laut dem Raumordnungsgesetz der Provinz PerDa *Rencana Tata Ruang Provinsi Bali No 16/2009* vorgesehen ist, ist der Wald ohnehin unersetzlich. Die Naturschutzbehörde der Provinz BKSDA sieht den Wald aufgrund der touristischen Entwicklung Balis als sehr geeignet für Öko- und Naturtourismus an, da seine Attraktivität bei der Masse der ohnehin auf Bali einreisenden Urlauber*innen mit relativ geringem Aufwand zu erhöhen wäre (und diese lediglich zum Park „umgelenkt“ werden müssten). Tourismusinvestment in diesem Bereich würde bezogen auf den nationalen Naturschutz einen geringen Schaden anrichten, dafür wäre aber die Erzielung hoher Einkünfte möglich, so

die Auffassung der Naturschutzbehörde der Provinz BKSDA.

In den meisten Schutzgebieten Indonesiens war Tourismus eigentlich von Beginn an als eine Komponente der Nationalparks vorgesehen (FAO 1982). Die an der Errichtung und dem Management der Parks in der Kolonialzeit, später in der jungen

zehnten ablehnend gegenüberstanden. Eine Konsequenz daraus war, dass die Parks aufgrund fehlender Ausstattung keine Besucher*innen der gehobenen Klasse (*wisatawan berkualitas*) anzogen und demnach auch keine Zugkraft für diesen Sektor ausübten (Cochrane 2009: 264).

Im Fall des von mir untersuchten Naturschutzgebiets Buyan-Tamblingan war der Ablauf wie folgt: Der exklusive Schutz des im Jahre 1927 errichteten Naturschutzgebietes sollte ab dem Jahre 1997 durch die Umwandlung der Uferzone in einen Naturerholungspark mit Nutzungszone gemäß dem Konzept „Schutz durch Nutzung“ umgestaltet werden. Diese Nutzung durch Besucher*innen hatte zum Ziel, durch das Naturschutzgebiet Einkünfte zu erzielen, die im Idealfall sowohl dem Schutzbereich als auch der ansässigen, in vielen Fällen marginalisierten Bevölkerung zugutekommen würden. Das Anpreisen von „nicht-verbrauchendem Naturerlebnis“ (wie Wandern, Beobachten von Vögeln, Schnorcheln und anderen nicht zerstörerischen Freizeitaktivitäten) kann ein beträchtliches Einkommen für ein Naturschutzgebiet erzielen. Studien belegen die hohe Bereitschaft von Urlaubern*innen, dafür hohe Summen zu zahlen (für Parkeintritt, Unterkunft, Anreise, Verpflegung und weitere Dienstleistungen), oft sogar noch über die geforderten Preise hinaus. Durch diese Formen nicht-verbrauchender Naturnutzung kann dementsprechend ein wirtschaftlicher Aufschwung erzielt werden, der den Parkanwohner*innen zugutekommen kann (Primack 1995: 269).¹¹¹

Trotz dieser positiven Perspektiven für eine naturverträgliche touristische Nutzung fand die Planung und das Management des Naturparks (wie generell im Falle indonesischer Naturschutzgebiete) noch unter der Regierung Suhartos in einer extrem zentralistischen, „ökozentrischen“ Art und Weise statt (Hitchcock et al. 2009: 40; vgl. Cochrane 2009: 264f).¹¹² Die Bevölkerung wurde fast vollständig ausgeschlossen und ihre ökonomischen Möglichkeiten (die z.B. durch Ökotourismus entstehen könnten) übersehen. Dies beruht auf der engen Beziehung, die weltweit zwischen Naturschutzgebieten (nach westlichem Konzept) und dem Kolonialismus besteht (Krauß 2001: 57). Daher erklärt sich die Einstellung mancher Investmentbefürworter*innen, dass sie sich vom Naturschutz bevormundet, ja kolonialisiert fühlen und dass „Tiere und Pflanzen auf Kosten der Menschen geschützt“ (Krauß 2001: 5) werden. Die Auswirkungen der wesensmäßig schon einseitigen Orientierung auf „ökozentrisch“ und „zentralistisch“ wird gesteigert durch die Art und Weise der Handhabung. Problematisch sind an dieser Planung die vielzitierte Ineffektivität der Regierung in der Implementierung von Schutzbestimmungen, die hohe Korruptionsrate und die geringe Akzeptanz des Gebietes bei der Bevölkerung (Hitchcock et al. 2009: 40). Eine Weiterentwicklung der Pläne zur touristischen Nutzung fand bis zu den Anträgen der in dieser Studie vorgestellten Investmentpläne ab dem Jahre 2008 nicht

¹¹¹ Gleichzeitig bergen diese Formen der Naturvermarktung natürlich auch Risiken: Lärm, Umweltverschmutzung, anthropogene Erosion und durch Menschen verursachte Brände (vgl. Kap. VI.3). Zudem kann die begleitend auftretende touristische Infrastruktur Umweltzerstörung und Erosion bedingen, v.a. wenn sie ungeplant und nicht im Rahmen eines Tourismusprojektes um sich greift. Dennoch kann der Gewinn für die Umwelt größer sein, weil dadurch noch zerstörerischeren Nutzungsformen wie Bergbau und Holzeinschlag vorgebeugt werden kann. Um all diese Negativfolgen zu umgehen, ist eine zuverlässige und konsequente Überwachung des Parkes nötig (Primack 1995: 274).

¹¹² Gemeint ist „ökologie-zentrisch“, nicht „ökonomie-zentrisch“.

statt. Der Hauptgrund war die fehlende Finanzierung, die laut beteiligten Regierungsinstanzen nur durch kapitalistische Investor*innen bereitgestellt werden kann. Auch wird in Indonesien eine Zusammenarbeit verschiedener, sich eigentlich überschneidender oder benachbarter Sektoren durch die bestehende bürokratische Praxis behindert oder unmöglich gemacht (Cochrane 2009: 265), wie ich es auch während meiner Forschung erleben konnte:

“Furthermore protected areas were under the jurisdiction of the Ministry of Forestry and were institutionally impervious to influence by the tourism authorities, since the hierarchical nature of the Indonesian bureaucracy militates against cross-sectoral cooperation” (Timothy 1998, zitiert in Cochrane 2009: 265).

Die widerstreitenden Ansprüche, die auf das Gebiet bestehen, spiegeln sich auch in einer Vielzahl an gesetzlichen Regulierungen, die den Zugriff auf verschiedenen Ebenen regeln und Landrechte sowie das Management des Gebietes zum Gegenstand haben. Dies sind neben den *adat*-Bestimmungen (vgl. Kap. VI.2) auf der offiziellen rechtlichen Ebene insbesondere das Basic Agrarian Law (BAL), Gesetz Nr. 5 von 1960 (indon. *Undang-Undang Pokok Agraria* oder UUPA), welches während des New-Order-Regimes unter Präsident Suharto zusammen mit dem Basic Forestry Act von 1967 erlassen wurde. Dieser deklariert 70% der Landesfläche als Staatswald, die damit vom UUPA/BAL ausgenommen ist (Hauser-Schäublin/Steinebach 2014: 7). Das UUPA/BAL legt die Rolle des Staates in der Kontrolle über Landbesitz und Landnutzung fest und regelt private Landrechte und –nutzung. Zudem sichert es die Anerkennung von *adat*-Rechten an Land zu, sofern diese nicht im Widerspruch zu Staatsinteressen oder anderen Regulierungen des BAL stehen. Die Gültigkeit dieser *adat*-Ansprüche auf Land muss zuerst staatlich anerkannt werden, wofür bislang keine Kriterien festgelegt wurden. Eine Ablehnung der Ansprüche verwandelt das betreffende Land automatisch in Staatsland (Hauser-Schäublin/Steinebach 2014: 7, vgl. Lucas/Warren 2013: 7, Bachriadi/Wiradi 2013: 48). Der Basic Forestry Act Nr. 5 von 1967 verlieh dem Staat und den Forstbehörden unter der Regierung Suhartos das Recht, den Staatswald nach Nutzungszwecken (Schutz, Produktion) zu unterteilen und über die Umwandlung von Wald in Agrarland oder Wirtschaftswald bzw. Plantagen zu bestimmen (vgl. Tab. 1). Im Jahre 1999 wurde eine Revision verfasst (Nationales Gesetz der Republik Indonesien Nr. 41/1999 über Forstwirtschaft/*Undang-Undang Republik Indonesia Nr. 41/1999 Tentang Kehutanan*).

Tab. 1: Verteilung der Waldfunktionen in Bali

	Fläche in ha	Prozent
Streng geschützter Wald (<i>Hutan Lindung</i>)	95.766,06	73,28%
Schutzwald (<i>Hutan Konservasi</i>)	26.293,59	20,12%
Naturschutzgebiet (<i>Cagar Alam</i>)	1762,80	1,35%
Nationalpark (<i>Taman Nasional</i>)		
Land	15.587,89	11,93%
Meer	3.415,00	2,61%
Waldpark (<i>Taman Hutan Raya</i>)	1.373,50	1,05%
Naturerholungspark	4.154,40	3,18%
Wirtschaftswald (<i>Hutan Produksi</i>)	8.626,36	6,60%
Quelle: Departemen Kehutanan (Pusat Pembinaan dan Penyuluhan Kehutanan) dan Pusat Pemerintah Daerah Bali (Dinas Kehutanan) (2004: 8).		

Über diese staatlichen Regelungen hinaus gewinnen in Bezug auf Waldgebiete in Indonesien, welche in Bali fast ausnahmslos als Staatsbesitz deklariert wurden, die neoliberalen Regeln von Angebot und Nachfrage an Bedeutung. Da der Bereich des Natur- und Ökotourismus (*ekowisata*) von staatlicher Seite Förderung erfährt, besteht ein erhöhtes Angebot an natürlichen Waldgebieten, die sich für eine Vermarktung in dieser Sparte des Tourismusgeschäftes eignen (vgl. Kap.V.3.2).

Es ist zudem von vielen Faktoren abhängig, ob die natürlichen Ressourcen in indonesischen Naturschutzgebieten geschützt werden oder nicht. Die Finanzierung der Parks ist problematisch und konkurriert stark mit anderen Nutzungsformen (vgl. Li 2008). In Rezessionszeiten kehren viele indonesische Arbeiter*innen zurück in die Landwirtschaft ('cash cropping'). Dies geschah so auch im Untersuchungsgebiet in der Zeit nach dem Einbruch des Tourismus infolge des Bombenattentates von Kuta im Oktober 2002. Besonders junge Familien siedelten sich am Waldrand an und erhofften sich hier ein Einkommen aus einer Kombination von Landwirtschaft, Fischfang und Tourismus. Tourismus wird als ein Teil des Spektrums von verschiedenen Einkommensmöglichkeiten verstanden, die miteinander kombiniert werden. Auch konventioneller Tourismus kann in Zeiten der Krise den Druck auf die Ressourcen z.B. eines Naturschutzgebiets verringern, indem er Rodungen für andere Nutzungsformen entbehrlich macht (Cochrane 2009: 263). Um das Schutzgebiet und seine Finanzierung langfristig zu sichern, sieht die Naturschutzbehörde der Provinz (BKSDA) eine Kooperation mit externen, kapitalistisch orientierten Investor*innen als unerlässlich an. Die Intentionen und Prioritäten der diversen beteiligten Gruppen und Akteur*innen sind jedoch sehr unübersichtlich, und es ist fraglich, ob die Vereinigung der Interessen des Naturschutzes (altruistischer Schutz des Gebietes) und der Investor*innen (kapitalistische Gewinnabschöpfung) möglich ist.

Im Rahmen einer aktuellen Politischen Ökologie sind nicht nur Themen des Managements oder der Ökonomie relevant, auf die die Debatten um Biodiversität oftmals reduziert werden, also u.a. um territoriale Kontrolle, alternative/nachhaltige Entwicklung, lokales Wissen oder Biodiversitäts- bzw. Naturschutz selbst, sondern lokale Gemeinschaften und ihre sozialen Bewegungen können eine besondere Form des Biodiversitätsschutzes in Verbindung mit kultureller und territorialer Verteidigung darstellen und als Versuch verstanden werden, sich kulturelle und politische Autonomie zu verschaffen (Escobar 1998: 54). Lokale Gemeinschaften und ihre sozialen Bewegungen stellen so alternative Welten innerhalb der Biodiversitätsdebatte dar. Der hier gewählte Fokus zeigt die diversen Konstruktionen von Natur und Kultur im Disput um Umweltzerstörung und Biodiversitätsschutz auf (Escobar 1998: 54). Wichtige Fragen in Bezug auf Naturschutz im Fallbeispiel sind also folgende: Welche Konzepte bestehen bezüglich der zu schützenden Natur bzw. Landschaft, und wer hat die Kontrolle über die Ressourcen? Welche Schutzziele werden von wem formuliert, und in welcher Art und Weise werden sie implementiert?

2. Ressourcenkontrolle in Bali und Indonesien aus historischer Perspektive

Da das Spannungsfeld staatlicher, regionaler, lokaler und privater Ressourcenansprüche Gegenstand dieser Arbeit ist, muss die Analyse die Wandlungsprozesse des Ressourcenmanagements und der dynamischen Beziehung von Umwelt und Gesellschaft einbeziehen. Ich folge Münster/Münster (2012a: 207) in ihrem Leitsatz, dass die Untersuchung der Kommodifizierung¹¹³ von Natur besonders gewinnbringend durch die gemeinsame Betrachtung von Tourismus, Naturschutz und Landwirtschaft erfolgen kann. Beim vorliegenden Fallbeispiel handelt es sich um ein Management der „global commons“¹¹⁴, denn der Schutz der Biodiversität in einem Naturschutzgebiet ist nicht mehr nur eine regionale bzw. nationale Angelegenheit (Maass 2008: 17).

In dem Fallbeispiel sollen Nutzungstitel am geschützten Wald und Wasser, welche zum Wohl der globalen und nationalen Allgemeinheit verwaltet werden, durch einen auf hierarchischen Machtbeziehungen basierenden selektiven Zugang an private kapitalistische Unternehmen veräußert werden, so dass diese von Nutzung ausgeschlossenen Ressourcen mithilfe des Ökotourismus genutzt, im ungünstigsten Fall übernutzt werden. Die beteiligten Planungsinstanzen erhoffen sich bei einem Vielfachen der jetzigen Besucher*innen ein Einkommen, das zur Finanzierung des Schutzgebietes beiträgt. Die Dezentralisierung bewirkte in der Konkurrenz um die Ressourcenkontrolle einerseits eine Allianz aus privaten Investor*innen, den National- und Bezirksregierungen und andererseits eine Fusion der Argumente von Gouverneur, regionalen und internationalen Umwelt-NGOs und Anhänger*innen der lokalen *adat*-Vertreter*innen.¹¹⁵ Durch die Bedingungen der Dezentralisierung war es dem nationalen Forstministerium möglich, in Übereinstimmung mit dem Distriktsvorsteher Bulelengs, I Putu Bagiada, Investor*innen eine Genehmigung für die touristische Entwicklung des Gebietes zu erteilen, gegen den Widerstand der Provinzregierung, einer Vielzahl an NGOs, weiter Teile der Bevölkerung sowie der lokalen *adat*-Elite. Das Fallbeispiel zeigt die Begrenztheit sowohl der Privatisierung als auch der zentralen Regelung durch die Regierung.

Da ahistorische Betrachtungen von „traditionellen“ indigenen Managementsystemen die Gefahr der Idealisierung bergen (vgl. Mehta et al. 1999: 20), ist die Kenntnis ihrer historischen Grundlagen erforderlich. Der Zugang zu Ressourcen ist oft an Status und Macht gekoppelt; bei zunehmender Verknappung von Ressourcen verstärkt sich die Ungleichheit im Zugang zu ihnen (Casimir 2003: 350)¹¹⁶. Dies führt zu sozialen Spannungen und Konflikten, deren Auswirkungen auf Ökosysteme

¹¹³ “[...] commodification of nature [...] does not only mean rendering nature commensurable, tradable, legible, and governable: just as the fetish is part of the commodity, fetishisation is part of the commodification process” (Kleinod 2014: 5).

¹¹⁴ Die „Theory of the common-property resources“ (sog. CPR, dt. Allmende) ist eine Wirtschaftstheorie, die sich mit den Problemen befasst, die durch Nutzung und Übernutzung von Ressourcen entstehen, die der Allgemeinheit zur Verfügung stehen (Acheson 1989: 352-3; Hardin 1968, Kessler 2015: 45–50; Ostrom 1990; Strauß 2008, 2011).

¹¹⁵ Auf die Folgen der Dezentralisierung für das Management natürlicher Ressourcen wie im Fallbeispiel gehe ich im Kap.V.2 ein. Da werde ich auch die oben beschriebenen Allianzen analysieren.

¹¹⁶ Auch wenn es sich um nicht-verbrauchende Nutzungsformen des Tourismus handeln soll, sind Naturschutzgebiete (als potentielle Tourismusattraktionen) in Bali an sich schon ein knappes Gut.

sich in wirtschaftlichen und sozialen Notständen äußern können, z.B. in Hungersnöten, Fluchtbewegungen und Verelendung ganzer Bevölkerungsgruppen.

Im vorliegenden Fall handelt es sich nicht lediglich um Machtdivergenzen innerhalb einer indonesischen Provinz bzw. zwischen lokalen Bevölkerungsgruppen und der Provinz- und Nationalregierung; vielmehr treten durch die Einbindung Indonesiens in globale Wirtschaftsstrukturen ebenso unterschiedliche Machtverhältnisse auf internationaler Ebene zutage (das sog. Nord-Süd-Gefälle). In der Fallstudie verschiebt sich die Ressourcenkontrollmacht auf praktisch-alltäglicher Ebene zuun- gunsten der Bevölkerung (Nutzungsausschluss) und zugunsten externer Tourismusinvestor*innen und ausländischer Reisender (Naturerlebnis).

2.1 Zugang zu Wasser und Land in Bali

Ich werde im Folgenden die hierarchischen Machtbeziehungen aus historischer Perspektive in Bezug auf die Untersuchungsregion beleuchten.¹¹⁷

Die Seen Balis sind alle vier Wasserreservoirs für die Bewässerung und den Wasserbedarf der Haushalte. Die Ressource Wasser ist in Bali insbesondere zur Bewässerung der Nassreisfelder (*sawah*) bedeutsam (vgl. Strauß 2008, 2011). Bewässerungswasser war auf Bali niemals eine „open-access“-Ressource (Acheson 1989) und befand sich auch nicht im Gemeinschaftsbesitz der Bäuer*innen, sondern wurden im vorkolonialen balinesischen Staat von Fürsten kontrolliert. Die Eigentumsrechte der Ressourcen Wasser und Land in Bali lagen eindeutig beim Fürsten, während den Bäuer*innen lediglich das Nutzungsrecht gewährt wurde (Hauser-Schäublin 2003a: 155, 2005: 762). Regelmäßige Tributabgaben (Reis und andere Agrarprodukte) aus tributpflichtigen Dörfern trugen zur Versorgung des Fürstenhofes bei. Der Fürst hatte also ein vitales Interesse an der Landwirtschaft und an der Bewässerung der Felder (Hauser-Schäublin 2005: 756). „The higher the yields of the fields, the higher their income“ (Hauser-Schäublin 2005: 748).

„[...] the temple authorities, supported by kings, had managed to establish a monopoly over the water of the crater lake that feeds the rivers and, therefore, the irrigation systems.“ (Hauser-Schäublin 2005: 761)

Ein hierarchisches System von Wassertempeln, in dem diejenigen an den vier Seen zentral sind, sorgte für die optimale Nutzung und Verteilung des Wassers an die *subak*-Gemeinschaften. Das Wasser wurde hierarchisch durch Priester fürstlicher Abstammung zugewiesen, welche den Zeitplan von Ritualen festlegten (Hauser-Schäublin 2005: 749). Hauser-Schäublin (2003a: 166-168) zeigte die enge Beziehung zwischen Fürstenhäusern und jenen in Wassertempeln für die Wasserverteilung zuständigen Priestern auf und belegte damit die hierarchische Kontrolle des Bewässerungswassers durch den Fürsten. Dieser lange verkannte Fakt widerlegt die „koloniale“ Mythe des egalitären Ressourcenzugangs im Bali historischer Zeit. Jede *subak*-Gemeinschaft betet mehrmals im Jahr im Wassertempel

¹¹⁷ Für die Kontrolle von Wasserressourcen aus historischer Perspektive mit Fokus auf Südbali verweise ich auf Strauß (2008). Hier erfolgt nur eine Zusammenfassung der dort gemachten Angaben.

am See, dem Pura Ulun Danu, zum Beispiel zum Erbitten von heiligem Wasser vor der Ernte (*mendak toya*), zur Reinigung (*pangusaba*) und als Dankeszeremonie (*maturan saring tahun/suwinih*), bei der eine ehemalige Wassersteuer (*suwinih*) in eine Tempelkasse eingezahlt wird (vgl. Hauser-Schäublin 2005).

Das tatsächliche alltägliche Wasserressourcenmanagement wurde von den *subak*-Gemeinschaften innerhalb eines komplizierten Kalenders durchgeführt, der eine gleiche und gerechte Verteilung des Wassers anstrebte¹¹⁸ (Hauser-Schäublin 2005: 749). Das Kontrollmonopol, das der balinesische Fürst über das Wasser und Land besaß, war staatlicher Natur, und hatte seinen Ursprung in seiner politischen und letztlich spirituellen Autorität, da er als Inhaber göttlicher magischer Kraft (*sakti*) dem Volk und seinen Feldern Wohlstand und Fruchtbarkeit in Form von heiligem Wasser (*tirtha*), ausgehend von der Göttin des Sees, Dewi Danu, spendete (vgl. Hauser-Schäublin 2005: 755, 761).¹¹⁹

“In both agriculture and ritual, people were in a continuous quest to acquire, ensure, and promote fertility, a capacity considered to be inherent in a successful king. This capacity was available to those who closely interacted with him. The king, therefore, acted as a prime promoter of fertility for the benefit of his people, their fields and their livestock.” (Hauser-Schäublin 2005: 748)

Bundschu charakterisiert den Beginn der historischen Entwicklung der Landkontrolle als vom alt-balinesischen verwandtschaftlich über Patriclans organisierten Bäuer*innentum mit kommunalem Landbesitz zu einer „herrschaftlich-organisierten Agrargesellschaft“ (1985: 28), in der lokale Fürsten den Zugang zu Ressourcen kontrollierten. Darauf folgte die Kolonialverwaltung und danach die unabhängige Republik mit zuerst zentralistischer Kontrolle bis 1998 und im Rahmen der Dezentralisierung starken politischen und sozialen Wandlungsprozessen. Bundschu betont, dass die regional verschiedenen vorkolonialen Besitzverhältnisse auch heute noch (regional variierend) ihre Wirkung entfalten (1985: 34).¹²⁰ Ich werde den Zugang zu Landressourcen im Folgenden kurz wiedergeben, wie Bundschu, die die umfassendste und kenntnisreichste historische Darstellung der Landbesitzverhältnisse in Bali im deutschen Sprachraum geliefert hat, ihn beschreibt (Bundschu 1985, 1987, 1994).

¹¹⁸ Eine Verweigerung der Zugangsrechte wurde nur im Konfliktfall zwischen den Einflussbereichen verschiedener Fürsten eingesetzt (vgl. Hauser-Schäublin 2005: 755). Der heutige Nutzungsausschluss bestimmter Nutzer*innengruppen durch Privatisierung von Wasser und die Priorisierung anderer Nutzungssektoren, v.a. des Tourismus, stellt einen neuartigen, in Kauf genommenen Nachteil für die Bevölkerung zugunsten des Staates und weiterer privilegierter Gruppen (privater Wasserfirmen, kapitalistischer Wasserunternehmen) dar (vgl. Strauß 2008).

¹¹⁹ Spencer beschreibt die Macht der Fürsten dieser südostasiatischen König- und Fürstentümer: “In those regions strongly influenced by Hindu and Buddhist theories of kingship, premodern states were focused on ritual centres (rather than ritual boundaries, as in modern nation-states), and built on pyramidal ties of lordship and fealty, in which peasants recognized the ritual centrality of their local lord [...]. The king [...] had power, but power of a quite different sort from that invoked in Modern Western theory. Benedict Anderson, in a classic account of Javanese ideas of power, has argued that the ruler’s task was to demonstrate the concentration of ‘power’ at the centre – paradoxically often through inactivity – rather than to transform the world through its exercise (Anderson [1972] 1990). [...] Power in this kingly idiom, is not something inherent in society, and thus inherent in the individual; rather it is something which can only be dealt with by representing it as coming from outside the world of normal persons and normal sociability” (Spencer 1996: 310-311).

¹²⁰ Es handelt sich nicht um eine einfache lineare Entwicklung der Grundbesitzsysteme. Vielmehr bestehen „Urtypen“ neben „modernen“ Typen weiter (Bundschu 1994: 93).

2.2 Das kommunale Grundbesitzsystem

Als Ausgangspunkt nimmt Bundschu das „kommunale Verfügungsrecht“ (*bak ulayat*), das den balinesischen *desa adat*, den Vorläufern der *desa pakraman*, oblag (C.V. Vollenhoven 1931: 9; zitiert in Bundschu 1994: 93). Einzelne Mitglieder oder das *desa adat* als Ganzes hat das unveräußerbare Recht, innerhalb des Verfügungskreises den noch nicht urbar gemachten Boden frei in Gebrauch zu nehmen (Korn 1932: 541). Es bestand in Bali eine enge religiöse Verbindung zwischen Boden und Verfügungsrecht (*bak ulayat*) (Bundschu 1994: 93). Die Mitglieder eines *desa adat* durften im Verfügungsgebiet also uneingeschränkt jagen und sammeln, sahen das Land und seinen Ertrag aber in erster Linie als Eigentum der Gottheiten an, welche es ihnen zur Nutzung überließen (Bundschu 1985: 29; Hobart et al. 1996: 49-56). Der Verfügungskreis eines *desa adat* war nicht veräußerbar, da die Verehrung der Gottheiten nicht auf andere *desa* (oder weitere Einheiten) übertragbar war (Bundschu 1985: 29; vgl. Hobart et al. 1996: 49-56).¹²¹ Eine ähnliche enge religiöse Beziehung besteht auch bei der Tempelgemeinde (*pengempon*) und ihrem Verhältnis zu dem Waldgebiet, in dem sich ihre Tempel befinden. So erklärt sich ihr Widerwille dagegen, dass Nutzungstitel dafür an auswärtige Investor*innen vergeben werden sollen.

Im Rahmen des Verfügungskreises bildeten sich im Laufe der Zeit individuellere Rechte heraus. Als erstes erhielten die Mitglieder das Recht zur Urbarmachung ungerodeten Gebietes als Belohnung für das Reinhalten des *desa*-Gebietes und für die Sorge um die Tempel. Das urbar gemachte Land musste allerdings innerhalb eines bestimmten Zeitrahmens bepflanzt werden, sonst fiel es wieder an die Dorfgemeinschaft zurück, da „alle unbepflanzten Grundstücke den Gottheiten und in diesem Falle der *desa*-Gemeinschaft als Vertreter der Gottheiten“ gehörte (Bundschu 1985: 29; vgl. Lieftrink 1927: 336). Da in vorkolonialer Zeit keine Landknappheit in Bali herrschte (1874 gab es nur eine Bevölkerungszahl von 1 Million) und Landstücke für die Subsistenz vorhanden waren, sofern sie urbar gemacht wurden, ist die Konkurrenz um Land ein rezent Phänomen (vgl. MacRae 2003: 144). Nutzungsrechte hingen von den Beiträgen zu rituellen Verpflichtungen ab (Warren 1993: 141-42).

Aus dem Urbarmachungsrecht entstand das Nutzungsrecht oder Genußrecht (*bak menikemati*), ein zeitlich begrenzter Zugang zu der Ressource Land für Grundstücke, die – z.B. wegen Fruchtwechsel – nur eine gewisse Zeit bebaut wurden, bis das Land wieder an die *desa*-Gemeinschaft zurückfiel, damit bei einer Neuverteilung auch Zugezogene und Jungverheiratete bedacht werden konnten (Bundschu 1985: 30, 1994: 92, nach Gunning 1926: 345). Aus dem Nutzungsrecht konnte das Besitzrecht entstehen, welches ein persönliches Recht von Personen auf bestimmte Grundstücke (durch Investition von Zeit und Arbeit, besonders bei *sawah*) bezeichnete (kommunaler Grundbesitz ohne Wiederverteilung). Individuelle Eigentumsrechte (*bak milik*) prägten sich aus ohne Verpflichtung gegenüber der *desa*-Gemeinschaft (Lieftrink 1927: 364, in Bundschu 1985: 30).

¹²¹ Nach Lieftrink (1927: 325ff), dessen Erkenntnisse sich speziell auf Nordbali beziehen, haben besonders dort die *desa adat* (frühere Bezeichnung für *desa pakraman*) dennoch einen Teil ihres Gebietes veräußert (in Bundschu 1985: 29f).

2.3 Die herrschaftlich organisierte Agrargesellschaft unter den präkolonialen Fürstentümern

Nachdem der Nachkomme des ostjavanischen Königreiches Majapahits¹²² um 1515 in Gelgel (*Kabupaten* Klungkung) seinen Königshof errichtet hatte, war er praktisch „der alleinige Eigentümer allen Landes in Bali“ (Bundschu 1985: 30). In der Folge wurden einzelne Gebiete an Mitglieder des Königshauses als Apanagen ausgegeben, die zu den späteren neun Territorien unter unabhängigen Fürsten wurden, welche weitgehend den Gebieten der heutigen *kabupaten* entsprachen (Bundschu 1985: 31). In Buleleng, wo die Fürsten keinen oder nur einen geringen Einfluss hatten, wurde demnach das vorher bestehende kommunale Grundbesitzsystem durch die damaligen *desa adat* nicht wesentlich verändert, während die bestehenden Systeme im Süden Balis fundamental umgewandelt wurden (Bundschu 1985: 31, Korn 1932: 179).¹²³ Neben lehnspflichtigen Grundstücken (balin. *pauman*) wurden v.a. auch Ländereien des Fürsten an untergeordnete Bäuer*innen gegen Ernteerträge als Tribut verpachtet (Bundschu 1985: 33). Diese Erträge wurden vom Fürsten für Tempelzeremonien und für Verbrennungszeremonien verwendet. Die Begründung der jahrhundertelangen Akzeptanz des hierarchischen Systems durch die bäuerliche balinesische Bevölkerung liegt in der Religion, welche den Fürsten eine gottgleiche Stellung als Nachkommen vergöttlichter Ahnen und Begründer der jeweiligen Fürstendynastie beimisst (Bundschu 1985: 35). „Land was understood to be ultimately the property of the gods, with kings and local authorities exercising earthly rights in mediating between those of gods and ordinary mortals“ (MacRae 2003: 146). Wie auf Java wurden auch auf Bali die Fürsten als Verkörperung Wisnus¹²⁴, des Welterhalters, Dämonenvernichters und Wächters des Kosmos angesehen (Villiers 1965: 84, in Bundschu 1985: 35f, vgl. Ramstedt 1998: 402, vgl. Kap. II.1.3). „Je näher man dem Fürsten durch Verwandtschaft oder durch Dienste steht, desto mehr nimmt man Anteil an seinem Ansehen, seiner Lebensweise und seiner Macht“ (Bakker 1972: 24f, zitiert in Bundschu 1985: 36). Dieser Art ist immer noch die spirituelle Macht des lokalen Fürsten im *puri* von Jukmo innerhalb des Territoriums eines modernen Nationalstaates. Seine Macht beruht auf der Akzeptanz der spirituellen Autorität durch die Bevölkerung, welche immer wieder aufs Neue durch Rituale und große Tempelzeremonien demonstriert und reproduziert wird.¹²⁵ Sie beruht aber auch auf der Allokation von tatsächlichen materiellen Ressourcen (Kingsolver 1996: 446). Hauser-Schäublin (2003a, 2005) hat gezeigt, dass der König in vorkolonialer Zeit eine unentbehrliche rituelle Rolle in der Landwirtschaft spielte. Er kontrollierte materielle Ressourcen in Form von Eintreibung von Tributen und Dienstleistungen für die Wassernutzungsrechte und beeinflusste zudem auch das hierarchische Tempelsystem

¹²² Zum Mythos von Majapahit siehe Reuter (2000: 91-93).

¹²³ In dem entstehenden fürstenzentrierten System im Süden Balis wurde die Fürstendienstpflicht für *desa*-dienstpflichtige Grundstücke (*pecatu*) eingeführt. Dies in der Literatur oft als „Feudalwesen“ bezeichnete System bildete mit der Einsetzung fürstlicher Beamter (*perbekel*) zur Kontrolle der *pecatu* die Grundlage für das spätere koloniale Verwaltungssystem (Bundschu 1985: 33).

¹²⁴ Bhatara Wisnu ist eine der drei Gottheiten der *trimurthi*, der Einheit der drei in Bali zentralen Gottheiten Brahma, Siva und Wisnu. Seine Gattin ist Dewi Sri (auch Seri), die Reisgöttin (Ramstedt 1998: 386).

¹²⁵ Bourdieu (1991) hat gezeigt, dass Macht nicht nur strukturell bedingt ist, sondern auch stets durch Sprache und alltägliche Praxis bestätigt und hergestellt wird (Kingsolver 1996: 447).

durch verwandtschaftliche Beziehungen zu den Hohepriestern (*pedanda*) (Hauser-Schäublin 2005: 749).¹²⁶ Die Bäuer*innen erhielten Bewässerungs- und geweihtes Wasser (*tirtha*) nur gegen Tributabgaben (Hauser-Schäublin 2005: 755).¹²⁷

“[This] ideological model displaces the real relation between power-wielding surplus-takers and dominated producers onto the imagined relation between superior deity and inferior ‘subject’ ” (Wolf 1982: 83).

2.4 Die Auswirkungen der niederländischen Kolonialherrschaft

Nachdem Nordbali 1854 der niederländischen Kolonialherrschaft unterstellt worden war, wurde eine gründliche Umgestaltung im *subak*- und Gemeindewesen vorgenommen.¹²⁸ Reformen betrafen v.a. den Bereich der Bodenrechte. Zum Staatseigentum zählen seither auch alle größeren Waldungen. Gemeindewald, welcher sich in dem Besitz von *desa adat* befindet, ist nur in ganz geringem Umfang vorhanden, Waldungen in Individualeigentum überhaupt nicht (Bundschu 1985: 48):

„Auf Beschluss der agrarischen niederländischen Kommission wurde alles Land, auf dem keine Eigentumsrechte ruhten, Eigentum des niederländisch-indischen Staates, wobei jedoch nicht an die ‚*Verfügungskreise*‘ der *Desa Adat* gedacht wurde. Die agrarische Vorschrift für Bali und Lombok (Staatsblatt 1923, Nr. 509) bestimmte, daß die Desagemeinschaften nur über eine kleine, rund um das jeweilige Wohngebiet gelegene Fläche verfügen durfte. Auf weiter entfernt gelegenen Arealen sollte jedoch kein Gemeinschaftsrecht ruhen.“ (Bundschu 1985: 36f. Hervorhebung i. Orig.)¹²⁹

Die Grundstücke innerhalb eines „Verfügungskreises“ konnten sowohl zu einem Dorf als auch zu einer Gebietsgemeinschaft zählen.

„[In Bali] scheint der doppelte Verfügungskreis jedoch meist auf die Weise zustande gekommen zu sein, daß von einem ‚Mutterdorf‘ oder ‚Ursprungsdorf‘ neue Dörfer gegründet wurden, die Oberhoheit des ‚Mutterdorfes‘ aber weiter bestehen blieb. [...] Manchmal sind die einzelnen Rechtsgemeinschaften zu Abgaben an das ‚Mutterdorf‘ verpflichtet, wie das heute noch in Ost-Bali üblich ist“ (Bundschu 1994: 93-4).

Um eine derartige doppelte Verfügungsgemeinschaft handelt es sich auch bei der jetzt noch als *banna* weiter bestehenden Dörfergemeinschaft. Das heutige Gebiet des Naturerholungsparks Buyan-Tamblingan gehörte auch nach dem Wegzug der frühen Siedler*innen hügelabwärts in das Gebiet des heutigen Jukmo zum Verfügungskreis des *adat*-Fürsten. Aufgrund seines Charakters als großflächiges Waldgebiet wurde es jedoch als Nationalstaatsgebiet deklariert und trotz der fundamentalen Bedeutung für die lokale Ritualgemeinschaft als Naturschutzgebiet mit Nutzungsausschluss ausgewiesen.

¹²⁶ Damit widerlegte sie den idealisierenden Stereotyp der demokratischen präkolonialen Bewässerungsorganisation in Bali, das in Studien wie z.B. von Geertz (1980) und Lansing (1991, 2005) genährt wurde.

¹²⁷ Vor der Intensivierung des Reisanbaus und der Industrialisierung, Urbanisierung und insbesondere der touristischen Erschließung Balis war für den Nassreisanbau allerdings in der Regel stets ein ausreichendes Wasserangebot – für mindestens eine Reisernste pro Jahr – vorhanden. Die Zuteilung von Nutzungsrechten wird als gerecht auf Ober- und Unterlieger verteilt betrachtet, ohne wesentliche regionale Unterschiede (Sumarta 1992: 19-24).

¹²⁸ Die Perbekelschaften, die zur Verwaltung der dienstpflichtigen Bäuer*innen bestanden, wurden zur Grundlage der heutigen *desa dinas* (für eine ausführliche Darstellung Bundschu 1985: 36f, Warren 1998a, b).

¹²⁹ Die fürstlichen Ländereien konnten zur Urbarmachung und zum Gebrauch verteilt werden, sofern sie nicht zu weit entfernt lagen, durften aber nicht größer als 3 ha pro Person sein und wurden nur zur zeitlich befristeten Nutzung zur Verfügung gestellt (Bundschu 1985: 37).

Weiterhin wurde der Beschluss gefasst, dass ein Teil der Waldreserve offiziell an Landlose verteilt wurde, was offenbar in dem Fall der Enklave innerhalb des Naturschutzgebietes unter der Kolonialherrschaft der Fall war, welche später nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte.¹³⁰ Ausgedehnte Ländereien fielen also schon unter der Kolonialherrschaft an die niederländische Regierung, so dass in der Bodenreform der 1960er Jahre vergleichsweise bescheidene Reformen unternommen wurden. Im planmäßigen Versuch der niederländischen Kolonialverwaltung, das Grundeigentum zu individualisieren, dokumentierte sie den Besitz durch Kartierung, das Anlegen von Steuerregistern und die Einführung einer (vorerst nicht zwingenden) Registrierung von Landverkäufen (Bundschu 1985: 38 nach Boerstra 1928: 19). Lehnswesen und Frondienste wurden abgeschafft.¹³¹ Beweggründe der Kolonialmacht für ihre Landreform und die umfassende Restrukturierung des *subak*-Systems waren in erster Linie nicht die Verbesserung der Lebensumstände, sondern die Entmachtung von Autoritäten und die Errichtung von autonomen, harmonischen landwirtschaftlichen Kooperativen.¹³² So wuchs die Macht lokaler Herrscher zunehmend der ökonomischen Macht agro-industrieller Unternehmen und Handelstreibenden. Es ergab sich eine historische Kontinuität von Landkonflikten, Aneignung, Kontrolle und Repression (Pye 2015: 348).¹³³

2.5 Die Bodenreform der 1960er Jahre: Kommodifizierung von Land

In den ersten Jahren der jungen unabhängigen Republik herrschten eine schlechte agrarsoziale Situation und ein politisches Chaos in Bali. Größere Ländereien waren trotz der niederländischen Bemühungen, Land gleichmäßiger zu verteilen und die Fürstentümer zu schwächen, immer noch in Besitz der adeligen Familien (so wie es in der Dörfergemeinschaft und Koditeso auch heute weiterhin der Fall ist) oder in Händen von Personen, die unter der Kolonialregierung zu Bildung und guten Positionen gelangt waren (Bundschu 1985: 40). PNI und PKI gewannen daher viele Anhänger*innen durch ihre Versprechungen von Land für Mitglieder, und die Landreform wurde ein Hauptziel der PKI und ihrer ländlichen Zweigorganisationen, der Barisan Tani Indonesia (BTI) (MacRae 2003: 155). Im Zuge der Landreform 1960 durch das Agrargesetz (*Undang-undang Pokok Agraria*) sollte der Landbesitz der ehemaligen Fürsten an Landlose, lokale Dorfbewohner*innen und Einwander*innen verteilt werden, wofür auch Entschädigungen gezahlt wurden. Diesen Verlust umgingen die meisten Nachkommen der Fürsten, indem sie ihre Ländereien entweder teilweise verkauften oder auf weitere Mitglieder des Fürstenhauses überschrieben, so dass ein Großgrundbesitzer leicht bis zu 70 ha in Familienbesitz

¹³⁰ „Laut Vorschrift war das Eigentumsrecht nach vollendeter Urbarmachung entstanden“ (Bundschu 1985: 37).

¹³¹ Dennoch waren in den 1930er Jahren die ökonomischen Verhältnisse der Landbevölkerung aufgrund von Landknappheit, Bevölkerungsdruck und der nicht vorhandenen Einkommensalternativen sehr schlecht (Bundschu 1985: 39f, MacRae 2003: 150f, Schulte Nordholt 1996: 253-54; 288-90).

¹³² In diesem Zusammenhang ist auch die Darstellung der *subak* und *desa* in kolonialen Schriften als ausgewogen, demokratisch, konfliktarm und weitgehend autonom zu verstehen (z.B. Liefcrinck 1927).

¹³³ Die geschilderten Entwicklungen waren besonders drastisch im Kontext der unter der niederländischen Kolonialmacht eingerichteten Plantagen, v.a. in Java, Sumatra und Kalimantan (Pye 2015: 348).

halten konnte¹³⁴ (Bundschu 1985: 43). Die Angehörigen des *puri* arbeiten oft in höheren Angestellten-Positionen, wodurch die wirtschaftliche Situation ihrer Familien auch lange nach der Bodenreform noch besser war als die der in der Landwirtschaft tätigen Dorfbewohner*innen und es bis heute ist (Bundschu 1985: 44, MacRae 2003: 155). Ländereien von Großgrundbesitzern, die die vorgeschriebene Maximalgröße von 3 ha¹³⁵ pro bäuerlichem Betrieb überschreiten, finden sich besonders in Nordbali im Bereich bäuerlicher Betriebe mit Handelsgewächsen.¹³⁶

Das Agrargesetz brachte die offizielle Unterscheidung zwischen Nutzungsrecht (*bak guna usaba*, umgangssprachlich *bak pakai*) und Privateigentum (*bak milik*) (Rössler 1995: 154). Tempelländereien und kommunaler Landbesitz waren von der Landreform ausgeschlossen (Hauser-Schäublin 2005: 767). Im Zuge des Gesetzes kam es dazu, dass (zur Förderung des Individualeigentums) alle Landbesitzenden ein Landzertifikat (*sertipikat tanah*) ausstellen lassen mussten, das dann wiederum zur Berechnung der Grundbesitzsteuer (*pajak tanah*) diente. Das vermessene und dokumentierte Landstück konnte somit als Ware ohne *adat*-Verpflichtungen veräußert werden (MacRae 2003: 160).¹³⁷ Alles Land, das nicht als Agrarland definiert wurde, ging in Staatsbesitz über (*milik negara*) (Rössler 1995: 155). Das Nutzungsrecht entstammt dem westlichen Erbpachtsrecht, wie es unter der niederländischen Kolonialmacht praktiziert wurde. Gegen die Entrichtung der Bodensteuer erwirbt jemand das Recht, das Land nach einer Vermessung zu bebauen. Das Nutzungsrecht birgt gegenüber dem Eigentumsrecht (*bak milik*) die juristischen Nachteile, dass es z.B. nach fünf Jahren ohne Bebauung des Landes ohne weiteres vom Staat entzogen werden darf. Das Nutzungsrecht ist jedoch vererb- und auch veräußerbar (Rössler 1995: 155).¹³⁸

2.6 Nach der Bodenreform

Im Zuge der Landreform der 1960er Jahre erfolgten weitreichende Umstrukturierungen und eine im Vergleich zu den präkolonialen Königtümern noch stärkere Zentralisierung der Ressourcenkontrolle.¹³⁹ Die junge indonesische Republik änderte ihre Prioritäten im Zuge des Modernisierungsdranges

¹³⁴ Dieses eigentlich entgegen der Vorschrift einbehaltene Land wird als „*tanah gelap*“ (dunkles Land) bezeichnet (MacRae 2003: 155).

¹³⁵ MacRae nennt für die Region um Ubud 7 ha als Obergrenze für den Besitz an *sawah* (bewässerte) und 9 ha für *tegal* (unbewässerte Felder) (2003: 154). Lucas/Warren (2013: 4) nennen 5 ha als maximale Besitzgröße für Java.

¹³⁶ Land wird hier auch als risikoarme Geldanlage gesehen (Bundschu 1985: 44). So erklärt es sich, dass in Koditeso der Dorffürst im *puri* mehrere ha Wald („*hutan*“), mit Kaffeebäumen bewachsene Fläche, an PT. Sempuri zu verpachten imstande wäre (vgl. Kap. VI.1).

¹³⁷ Ursprünglich sollte die Landreform auch dem Zweck dienen, dass das registrierte Land nicht mehr an Ausländer*innen verkauft werden kann. Durch die Kommodifizierung der Ressource Land in Verbindung mit inoffiziellen indonesischen Mittelspersonen geschah aber genau das vermehrt (MacRae 2003: 161).

¹³⁸ Die Landrechtsfrage spielte in meiner Untersuchung in der Waldrandsiedlung am Naturerholungspark eine große Rolle, da sich das Siedlungsgebiet auf Staatsgebiet (Wald) befand und die Menschen dort ein Nutzungsrecht besaßen. Für dieses Nutzungsrecht gab es auch Dokumente (*bak ulayat*). Dennoch wurde ihnen zum Zwecke der Umsiedlung das Nutzungsrecht auf Entscheidung des Distriktvorstehers I Putu Agus Suradnyana wieder entzogen (vgl. Kap. VI.3, s.a. Lucas/Warren [2013: 8] über den Wiederentzug von Staatsland, das durch *bak ulayat* genutzt worden war).

¹³⁹ Diese veränderten u.a. die Institution der *subak*-Gemeinschaften und somit die Organisation des Bewässerungsanbaus sowie die gesamte Landwirtschaft grundlegend in Richtung einer lokalen nicht-hierarchischen, demokratischen und autonomen Struktur (Hauser-Schäublin 2005: 750, 760).

zugunsten des Tourismus und verleiht heute entsprechend Ressourcennutzungsrechte in Form von verhandelbaren Lizenzen und Verkäufen in großem Umfang an Privatunternehmen und –personen, in Partnerschaft mit ausländischem Kapital, zugunsten des Tourismussektors (vgl. Strauß 2008, 2011 für die Ressource Wasser, MacRae 2003: 155).

Infolge des Tourismusbooms ab den 1980er Jahren wurde der „Wert“ des Landes nicht gemessen gemäß seinem produktiven Potential, sondern gemäß der touristischen Nachfrage nach strategisch gelegenen Landstücken in Küstennähe und an Straßen. Landverkäufe und Konvertierungen fanden massenhaft statt (MacRae 2003: 156).

“New classes emerged: The cash-rich but land-poor unemployed peasant, the tourism entrepreneur using investment capital or partnership with landowners to obtain access to land on which to seek a return on his investment, immigrant labourers, real-estate brokers and speculators, the disgruntled former landlord seeking to evict his former tenants from land redistributed to them by land reform, and the well-heeled foreigner looking for land on which to build a house or establish an export business.” (MacRae 2003: 156)

Der Konflikt um das Naturschutzgebiet Buyan-Tamblingan ist ein Symptom des „welt- und wirtschaftspolitischen imperialen Herrschaftsanspruches“ industrialisierter Länder über „Entwicklungsländer“ und ihre Ressourcen und einer einseitig kapitalgesteuerten Kolonisierung von natürlichen Ressourcen (vgl. Hauser-Schäublin/Braukämper 2002: 12). Menschen mit eindeutig überlegenen Besitzverhältnissen von Macht und Geld nehmen durch ihre Reisen Verbindungen zu z. T. unterprivilegierten Zielorten auf und bewirken dort durch ihren Ressourcenkonsum ökologische und ökonomische Effekte, welche nur begrenzt steuerbar sind. Mit neuen Arbeitsplätzen und Lebensstandards, aber auch neuen Bedürfnissen und Mängeln, welche zur Aufgabe von hergebrachten Produktions- und Konsummustern führen, hat dies Auswirkungen auf den Lebensalltag der lokalen Bevölkerung in nahezu allen Bereichen. Hier wird das Verwobensein in das kapitalistische Weltsystem (vgl. Wallerstein 1974) als Rückwirkung der größeren Strukturen deutlich: “The neoliberalization of nature is manifest most visibly in the burgeoning flow of tourists to the region” (Münster/Münster 2012a: 206). Im Verlaufe dieses Prozesses wurden die grundlegenden Dynamiken des Kapitalismus in Bali eingeführt¹⁴⁰ Durch die Kolonisierung Indonesiens und die nachfolgende Kapitalisierung der Wirtschaft, welche sich durch den Tourismus zuspitzte, fand also ein qualitativer Sprung im Zugang zu den Ressourcen Land und Wasser statt und hat die Beziehungen der Menschen zum Land grundlegend transformiert. Es bildet nun nicht mehr den Boden, auf dem die Bäuer*innen in einem engen Gewebe aus multidimensionalen Beziehungen die Nahrung anbauen, sondern wandelte sich innerhalb einer Generation in eine Ware. Druck durch die Tourismusbranche, inoffizielle Landkäufe durch

¹⁴⁰ Diese sind charakterisiert durch “a constant pressure to increase the scale of production, to invest more capital in more productive machinery, to encompass more production within the scope of the enterprise. This dynamism explains why the capitalist mode of production has extended its hegemony over so much of the modern world. In Marxist theory, the shares of the product over and above wages are exploited from the workers because of the political strength of the capitalist class. The dynamism of capitalism is seen as exploitation caused by unequal exchange” (Plattner 1989: 384).

Ausländer*innen, kommerzielle Entwicklung und ein erhöhter Lebensstandard verstärken die Konkurrenz um Land (MacRae 2003: 143f). Die wirtschaftlichen Hintergründe dieser Entwicklung und der nationalen wirtschaftlichen Prioritätensetzung zugunsten des Tourismus als Ausgangspunkt für den heftigen Disput um das Naturschutzgebiet Buyan-Tamblingan in Nordbali sollen im folgenden Kapitel ‚Wirtschaftliche Rahmenbedingungen Balis und Indonesiens‘ dargestellt werden.

3. Wirtschaftliche Rahmenbedingungen Balis und Indonesiens: Die Bedeutung von Landwirtschaft und Tourismus für die indonesische Wirtschaft

3.1 Schwindende ökonomische Bedeutung des Agrarsektors

Nach dem historischen Rückblick im vorherigen Kapitel über die Verfügung über Wasser- und Landressourcen seit der vorkolonialen Zeit widmet sich das folgende Kapitel den Ressourcenkonkurrenten Tourismus und Landwirtschaft.

Infolge von Indonesiens gesamtwirtschaftlichem Strukturwandel (*modernisasi* und *pembangunan*) haben die Wirtschaftssektoren Industrie und Dienstleistungen den ehemals dominierenden Agrarsektor überholt (Lübke 2015: 309). Noch vor fünfzehn Jahren von der Weltbank als „unterentwickelt“ eingestuft (Strauß 2008: 36), stellt Indonesien jetzt die größte Volkswirtschaft Südostasiens und die neuntgrößte Ökonomie der Welt dar (Lübke 2015: 305). Indonesien wird von Ökonomen der Weltbank als „middle income country“ eingestuft, mit einem mittleren Einkommen von US\$ 1000-4000 pro Kopf und Jahr (Lübke 2015: 321). Privatisierungs- und Importsubstitutionsmaßnahmen, steigendes Pro-Kopf-Einkommen (da das Wirtschaftswachstum das Bevölkerungswachstum überholte) ließen den Agrarsektor um zwei Drittel (gemessen am BIP) schwinden (Lübke 2015: 309).¹⁴¹

Hauptexportprodukte sind ‚cash crops‘ (Holz, Kautschuk, Kaffee, Kopra, Zuckerrohr, Schalentiere, Thunfisch, Tee, Gewürze, rasant zunehmend Palmölprodukte) (Lübke 2015: 310; vgl. Haug 2015). Der Anbau von Nahrungspflanzen (Reis, Mais, Maniok, Gewürzen, Obst, Kokos, Melonen, Sojabohnen, Erdnüssen, grünen Bohnen, Süßkartoffeln, Weintrauben und Zitrusfrüchten) stellte 2017 noch 15% des Bruttoinlandsproduktes dar (Löchel/Bogumil 2018: 213) gegenüber 25% 1990 (JICA et al. 1994: 127). Die Erwerbstätigkeit verteilt sich mit 31% auf die Landwirtschaft, 22% auf Industrie und 47% auf den Dienstleistungssektor (Finanz-, Transport-, Kommunikations- und Tourismus) (Löchel/Bogumil 2018: 213). Im Dienstleistungssektor steckt großes Expansionspotential, wie anwachsende Besucher*innenzahlen aus asiatischen Ländern ausweisen.

Die Wirtschaft verzeichnet im Vergleich mit anderen ASEAN-Staaten ein relativ hohes Wachstum des BIP (jährlich um 5,8% auf US\$ 1,119 Billionen im Jahre 2019, höher bspw. als Singapur und Thailand) (Weltbank 2020). Die jahrzehntelang hohe Armutsquote und Auslandsverschul-

¹⁴¹ Nachdem fast 70 Jahre vergangen sind, seit die Intensivierung des Reisanbaus zu einem Hauptziel der nationalen Politik erklärt wurde, um die mangelhafte Versorgungslage mit Reis zu verbessern, sind die Negativeffekte der neoliberalen Agrarwirtschaft unübershbar, was von Shiva als „violence of the Green Revolution“ (1991) und von Münster/Poerting als „neoliberale Agrarkrise“ (2016: 222) bezeichnet wurde.

dung von 170% des BIPs wurde auf 30% reduziert – ein niedriger Wert unter OECD-Staaten. Indonesien, ein neuer „Tigerstaat“ nach China und Indien (Lübke 2015: 322), weist jedoch noch immer eine vergleichsweise hohe Armutsquote (43,3%)¹⁴² und eine hohe Arbeitslosenquote auf, womit das Land den zweitletzten Rang der Region Südostasien einnimmt (Lübke 2015: 307, 309), obwohl sich das Pro-Kopf-Einkommen verbessert und die relativ hohe Arbeitslosenquote abgenommen hat.

„Die Steigerung des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens [...] wurde größtenteils durch den Wohlstandszuwachs oberer Einkommensgruppen erreicht, während arme Bevölkerungsschichten nur geringe Verbesserungen verbuchen konnten: Vier von zehn Indonesiern bestreiten weiterhin mit weniger als zwei US-Dollar/Tag ihren Lebensunterhalt, und die nationale Kindersterblichkeitsrate zählt nach wie vor zu den höchsten der Welt“ (Lübke 2015: 322).

Ein großer Teil des Wirtschaftswachstums (60-70% des BIP) lässt sich auf inländische private kreditbasierte Konsumfreudigkeit zurückführen, welche keine Wachstumsimpulse (wie Exporte) durch Produktivitätssteigerungen liefere, weshalb kritische Autor*innen Indonesien als ein wirtschaftlich stagnierendes Land bezeichnen (Willer 2010: 159f; vgl. Daeng 2010: 141). „Neo-Kolonialinvestor*innen“ führen die extraktionistische Ausbeutung der Natur- und Agrarressourcen fort, so dass nur wenige primäre Rohstoffe im Land selbst verarbeitet werden und wenige neue Produktionssektoren und Arbeitsplätze geschaffen werden – eigentliche „De-Industrialisierung“ (Daeng 2010: 142-3).¹⁴³

Die ubiquitäre, zunehmende Korruption, die Schwäche der indonesischen Rupiah und das geringe Niveau ausländischer Investitionen verbieten es, das Wirtschaftswachstums Indonesiens als verlässlichen positiven Trend zu werten (Willer 2010: 160f). Der Großteil des Wohlstandes konzentriert sich trotz Dezentralisierung und Demokratisierung noch immer auf Indonesiens Eliten, und das Land weist eine deutliche Einkommensschere auf.¹⁴⁴ Der ‚Gini-Index‘, der die Einkommensverteilung zwischen armen und reichen Haushalten, also die wirtschaftliche Ungleichheit misst, steigerte sich seit Ende der Suharto-Regierung und Dezentralisierungsbeginn um 40 Prozent (Lübke 2015: 314). Die Bereitstellung öffentlicher Güter bleibt weit unterhalb der Standards für „middle income countries“ (Lübke 2015: 321). Im Rahmen der Dezentralisierung wurden wirtschaftliche Strukturprobleme lediglich auf die Provinz- und Lokalebene verlagert, da Änderungen des politischen Regimes nur an der

¹⁴² Es existieren verschiedene Berechnungsweisen für Armut. Die Weltbank verwendet als Referenzwert die Anzahl der Personen, deren Einkommen unter der nationalen Armutsgrenze liegt. Dieser Wert konnte für Indonesien seit dem Jahre 2000 etwa halbiert werden auf 9,5% im Jahre 2019 (Weltbank 2020, Lübke 2015: 308). Jedoch sind über 20% der Bevölkerung von Armut bedroht, da ihr Einkommen sich nur wenig oberhalb der nationalen Armutsgrenze bewegt (Weltbank 2020) und 150 Mio von 265 Mio Einwohner*innen Indonesiens, also über 50% lebten im Jahre 2018 unterhalb der Armutsgrenze von US\$ 5,5 pro Tag (Knoema 2020, Lübke 2015: 307). 4,6% der Gesamtbevölkerung besaß im Jahre 2018 ein Einkommen unter US\$ 1,9 pro Tag und gilt damit als absolut arm (Weltbank 2020).

¹⁴³ In allen Regionen, in denen massiver Raubbau von natürlichen Ressourcen betrieben wird, herrscht eine relativ hohe Armut, wie die Wirtschaftslage in Aceh, Riau, Nusa Tenggara und Papua zeigt. Auslandsinvestitionen mit ihrem kolonialen Muster haben somit nachteilige Auswirkungen auf die Nationalwirtschaft Indonesiens (Daeng 2010: 143).

¹⁴⁴ Einerseits hat sich die Zahl indonesischer Straßenkinder versiebenfacht, und andererseits nimmt die Nutzung von Luxuskonsumgütern zu (Lübke 2015: 313).

Oberfläche stattfanden (Lübke 2015: 323, 345). Die wirtschaftlichen Machtverhältnisse blieben weitgehend intakt, und neue wie alte Eliten profitieren von den einträglichen Industrien (Lübke 2015: 354). Kapitalistische Strukturen (Extraktivismus und globale Produktionsketten) sowie mächtige Konglomerate der Suharto-Ära dominieren das politische System (Pye 2015: 369).

3.2 Tourismus

Der Tourismus ist nicht nur für Bali ein wichtiges ökonomisches Standbein, sondern für Indonesien insgesamt. In Bezug auf Land- und Wasserressourcenverbrauch¹⁴⁵ ist er der schärfste Konkurrent der Landwirtschaft. Der Tourismus, seit den 1990er Jahren führender Sektor des BIP Indonesiens (Picard 1997: 182), trug im Jahre 2015 dazu 4,5% bei (BPS Provinsi Bali 2019e), wobei Bali als „Lokomotive“ für 34% der Einnahmen dieses Sektors verantwortlich war (BaliPost 04.01.2010).

Der Tourismussektor bietet 481.000 Balines*innen direkte Arbeitsplätze (ca. 25% der arbeitenden Bevölkerung). 30% des BIP der Provinz Bali entstammen dem Tourismussektor (Wardana 2015: 109, BPS Provinsi Bali 2019d). Dazu trug der tertiäre Sektor mit Handel, Hotels und Restaurants mit 64 % am meisten bei, der Großteil in den Distrikten Badung, Denpasar und Karangasem.

Die Wirtschaft Balis war viel stärker von der globalen Finanzkrise betroffen als Provinzen, welche aufgrund von Plantagenprojekten und Bergbau trotz Finanzkrise ein zweistelliges Wachstum verzeichnen konnten. Bali hingegen wies nur ein einstelliges Wachstum von 5,3 Prozent (2009) auf (Lübke 2015: 315). Die balinesische Wirtschaft zeichnet sich allerdings durch die synergetische Ergänzung von Agrar-, Kleingewerbe- und Tourismusbranchen aus, wodurch moderat hohe Einkommenswerte (US\$ 1800 pro Kopf und Jahr) und geringe Armutsraten (rund 5% im Jahr 2009) ermöglicht wurden (Lübke 2015: 315). Allerdings lassen sich Symptome der wachsenden Einkommensungleichheit feststellen, gerade zwischen urbaner, auf Statuskonsumgüter wie Autos und Technikprodukte konzentrierter Bevölkerung und ruraler, auf monetäres Einkommen für Schul- und Gesundheitswesen angewiesener Bevölkerung. Diese Einkommensunterschiede führen in allen indonesischen Provinzen zunehmend zu sozialen Konflikten, wie im untersuchten Fallbeispiel. Besondere Bedeutung als Auslöser der Einkommensschere haben immense Kapitalinvestitionen im Bereich natürlicher Ressourcen, welche weniger wohlhabenden Marktteilnehmer*innen verschlossen bleiben (Lübke 2015: 316).¹⁴⁶

Da 40% der Indonesienreisenden den Archipel über Bali erreichen, ist diese Provinz eine bedeutende Quelle ausländischer Devisen und besitzt einen besonderen wirtschaftspolitischen Status (Wardana 2015: 109).¹⁴⁷ Dem Tourismus Balis, Zugpferd für die wirtschaftliche Entwicklung, wurde

¹⁴⁵ Der starke kulturelle Einfluss, den der Tourismus auf die Insel Bali ausgeübt hat, wurde vielfach thematisiert (v.a. Picard 1996, Suasta 2001, Yamashita 2004).

¹⁴⁶ Vorangetrieben wird die Einkommensungleichheit dann durch die Tatsache, dass kapitalintensive Branchen (Palmöl, Kohle, Edelmetalle) wesentlich schneller angewachsen sind als arbeitsintensive Industrien (Lübke 2015: 316).

¹⁴⁷ 2015 stammten 18,6% der ausländischen Devisen Indonesiens aus dem Öl- und Gassektor, 15,9% aus dem Kohlesektor, 15,4 % aus dem Palmölsektor und 12,2% aus dem Tourismussektor (Indonesia Investments 2017).

1972 in einem Präsidentendekret die zweite Priorität nach der Landwirtschaft eingeräumt; gleichzeitig ging die gesamte Planung von der Provinzregierung auf die Nationalregierung über (Picard 1997: 182; Waldner 1998: 116f). Das Ziel war, dass der internationale Tourismus nach Erdöl und Forstprodukten die dritt wichtigste Devisenquelle werden sollte (Waldner 1998: 116f).

Alle Entwicklungsvorhaben unterlagen der üblichen strikten zentralistischen Planung und Kontrolle. Mithilfe ausländischer Investitionen wurden und werden auf Bali unter dem Begriff „*pembangunan*“ (Aufbau, Entwicklung) Tourismusprojekte gefördert und durchgesetzt. Sie mussten z.T. unter Militärschutz ausgeführt werden, sofern sie eher den Interessen javanischer Planer*innen und Investor*innen dienten als dem Nutzen und Wohlergehen der lokalen Bevölkerung (Waldner 1998: 107).

Als Folge dieser zentralistischen Planung und Projektdurchführung durch Eliten aus dem Umfeld der Familie Suhartos befinden sich bis zu 95% des Tourismussektors noch heute in der Hand von Nicht-Balines*innen (MacRae 2010: 20, Wardana 2015: 109). Die langjährige hohe Auslandsverschuldung reichte zur Jahrtausendwende an die Höhe des Bruttoinlandsproduktes heran; sie zu bekämpfen, benötigte Indonesien dringend Deviseneinnahmen. Es war also als nationale Entwicklungsstrategie zu verstehen, dass Bali der Schwerpunkt massiver Förderung der Tourismusbranche war (Waldner 1998: 119). Die jährlichen Einnahmen aus dem Tourismussektor von ca. € 3 Mrd fallen nicht unter das Schema des Finanzausgleichs (*Dana Bagi Hasil*, DBH)¹⁴⁸, welches ausschließlich für Steuern, Verbrauchssteuern und natürliche Ressourcenausbeutung besteht, um eine gerechtere Verteilung der Einnahmen zwischen National- und Regionalregierung zu erzielen (Wardana 2019: 73).¹⁴⁹

Seit 2003, zu einem Zeitpunkt, als bereits ökologische und kulturelle Negativeffekte des Tourismus deutlich spürbar wurden, haben sich die Tourist*innenzahlen etwa verfünffacht. Durch den Ausbau des Ngurah Rai International Airport und seine Neueröffnung im Jahre 2013 haben sich die Zahlen internationaler Besucher*innen im Vergleich zu 2012 nahezu verdoppelt, was Sternehotels anbetrifft¹⁵⁰.

Im Konkurrenzverhältnis zwischen Tourismus und Landwirtschaft ging Land für Bewässerungsanbau in touristische Nutzungsformen über; oder die Aufgabe landwirtschaftlicher Flächen wurde vom Tourismus indirekt vorangetrieben, insofern er ein höheres Einkommen außerhalb der Landwirtschaft oder Bargeldgewinn aufgrund hoher Bodenpreise verspricht. Der Tourismus stellt die Hauptursache für das starke Wachstum des Immobilienhandels dar: “Many foreigners as well as wealthy Indonesians are interested in having a piece of ‘paradise’ for themselves, causing the price of land to skyrocket” (Wardana 2015: 109).

¹⁴⁸ Kalimantan, eine der wohlhabendsten Provinzen in Bezug auf Öl- und Gasressourcen, erhielt im Jahre 2014 beispielsweise US\$ 553 Mio oder € 492 Mio (Wardana 2019: 73).

¹⁴⁹ Dieser Umstand ist ein Grund für den Antrag der Provinz Balis auf besondere Autonomie und (vermutlich) für seine bisherige Nicht-Gewährung (Wardana 2019: 73).

¹⁵⁰ Die nationalen Besucher*innen wiesen zwischen 2014 und 2015 einen Rückgang auf, der evtl. mit der Renovierung des Flughafens (2014) zu erklären ist.

Mit dem Steigen der Landpreise¹⁵¹ stieg auch die Grundbesitzsteuer und wurde für Bäuer*innen in der Subsistenzwirtschaft nahezu unerschwinglich. Produktives Agrarland wurde verkauft, für touristische Infrastruktur wie Hotels, Resorts, *villa*¹⁵², Golfplätze umgewandelt und versiegelt (bis zu 1000 ha Land pro Jahr) (Wardana 2015: 110). Die Ressource Land, welche für die Versorgung mit Nahrungsmitteln ohnehin unzureichend zur Verfügung steht, schwindet in rasantem Tempo, ebenso wie die Ressource Wasser aufgrund des verschwenderischen Verbrauches im Tourismussektor, was wiederum zu einer sinkenden Produktivität auf den verbleibenden Agrarflächen führt (Strauß 2008, 2011). In den vergangenen Jahren ist die Insel Bali aufgrund des Rückgangs landwirtschaftlicher Produktion von Importen abhängig (BaliPost 28.12.2009). Eine weitere Zunahme der Tourist*innenzahlen verstärkt die Wasserknappheit und folglich die landwirtschaftliche Krise, so dass schwierig zu bewässernde Felder wahrscheinlich verkauft und für touristische Zwecke bebaut werden. Eine Wasserkrise in Bali wird für das Jahr 2025 vorausgesagt (Wardana 2015: 110).

Der Tourismus qua Degradierung und (fiktiver) Kommodifizierung von Land (Münster/Münster 2012a: 206) verhinderte auch, dass die Landreform in den 1960er Jahren mit ihrer Umverteilung von Ländereien tatsächlich eine ökonomische Gleichstellung bewirkte.¹⁵³ Durch den Privatbesitz von Land und seinen fiktiven, besonders in der südlichen Küstenregion immens steigenden Warenwert, konnte es auch über die Ressource Land zu einer Akkumulation von Reichtum kommen. So viel Land fiel aus der agrarischen Produktion heraus, dass es sich negativ auf die Gesamtproduktion und die nationale Versorgung mit Agrarprodukten auswirkte. Die im Zuge der „Grünen Revolution“ erfolgten Maßnahmen erschweren heute die landwirtschaftlichen Tätigkeiten derart, dass sie zur Aufgabe der Landwirtschaft für Lohnarbeitsverhältnisse im Tourismus oder im tertiären Sektor beitragen. Bodenverdichtung infolge maschineller Bearbeitung und Schwund von aktiven Bodenorganismen durch Ausbringung von Chemikalien bedingen eine derartige Mühe bei der Bodenbearbeitung, dass bei fortschreitender Überalterung im Agrarsektor deswegen Bäuer*innen zur Aufgabe gezwungen werden (Lorenzen/Lorenzen 2011: 40, Strauß 2008). Die Käufer*innen – Spekulant*innen oder Investor*innen in Tourismusprojekte – stammen oftmals aus Java, so auch in der vorliegenden Fallstudie (vgl. Hobart et al. 1996: 221).

Beim Tourismus ist der asymmetrische Zugang zu Ressourcen Land und Wasser besonders augenfällig: Eine ausländische Elite weist einen Ressourcenverbrauch auf, der den der Bevölkerung um ein Vielfaches übertrifft. Ein durchschnittliches Hotelzimmer verbraucht Schätzungen zufolge ca. 400 bis 500 Liter Wasser pro Tag, was rechnerisch für die gesamte Insel einen Verbrauch von 20 Mio. Litern am Tag bedeutet (Wardana 2015: 110). Die Tourist*innenzahlen, die seit Beginn der 1980er

¹⁵¹ Wardana (2019: 80) nennt eine Steigerung der Landpreise in Teilen Badungs in den fünf Jahren zwischen 2005 und 2010 um 302%.

¹⁵² Das indonesische Wort „*villa*“ bezeichnet meist luxuriöse, bungalowähnliche, aber mehrstöckige Tourist*innen-Unterkünfte (vgl. Glossar).

¹⁵³ Die Aufteilung ehemaliger Fürstenländereien mit einer Maximalbeschränkung von 3 ha pro Person wurde von ehemaligen Fürstenfamilien geschickt umgangen (Bundschu 1985: 37).

Jahre jährlich um 11 % zunahmen (Whitten et al. 1996: 58), erreichten schon 1994 eine Gesamtzahl von 3 Mio. in- und ausländischer Reisender. Das entspricht der damaligen Einwohner*innenzahl Balis (Rieländer 2000: 53).¹⁵⁴ Bezeichnenderweise weisen alle touristischen Unterkünfte einen wesentlich höheren Ressourcenverbrauch auf als balinesische Haushalte. Die unterschiedlichen Tourist*innenkategorien unterscheiden sich freilich hinsichtlich ihres Konsumverhaltens und folglich ihres Ressourcenverbrauchs. Je einfacher die Unterkünfte¹⁵⁵, desto geringer ist der Verbrauch an Ressourcen, so auch an Wasser.

Zwar ersetzten nach dem Bombenattentat von Kuta 2002 Besucher*innen aus ASEAN-Staaten sowie Binnentourist*innen vorerst die Gäste aus westlichen Ländern. Die Gesamt-tourist*innenzahl wuchs jedoch weiterhin, so dass Konsummuster und Ressourcenverbrauch des Sektors sich in Zukunft nicht wesentlich verändern werden (Weber 2004: 124, 135, BPS Statistics Indonesia 2019h). Anstatt dass die Konzentration des Tourismus im Süden und die Förderung von luxurorientiertem Pauschalismus die erhoffte Folge, nämlich die gleichmäßige Verteilung von Einnahmen, hatte, entwickelte sich im Gegenteil die Tendenz, Waren für die Hotels zu importieren. Die Nachteile, die ihnen aus der Konkurrenzsituation mit den Besucher*innen erwuchsen, wurden für die Bäuer*innen nicht einmal durch ein zusätzliches Einkommen kompensiert. Weitere Landparzellen wurden aufgegeben (vgl. Hobart et al. 1996: 220, vgl. Tab.9, 10 im Anhang).

Besonders unbefriedigend ist die Situation für Bäuer*innen, die in den touristisch wenig entwickelten Regionen Balis Hortikultur betreiben, da sie sich aufgrund mangelnder Einkommensalternativen marginalisiert fühlen. Die Negativfolgen der „Grünen Revolution“ und einer neoliberalen Agrarwirtschaft sind hier spürbar.¹⁵⁶ Die Absatzmärkte, von denen nahezu alle Bäuer*innen aufgrund des Überganges von Subsistenzwirtschaft zu agrarischem Kapitalismus abhängig sind, liegen im Süden der Provinz, sind mühsam zu erreichen und unkontrollierbar. Die Mengen an Pestiziden und Düngemitteln müssen kontinuierlich gesteigert werden, um den Böden fortgesetzt den gleichen Ertrag abzurufen, was die Abhängigkeit von Monopolist*innen in dieser Branche vergrößert. Zudem wird ein argloser Umgang mit diesen chemischen Mitteln praktiziert (vgl. auch Münster/Münster 2012a: 220). Nicht nur auf die Ökologie des Bodens und der Seen, in den ein großer Anteil an chemischen Substanzen aus der Agrarwirtschaft eingespült wird, wirken sich diese Maßnahmen katastrophal aus. Dass die Bäuer*innen sich zum Erwerb des Hybridsaatgutes, des Düngers und der Pestizide verschulden, trägt dazu bei, dass sie zunehmend abhängiger werden und unumkehrbar in die Marktwirt-

¹⁵⁴ Zur quantitativen Entwicklung des Tourismus auf Bali siehe Rieländer (2000); Waldner (1998: 112); Whitten et al. (1996).

¹⁵⁵ Allerdings erwähnten Vertreter*innen der Tourismusbehörde der Provinz mir gegenüber mehrere Luxushotels in Nusa Dua, die sich auf ressourcenschonendes Equipment (z.B. in Dusche und Toilette) spezialisiert haben sowie den Wasserverbrauch pro Zimmer abrechnen, so dass die Besucher*innen zum Wassersparen angehalten werden (17.11.2009).

¹⁵⁶ Mikroorganismen und die natürliche Wasserspeicherkapazität des Bodens sind nach jahrzehntelanger Bodenbehandlung mit Pestiziden und Mineraldüngern kaum noch vorhanden. Schädlingsplagen und Bodendegradierung durch einen Verlust an Mikronährstoffen aufgrund der Monokulturen und des Eintrages chemischer Substanzen stellen sich ein (Lansing 1991; Münster/Münster 2012a: 220; Shiva 2014b: 180; Whitten et al. 1996: 574).

schaft eingebunden bleiben (Shiva 2014b: 180). Die derzeitige Krise der Bäuer*innen in der zentralen Gebirgsregion (und darüber hinaus in ganz Bali) ist also nicht eine "crisis of peasant subsistence farming, but a crisis of a thoroughly capitalist agriculture, dependent on world market prices, capital flow and chemical input" (Münster/Münster 2012a: 221). Diese Form der Agrar-Technologie, die auf der gesamten Insel innerhalb weniger Jahre Einzug gehalten hat, löste die ursprüngliche Beziehung zwischen Menschen und lebendigem Boden, verbunden durch tägliche Bearbeitung und spirituelle Bedeutung, immer mehr ab und ersetzte sie durch eine Betrachtung der Landparzellen als Ressource, aus der mithilfe quantifizierbarer Mengen bestimmter Stoffe ein gewisser Ertrag „herausgeholt“ werden kann (vgl. auch Münster/Poerting 2016).

Da sich die kapitalistische Agrarwirtschaft als Sackgasse erweist, setzen viele Bäuer*innen auf Tourismus – immer noch als Synonym für Entwicklung (*pembangunan*) – als Befreiung aus der Misere. Aufgrund der auch für Reisende sichtbaren Negativeffekte des Tourismus (Flächenumwandlung, Bebauung, Verkehrsaufkommen, Verlust von landschaftlicher Attraktivität und kultureller Einzigartigkeit u.a.) prognostizieren manche Expert*innen eine „Sättigung“ des Marktes und rückläufige Tourist*innenzahlen (Wardana 2015: 109). Die Tourismusbehörde der Provinz verfolgt jedoch nach wie vor die Strategie, die Zahl der Reisenden weiterhin zu erhöhen, und zwar mithilfe von Ökotourismus (*ekowisata*), Nachhaltigem Tourismus und Naturtourismus.¹⁵⁷ Im folgenden Unterkapitel werde ich mich mit diesen Konzepten des globalen Nachhaltigkeitsdiskurses im Feld auseinandersetzen, einen kurzen Überblick über die Phasen der Tourismusplanung auf Bali als Voraussetzung der derzeitigen Veränderungen geben und die Bezüge zwischen den aktuellen Protesten gegen Tourismus und den bekanntesten Fällen der 1990er Jahre herstellen.

3.3 Zentralistische Tourismusplanung in Zonen im Widerspruch zu hindu-balinesischen Raumkonzepten

Die strenge politische Zentralisierung in der Suharto-Ära (1965-1998) sollte im stark fragmentierten Inselstaat einen ‚Nation-building‘-Prozess bewirken, eine Schaffung gemeinsamer Identität mit konzentrierter politischer und wirtschaftlicher Macht, unterstützt von Auslandskrediten, Militär und Business. Entsprechend stand auch die touristische Entwicklung im Land unter dem ideologischen Motto „*pembangunan*“ (Entwicklung, Aufbau) und nun wurde erst die eigentliche Phase der massentouristischen Entwicklung Balis als Devisenbringer für die gesamte Wirtschaft eingeläutet. Der erste indonesische Entwicklungsplan (REPELITA I) sah den Ausbau des Flughafens in Tuban südlich von Denpasar zum International Airport Ngurah Rai im Jahre 1969 sowie die Erstellung eines touristischen Masterplanes durch das französische Expert*innenteam «Société Centrale pour l'Équipement Touristique Outre-Mer» (SCETO) im gleichen Jahre vor. Seit dem ersten ‚Tourism Masterplan‘ 1971 wurde also eine massentouristische Entwicklung der Insel im Rahmen eines (national gesteuerten)

¹⁵⁷ Auf die geplante Umsetzung dieser Konzepte vor Ort werde ich in Kap. V. 3. eingehen.

Zonierungsplanes vorangetrieben, die den Tourismus in wenigen Küstenorten und nur einzelnen Dörfern im Hinterland konzentrierte, um u.a. die negativen Auswirkungen auf gewisse Gebiete zu begrenzen. Als erste Tourismuszonen wurden die Küstenorte Kuta, Sanur und Nusa Dua gewählt. Unter dem Weltbankgrundplan für die Entwicklung des Fremdenverkehrs (1971) wurde nach 1973 das mit Weltbankgeldern entsprechend geförderte Luxusresort Nusa Dua und verschiedene infrastrukturelle Anbindungen zu anderen Tourist*innendestinationen erbaut (Vickers 1996: 229; Waldner 1998: 111). 1988 wurde die Zonierung auf 15 Zonen und 1993 erneut auf 21 Zonen ausgeweitet. Bali wurde mit „Kulturtourismus“ zum zweitstärksten Wirtschaftsfaktor des Landes (Picard 1997: 182, Waldner 1998: 113f). Weitere Reformen und Entwicklungen im Bankwesen ermöglichten ab den 1960er Jahren ausländische Investitionen in die touristische Infrastruktur auf Bali (Waldner nennt eine Zunahme von 17 auf 340 Mio US-Dollar zwischen 1983 und 1990 [1998: 111]). 1986 wurde der Flughafen für weitere Fluggesellschaften außer Garuda Indonesia geöffnet und erweitert; die Einreisebestimmungen wurden vereinfacht (Waldner 1998: 111). Das wachsende Einkommen der Reisenden aus den westlichen Ländern trug zu einer Steigerung der Tourist*innenankünfte in Bali bei, und alle Faktoren führten zu einer Erschließung weiterer Tourismusorte auf Bali.

Die zentralistisch geplante Tourismusentwicklung war nicht an den lokalen und regionalen Bedürfnissen der Bevölkerung orientiert, so dass national-zentralistisch geplante Megaprojekte in den 1990er Jahren starke lokale Proteste in der balinesischen Bevölkerung auslösten und nur unter Militärschutz durchgeführt werden konnten (Waldner 1998:107). Grund für die Proteste, die aufgrund ihrer Vehemenz nicht unwesentlich zum Niedergang des autoritären New Order Regimes im Jahre 1998 nach einer tiefgreifenden politischen und ökonomischen Krise des Landes beitrugen (Hall 2003: 161-5, Warren 1998a, b), waren die Missachtung der hindu-balinesischen Raumordnung und die umweltzerstörerischen Auswirkungen. Die Megalomanie des Massentourismus setzte die Zonen stark konzentrierten ökologischen Negativeffekten aus: der massive Land- und Wasserverbrauch, insbesondere durch Luxusresorts und Golfplätze, Müll (dessen Entsorgung problematisch war), Verschmutzung von Flüssen und Meer, Erosion der Strände, Versalzung der Untergrundaquifere, Zerstörung von Korallenriffen und Luftverschmutzung. Hinzu kamen soziale Probleme durch Arbeitsmigration, Urbanisierung, Zwangsumsiedlung und Lohnarbeit. Aufgrund der Großflächigkeit der Megaprojekte, ihres hohen Kapitalisierungsgrades, äußerer Interessen und ihrer Verbindungen zur nationalen herrschenden Elite fand in den Protesten eine Fusion kultureller und ökologischer Argumente statt. Besonders bekannte Beispiele aus den 1990er Jahren sind die Luxustourismusanlage „Bali Nirwana Resort“ (BNR) in der Nähe des Meerestempels Tanah Lot 1993/1994, das Hotel „Intercontinental“ in Jimbaran 1993 und das Nationalmonument Garuda Wisnu Kencana (GWK) (Warren 1998a, b).

Die typisch balinesischen Raumordnungsmuster wurden bei der Planung weitgehend ignoriert, und die massive touristische Entwicklung hat die rituelle Einteilung des Raumes (*tri mandala*) und

die zugehörigen Verhaltensmuster (*tri warga*, beschrieben in Hauser-Schäublin 2000: 145ff) stark verschoben.¹⁵⁸ In den genannten Protestfällen wurde das oben (Unterkap. II.2.2) beschriebene kosmologische Ordnungssystem gegen eine touristische Entwicklung bestimmter Regionen Balis als einendes Instrument politischen Protestes eingesetzt, um sich gegen eine Dominanz der Nationalregierung und externer Investor*innen in der Tourismusplanung der Insel zu erwehren. Elemente des globalen Nachhaltigkeitsdiskurses flossen wesentlich in den Protest ein, und es kam zu kulturspezifischen lokalen Aneignungs- und Uminterpretationsprozessen in Verbindung mit balinesischen Natur- und Raumkonzepten, was zu einer sehr (medien-) wirksamen, explosiven Kombination und zum Ausdrucksmittel für die politischen Machtkämpfe zwischen Zentrum und Provinz führte (vgl. Hitchcock/Darma Putra 2009: 106f). Nach einer jahrelangen Betonung der prominenten Kultur Balis wurden nun ökologische mit religiösen und *adat*-rechtlichen Argumenten gegen die externe Bedrohung verbunden – in Anknüpfung an das schon lange existierende Bild eines durch Zerstörung von außen bedrohten „Gartens Eden“.¹⁵⁹

Mit der Dezentralisierung nach 1999/2000 wurde die vorgesehene Beschränkung des Tourismus auf bestimmte Zonen gelockert, da mit der Übertragung von Kompetenzen auf die Bezirke (*kabupaten*) und Stadtbezirke (*kota*) nun die jeweiligen Bezirksvorsteher versuchten – in Abstimmung und mit dem Einverständnis der jeweiligen Provinzregierung bzw. dem Gouverneur und dem Präsidenten – Tourismusinvestor*innen für ihre Region zu interessieren (Holtzappel 2009: 2).

In der vorliegenden Fallstudie resultiert die Dezentralisierung im Bereich natürlicher Ressourcen in einer Art Konkurrenzkampf der Distrikte mit der Provinz um das Recht, bislang unerschlossene Gebiete für Investitionen, v.a. im Tourismussektor, zu öffnen.

Wie in den genannten Protestfällen der 1990er Jahre findet sich auch hier auf Seiten der Tourismusgegner*innen eine Argumentationsweise, die sehr stark auf den oben beschriebenen religiösen Raumordnungskonzepten, besonders auf *tri mandala* basiert, da sich die Untersuchungsregion im Gebirge (*utamaning mandala*) befindet. Allerdings ist die politische Wirkung und Motivation heute nach dem Wechsel der Regierung und der Einführung von Dezentralisierung und Demokratisierung in In-

¹⁵⁸ Hauser-Schäublin zeigt an mehreren Beispielen auf, mithilfe welcher Handlungsstrategien sich Balines*innen dennoch mit einer touristischen Nutzung sakraler Areale arrangieren, wo eine Verhinderung der Landumwidmung nicht möglich oder aus wirtschaftlichen Motiven nicht beabsichtigt war (Hauser-Schäublin 2000).

¹⁵⁹ Sowohl die niederländische Kolonialmacht als auch die in Bali ansässigen Künstler*innen und frühen Ethnolog*innen betrachteten Bali als ein „lebendes Museum“ des javanischen Hinduismus, dessen frühere, aber untergegangene Blüte hier noch authentisch zu beobachten sei (Yamashita 2004: 28).

Diese Festschreibung des „Balinesischseins“, „Balinesischer Kultur“ und „der Balines*innen“ als solche wirkt sich bis heute im touristischen Balibild aus (Yamashita 2004: 33). So förderte zunächst die niederländische Kolonialmacht, die in Indonesien zwischen 1600 und 1945 und in Bali seit den 1840er Jahren ihre Herrschaft ausüben konnte, sodann die Republik Indonesien den Kulturtourismus und Vorstellungen eines harmonischen und exotischen Paradieses (Howe 2005: 37) unter Schaffung eines „Kunst-Kultur-Komplexes“ (Yamashita 2004: 38f) sowie orientalistischer Vorstellungen „authentischer balinesischer Kultur“ unter Reisenden, Expatriates und Ethnolog*innen als auch in der Kolonialpolitik. Auch nach intensiver Auseinandersetzung mit der Frage der eigenen balinesischen Identität in der frühen Phase der jungen unabhängigen Republik besitzt dies romantisierende Bild großen Einfluss auf die heutige balinesische Gesellschaft, einerseits als Anziehungsfaktor im Tourismusgeschäft, andererseits zur Behauptung gegen Diskriminierungen als überwiegend hinduistische Minderheit im mehrheitlich muslimischen Staat.

donesien sehr verschieden von den Bedingungen unter der Regierung Suhartos bis 1998 (vgl. Unterkap. III.2.6 und Kap. V.2).

Neben der inselweiten Bedeutung der Gebirgsregion im Rahmen hindu-balinesischer Landschaftskonzepte kommt als weiterer Grund für Proteste gegen die Tourismusprojekte die historische Signifikanz des Waldes für die lokale *adat*-Organisation der Dörfergemeinschaft hinzu. Seine Besiedlung lässt sich für das 10. Jahrhundert n.Chr. historisch belegen (↔ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2003; I Kadek Sugiri, Interview 27.10.2009). Später zog die Bevölkerung aus umstrittenen Gründen¹⁶⁰ bergabwärts.¹⁶¹ Die Ritualgemeinschaft mit ihrem rituellen Führer halten mit der Ausführung der notwendigen Rituale in etwa zwei Dutzend Tempeln im Naturschutzgebiet eine ausbalancierte Beziehung zwischen Menschen und den Gottheiten oder der spirituellen Welt (*parahyangan*), der sozialen Umwelt (*pawongan*) und der Natur und allen anderen Wesen (*palemahan*) aufrecht – ein triadisches fundamentales Prinzip der Brahmanischen Schriften, das *tri hita karana* (THK) genannt wird. Diese durch regelmäßige Rituale kontinuierlich aufrechterhaltene Balance wird durch die Investmentgegner*innen als hauptsächliches strategisches Argument gegen die Entwicklung von Tourismus im großen Ausmaß ins Feld geführt.¹⁶² Sie verstehen sich durch ihre rituellen Aufgaben als eine Art „Hüter*innen“ der Seen und des Waldes in Stellvertretung für alle Balines*innen und in einem globalen Sinne. Die Ritualgemeinschaft fürchtet um ihren freien Zugang zu der Region und die Kontrolle darüber, wenn externe Investor*innen Orte an den Waldrändern und Seeufern für ihre Projekte beanspruchen. Zu ihrem Selbstverständnis als Hüter*innen gehört auch der Anspruch, sich an lokalen Tourismusinitiativen zu beteiligen, um in deren Planung und Durchführung gemäß den *adat*-Prinzipien die Achtung der Sakralität der Region zu sichern. Die lokale *adat*-Verteter*innen der Dörfergemeinschaft bildeten daraufhin ein Bündnis, um die Vorhaben der Investor*innen abzuwehren. Eine ausführliche Analyse der Rolle des Bündnisses und seiner Aktivitäten erfolgt in Kap. VI.2.

Hier soll bereits einmal deutlich gemacht werden, welche unterschiedlichen Landschaftskonzepte beim Konflikt um das Naturschutzgebiet aufeinanderprallen: das touristische, an materiell-sichtbaren Nutzwertkriterien ausgerichtete, ein religiöses, auf die Bedeutung der Seen und Berge in der sakralen Topographie der Insel Balis als Gesamtheit hin orientierte, und, noch spezieller, ein sakrales, das die Entstehungsgeschichte des lokalen Fürstentums im Fokus hat und damit auch eine überregionale (sogar universale)¹⁶³ Bedeutung beansprucht. Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich

¹⁶⁰ Darunter sind eine Bevölkerungszunahme, Naturkatastrophen oder auch Krieg. Weitere Ausführungen zu der umstrittenen Geschichte der Dörfer finden sich unter dem Hauptkapitel VI. „Die Diskurse und ihre Wirkungen vor Ort“.

¹⁶¹ Frühe Dokumentationen der balinesischen *prasasti*, der heiligen Kupferinschriften, erwähnen zwei der Tempel im Herrschaftsbereich. Lediglich jeweils eine Bronzeplatte wird als erhalten beschrieben (Goris 1954: 7, 28, 50, 61, 194, 197, 198).

¹⁶² Eine detaillierte Analyse der Proteste durch die Ritualgemeinschaft und eine Diskussion der umstrittenen Geschichte dieses sakralen Fürstentums erfolgt unter Kap. VI.2.

¹⁶³ Der dreischichtige Aufbau (*tri mandala*) von Mikro- und Makrokosmos muss in Bezug auf Menschen, Haus, Tempel, Dorf, Insel stets gewahrt bleiben, damit die Gesamtheit des Universums repräsentiert ist und dadurch gewahrt wird. Gerät eine Ebene durch Nichtbeachtung in ein Ungleichgewicht, wirkt sich das auch auf das gesamte Universum aus (JM Wardika, Interview 27.01.2010).

aufzeigen, wie diese unterschiedlichen Landschaftskonzepte im Disput von den einzelnen Akteur*innen in Allianzen mit z.B. Umwelt-NGOs strategisch genutzt werden. Indigene Konzepte von Ökologie verbinden sich hier mit denen der internationalen Umweltbewegung (vgl. Kap. V.4).

4. Das Feld: Bali – Kontext einer Tourismusinsel

Nachdem ich im vorhergehenden Kapitel die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen Balis und generell Indonesiens mit den bestimmenden Wirtschaftsfaktoren Landwirtschaft und Tourismus und ihrer sich wandelnden Bedeutung dargestellt habe, werde ich die hier gewonnenen Erkenntnisse im folgenden Kapitel auf den konkreten Untersuchungskontext „Bali als Tourismusinsel“ beziehen und die wichtigsten natur- und kulturellen Merkmale Bulelengs vorstellen. Dabei richte mein Hauptaugenmerk auf die beiden Untersuchungsorte Koditeso und Nagal.

4.1 Verwaltungs- und Bevölkerungsstruktur

Bali ist eine von 34 indonesischen Provinzen (*propinsi*)¹⁶⁴. Als kleinste der westlichen Sunda-Inseln beträgt Balis Fläche nur 0,3 Prozent der indonesischen Landesfläche, die sich über 17 000 Inseln erstreckt, von denen über 6000 bewohnt sind (Waldner 1998: 88, Houben/Connley 2015: 15). Auf Bali leben 4,152 Millionen¹⁶⁵ oder etwa 1,7% von ca. 264 Millionen Indonesier*innen (BPS Provinsi Bali 2019e, Löchel/Bogumil 2018: 212), was einer durchschnittlichen Bevölkerungsdichte¹⁶⁶ von ca. 673 Einwohner*innen pro km² entspricht, die für Indonesien mit durchschnittlich 138 EW pro km² hoch ist (Löchel/Bogumil 2018: 212; vgl. BPS Provinsi Bali 2019d). Bali ist verwaltungspolitisch in acht Distrikte (*kabupaten*) eingeteilt, die sich an den ehemaligen neun balinesischen (hindu-javanischen) Königreichen orientieren und jeweils weiter in mehrere Unterämter (*kecamatan*) eingeteilt sind. Diese verzweigen sich weiter in je 5 bis 20 der insgesamt 636 Gemeinden oder Gemeindeverbände (*desa dinas*) (BPS Provinsi Bali 2019f). Balis Hauptstadt Denpasar hat seit 1992 den Status eines eigenen Distriktes (*Kotamadya Denpasar*) mit derzeit ca. 800 000 Einwohner*innen inne (BPS Provinsi Bali 2019e: 11).¹⁶⁷ Die Bevölkerungsstruktur wird stark vom Faktor der sehr hohen Bevölkerungsdichte geprägt, was sich seit der Entwicklung des Tourismussektors in den 1980er Jahren auf die Distrikte Badung und Gianyar sowie die Provinzhauptstadt Denpasar auswirkt, da sich die Erwerbsmöglichkeiten hauptsächlich auf den Großraum Denpasar konzentrieren (Waldner 1998: 90). Waldner gab bereits für 1990 eine Bevölkerungsdichte von 1200 Einwohner*innen pro km² für die Ballungszentren Badung und Gianyar an. Diese Zahlen liegen heute noch weit höher (Waldner 1998: 90). Die Ergebnisse der letzten Zensusaufnahmen, die in den Jahren 2010, 2015 und 2020 vom *Badan Pusat Statistik*

¹⁶⁴ Genau genommen sind es 31 Provinzen, zwei Sonderregionen und der Hauptstadtbezirk Jakarta.

¹⁶⁵ Die Zahl beruht auf einem Zensus des *Badan Pusat Statistik Provinsi Bali* aus dem Jahre 2015 (BPS Provinsi Bali 2019e).

¹⁶⁶ Die durchschnittliche Bevölkerungsdichte lag ausgehend von den in Tab. 9 dargestellten Daten sogar noch höher bei 746 Personen pro km² für das Jahr 2015. Die hohe Zahl nicht offiziell registrierter Arbeitsmigrant*innen aus anderen indonesischen Inseln legt eine wesentlich höhere Zahl nahe (BPS Provinsi Bali 2019d).

¹⁶⁷ Damit hat sie sich in den letzten ca. 15 Jahren verdoppelt (Strauß 2008: 26).

Provinsi Bali durchgeführt wurden, sind in Tab. 8 (im Anhang) dargestellt. Das Verhältnis städtischer zu ländlicher Bevölkerung hat sich in den letzten Jahren durch die Ausdehnung des urbanen Raumes und seiner Einkommensmöglichkeiten stark in Richtung urbane Lebensweise verschoben.

4.2 Naturräumliche Merkmale

Bei der Bekanntheit der Tropeninsel Bali erstaunt ihre geringe Größe: Sie misst nur 5693 km² (Waldner 1998: 88). Ihre Nord-Süd-Ausdehnung beträgt 95 km, die Ost-West-Ausdehnung 145 km.¹⁶⁸ Bali liegt zwischen den beiden Inseln Java und Lombok und ist eine der Kleinen Sunda-Inseln. Allerdings gehört sie als einzige dieser sechs größeren und zahlreichen kleineren Inseln nicht zu Wallacea, der Region Ostindonesiens, deren eher australisch geprägte Flora und Fauna durch die biologische Barriere der Wallace-Linie von der westlich davon liegenden asiatisch geprägten abgegrenzt wird (Waldner 1998: 88). Landschaftlich dominant ist eine zentral von West nach Ost durch die Insel und genau durch das Untersuchungsgebiet verlaufende ca. 150 km lange Vulkankette, deren Vulkane heute jedoch mit Ausnahme des Gunung Batur (Bangli) mit 1717 m Höhe und dem höchsten Vulkan Gunung Agung (Karangasem) mit 3.142 m inaktiv sind.¹⁶⁹ Durch vergangene Eruptionen entstanden die vier Kraterseen Batur, Beratan, Buyan und Tamblingan in den verschlossenen Vulkankesseln (Calderen). Sie bilden heute die Hauptfrischwasservorräte der Insel und die Vulkankette damit das Wassereinzugsgebiet der Insel. Die Region um Beratan, Buyan und Tamblingan bilden das sog. Buyan-Beratan-Massiv mit den drei zugehörigen Kraterseen. Durch die Vulkanketten entstand ein Gewässernetz, in dem die Flüsse vom Zentrum aus meerwärts nach Norden bzw. Süden fließen (Waldner 1998: 88). Die frühen Siedlungsmuster der Insel sind stark an diesem Nord-Süd-Verlauf der Flüsse orientiert; die tiefen Schluchten verhinderten offensichtlich eine Ost-West-Ausrichtung der dörflichen und sozialen Organisation (Stuart-Fox 2002: 5).

Nördlich und südlich der Vulkankette fällt das Land zu den Küsten hin ab, im Norden steiler, im Süden in Form einer breiten Abdachungsebene von etwa 40 km nord-südlicher Ausdehnung. Diese sich sanft zum Meer ausdehnende fruchtbare Schwemmlandebene bot schon früh ideale Bedingungen zur Entwicklung des Bewässerungssystems für den Nassreisanbau und ist dementsprechend dicht besiedelt. Hier befinden sich die berühmten Reisterrassen, die seit 2012 zum UNESCO-Weltkulturerbe der balinesischen Kulturlandschaft zählen und vermutlich schon seit dem frühen ersten Jahrtausend n.Chr. mit einem dem heutigen ähnlichen Bewässerungssystem aus Kanälen und Zuleitungen von den Flüssen aus dem Bergland auf Bali existieren (Waldner 1998: 88, 104; Lansing 1991: 11-15). Entgegen populären Vorstellungen von Bali bedecken die Reisterrassen nur maximal 20% der gesamten Inselfläche und sind stark im Abnehmen begriffen, insbesondere im touristischen

¹⁶⁸ Indonesien besitzt insgesamt eine West-Ost-Ausdehnung von 5000 km und eine Nord-Süd-Ausdehnung von fast 2000 km (Houben/Connley 2015: 16).

¹⁶⁹ Beide wiesen im 20. Jahrhundert noch Eruptionen in unterschiedlicher Stärke auf, ersterer zuletzt sogar noch in den Jahren 1963 und 2018. Insgesamt besitzt Indonesien 400 Vulkane, von denen 25 aktiv sind (Houben/Connley 2015: 16).

Süden. 30% werden im Trockenfeldebau kultiviert, und 17% werden durch Gärten und Plantagen mit ‚cash crops‘ wie Kaffee bewirtschaftet (Whitten et al. 1996: 338). Da sich im Süden auch die ökonomische Kernzone der Insel befindet, besteht ein hoher Druck auf das Agrarland, das zugunsten des Tourismus und anderer nicht-agrarer Landnutzungsformen umgewandelt wird. Südlich dieser Schwemmlandebene schließt sich die heute durch Luxushotels (Nusa Dua) geprägte Kalkhalbinsel Bukit mit hohen Tafelländern an (Bundschu 1985: 9f).

Klimatisch liegt Bali in der wechselfeuchten monsunaltropischen Klimazone. Aufgrund der geringen Niederschläge während der Trockenzeit sind die jährlichen Niederschlagsmengen relativ gering mit 1200 mm im Norden sowie auf der Kalkhalbinsel Bukit und 3000 mm am Gunung Agung¹⁷⁰ (Waldner 1998: 89). Die durch die Steigungsregen geprägten Gebirgszonen haben ein weniger saisonal variierendes Klima als die nördlichen und südlichen Ebenen. Die von Oktober bis März herrschenden Nordwestmonsunwinde bewirken die Hauptniederschlagszeit und der aus Zentralaustralien kommende trocken-kühle Südostmonsun (Mai bis September) bringt eine Trockenzeit (Waldner 1998: 89). Die durchschnittlichen Temperaturen betragen zwischen 26°C in den Ebenen und 10°C im Gebirge. Die relative Luftfeuchte schwankt zwischen 70% in den regenarmen Gebieten und 90% an den Vulkanhängen, also im Untersuchungsgebiet (Waldner 1998: 89).

Landschaftlich ist Bali stark anthropogen geprägt. Dies wird durch die vergleichsweise sehr hohe Bevölkerungsdichte verursacht, die in den Städten bis zu 1200 Personen pro km² und in den ländlichen Gebieten 250-500 Einwohner*innen pro km² beträgt. Der nationale Durchschnittswert beträgt hingegen nur etwa ein Zehntel von der urbanen Bevölkerungsdichte. Heute ist eine Verstädterung in den südlichen Distrikten Badung und Gianyar vor allem durch den Tourismus und verwandte Wirtschaftszweige bedingt. Die hohe Bodenfruchtbarkeit und der Nassreisanbau in Terrassenform ermöglichte aber schon viel früher eine relativ hohe Besiedlungsdichte, welche die natürliche Flora und Fauna stark beeinflusste und zurückdrängte (Waldner 1998: 90). Im Süden, im Luv der zentralen Gebirgskette, wo ganzjährig hohe Niederschläge fallen, findet sich immer noch die größte Ausdehnung von Nassreisfeldern (*sawah*). Dazu trägt auch bei, dass die Flüsse (allerdings in abnehmenden Maße) ganzjährig Wasser führen, das zu Bewässerungszwecken (*irigasi*) nutzbar gemacht werden kann (Bundschu 1985: 11). Die tiefen Erosionstäler erleichtern die künstliche Bewässerung, welche seit dem 6. Jh. n. Chr. beim Reisanbau verwendet wird. Diese erfolgt durch das Aufstauen von Flüssen, die im Gebirge entspringen und dann mithilfe des natürlichen Gefälles über Kanäle und Leitungen zu den Feldern gelenkt werden (Bundschu 1985: 17). Der Nassreisanbau war dank der komplexen Technologie und des speziellen Wissens, im Zusammenspiel mit den fruchtbaren vulkanischen Böden, mit besonders krankheitsresistenten und produktiven Sorten und mit der besonders effektiven Organisation in den speziellen Bewässerungsgemeinschaften (*subak*) eine so effektive Form der Landnutzung,

¹⁷⁰ Die immerfeuchte Insel Papua weist 7000 mm Niederschlag/Jahr auf (Waldner 1998: 89).

dass die Erträge doppelt so hoch waren wie in Java (Poffenberger/Zurbuchen 1980: 94). Jedoch wird der Reisanbau besonders im Süden in zweierlei Hinsicht durch den Tourismus verdrängt: einmal durch den Wandel der Arbeitsmarktstruktur, indem die Beschäftigten aus dem Landwirtschaftssektor in den Tourismussektor und verwandte Wirtschaftszweige übergehen, sodann dadurch, dass die Landflächen, die vorher dem Nassreisanbau dienten, anderen außer-agrarischen Nutzungsformen zugeführt werden.

Nur noch wenige Gebiete Balis weisen heute einen vergleichsweise geringen anthropogenen Einfluss auf, darunter die Naturschutzgebiete an den Vulkanhängen des Batur, *Taman Nasional Bali Barat* im Westen, gewisse Steilküstenabschnitte und die Mangrovensümpfe auf Bukit und im Nordwesten sowie der Wald in der Untersuchungsregion mit den Seen Beratan, Buyan und Tamblingan (Waldner 1998:90).

4.3 Nordbali

Das Untersuchungsgebiet, in dem ich den Großteil meiner Feldforschung durchführte, liegt in Nordbali, hauptsächlich in Buleleng, dem nördlichsten der acht Verwaltungsdistrikte (*kabupaten*) Balis. Buleleng besitzt eine für Bali historisch sehr bedeutsame Rolle, da von hier aus schon in vorkolonialer Zeit zahlreiche Handelsbeziehungen, zum Beispiel zu Indien und China, etabliert waren. Die Fläche von 1 365,88 km² macht etwa ein Drittel der gesamten Insel aus und übersteigt alle anderen *kabupaten* um mindestens die Hälfte. Aufgrund seiner großen flächenmäßigen Ausdehnung besitzt Buleleng mit 646 200 Einwohner*innen die höchste Bevölkerungszahl aller *kabupaten* mit Ausnahme der Kotamadya Denpasar mit 880 600 (BPS Provinsi Bali 2019d). Begrenzt durch die nördliche Küste an der Bali-See, erstreckt Buleleng sich von West nach Ost quer über die gesamte Inselbreite und grenzt am Ostzipfel an Karangasem, im Süden an Jembrana, Tabanan, Badung und Bangli (Rubinstein 2001: 190, Abb. 6). Landschaftlich und klimatisch weist Buleleng Unterschiede zum Süden auf: Es ist wesentlich trockener und in den Küstenlandstrichen dadurch heißer, so dass der Boden weniger ertragreich und der Reisanbau im Bewässerungssystem (*subak*) hier nur begrenzt möglich ist. Auf der nördlichen Seite des zentralen Bergmassives (in diesem Teil des Sunda-Banda-Bogens) fließt das dort gesammelte Wasser in kurzen steilen Flussbetten Richtung Meer im Gegensatz zu den sanfteren breiten Ebenen des südlichen Balis. Vom mageren landwirtschaftlichen Ertrag bei nur begrenzten anderweitigen Einkommensmöglichkeiten rührt die geringere Siedlungsdichte im Vergleich zum Süden der Insel her, was durch die Etablierung wirtschaftlicher Ballungszentren im Süden fortgeführt wurde (Hobart et al. 1996: 109). Buleleng besitzt zwei der vier ausgedehntesten Naturschutzgebiete Balis, den Westbalinesischen Nationalpark (*Taman Nasional Bali Barat*) und einen wesentlichen Teil des Naturschutzgebietes Cagar Alam Batukaru, zu dem die Untersuchungsregion gehört. Dies wird von den Einwohner*innen des wirtschaftlich schwachen *kabupaten* nicht nur als ein Vorteil, sondern auch als eine Belastung und Verantwortung empfunden, die zugunsten der gesamten Provinz getragen wird.

Der Westen Bulelengs ist das größte Anbaugebiet für Früchte Balis, besonders für Mango, Bananen und Orangen, der südliche Teil in der Vulkankette um Nagal ist hingegen durch die Höhe und das mildere feuchte Klima bekannt für den ertragreichen Nelken- und Kaffeeanbau (Rubinstein 2001: 190).

Verwaltungsmäßig ist Buleleng in neun Bezirke (*kecamatan*) unterteilt, denen insgesamt 148 Dörfer unterstehen, die höchste Dörferanzahl für alle balinesischen *kabupaten* (BPS Provinsi Bali 2011). Hauptstadt ist Singaraja (ehemals Buleleng), mit über 100 000 Einwohner*innen die zweitgrößte Stadt Balis nach der Provinzhauptstadt Denpasar im Süden mit 880 600 Einwohner*innen (BPS Provinsi Bali 2019g). Singaraja war in vorkolonialer Zeit die größte Hafenstadt und bereits ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. das zentrale Handelszentrum Balis (Hauser-Schäublin 2008, Hauser-Schäublin/Ardika 2008), resultierend in einer multikulturellen Gesellschaft mit arabischen, buginesischen und chinesischen Handels- und Seeleuten, mit Kontakten nach Mataram (Lombok) und Banjuwangi (Ostjava).¹⁷¹

Bulelengs Einfluss in Bali in der Zeit bis zum rapiden Aufschwung des Tourismus in den 1970er Jahren wurde insbesondere durch die niederländische Kolonialmacht geprägt, die die Region in den Jahren 1846/49 mit Mühen unterwarf und im Zeitraum bis 1882 die direkte kolonialpolitische Kontrolle über die Region errichtete (Gottowik 2005: 59). Als zentraler Stützpunkt kolonialer Präsenz wurde Bulelengs Machtposition in Bali erneut gestärkt. Unter der Kolonialherrschaft erlangten viele Einwohner*innen Bulelengs andererseits einflussreiche Positionen im Verwaltungsapparat und nahmen am kolonialen Bildungssystem teil. In der Zeit der jungen unabhängigen Republik Indonesien ab 1949, als balinesische Intellektuelle intensiv über die balinesische Identität und eine Standardisierung hindu-balinesischer Religion angesichts des Drucks der weiten muslimischen Mehrheit im Land verhandelten, waren es vor allem nordbalinesische Gelehrte, die sich für die Abschaffung des balinesischen Kastensystems aussprachen. Während der Unruhen 1965 in ganz Indonesien führten diese und weitere Bestrebungen zu besonders radikalen Vernichtungsschlägen in Buleleng und einem staatlich verordneten Massenmord an landesweit 500 000 bis 1 Mio (manche Quellen nennen sogar bis zu 3 Mio. [Magnis-Suseno 2015: 109]) mutmaßlicher Anhänger*innen der PKI (Kommunistische Partei Indonesiens), bei denen insgesamt 5% der balinesischen Bevölkerung getötet wurden (Cribb 2010: 72; Vickers 1996: 212; Vickers 2001: 35). Das Dorf Koditeso war im Jahre 1965 besonders betroffen.¹⁷²

¹⁷¹ Heute noch ist Singaraja durch das Zusammenleben von Hindu-Balines*innen, Muslim*innen und christlichen oder buddhistischen Indonesier*innen mit chinesischer postmigrantischer Familiengeschichte geprägt. Singaraja gewann im 17. Jahrhundert an Macht und Einfluss als Sitz des Königshofs unter I Gusti Ngurah Panji Sakti, dem Begründer der Dynastie von Buleleng, welche Territorien in Bali und Westjava eroberte und bis zur Kolonialisierung durch die Niederlande Bestand hatte (Rubinstein 2001: 191).

¹⁷² Intensive politische Konflikte mit Landrechten im Zentrum folgten (Lucas/Warren 2013: 2). Für eine Darstellung der Ereignisse verweise ich auf Roosa (2006), ein historisches Werk, das mittlerweile in Indonesien verboten ist, und Keller (2015), einen Sammelband mit Berichten indonesischer Überlebender, Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen sowie als ersten Überblick Hearman (2015). Die Ereignisse stellen ein unaufgearbeitetes kollektives Trauma in Bali dar.

Zur nordbalinesischen kulturellen Eigenständigkeit und gegenüber anderen Regionen Balis deutlich abgegrenzten Besonderheit trug (und trägt auch nach wie vor) die bis vor wenigen Jahrzehnten schwer überwindbare natürliche Barriere der zentralen ca. 150 km breiten Gebirgskette bei, in welcher das Untersuchungsgebiet mit den drei von den insgesamt vier Kraterseen Balis liegt. Es gelang der Kolonialmacht und damit auch Reisenden und Forschenden erst 50 Jahre nach dem niederländischen Sieg über Buleleng, dieses Hindernis zu überwinden und nach Südbali vorzudringen (Gottowik 2005: 62-3). So wie der kolonialpolitische Schwerpunkt, richtete sich auch das Forschungsinteresse mehr und mehr auf den Süden, wo viele nun das „wahre Bali“ vermuteten, das nicht so sehr von auswärtigen Einflüssen geprägt sei wie Buleleng (Gottowik 2005: 62).¹⁷³ In den frühen Beschreibungen Balis setzte sich seit der Unterwerfung Südbalis die Auffassung durch, dass das „einheimisch Balinesische“ mindestens ebenso wichtig sei wie die von außen (zum Beispiel aus Indien oder Java) eingeführten Elemente, auf die sich vorher das Forschungsinteresse der Europäer*innen konzentriert hatte (Swellengrebel 1960: 63). Besonders deutlich bemerkbar machte sich diese Entwicklung später in wirtschaftlicher Hinsicht, als das Bild des authentischen Süd- oder Zentralbali (im Gegensatz zum vermeintlich von kulturellen „Fremdeinflüssen“ durchdrungenen und verfälschten Nordbali) als touristischer Anziehungsfaktor zu wirken begann und dem Süden zu einem wesentlich stärkeren touristischen Zulauf verhalf.

Infolge der politischen Umwälzungen nach der Kolonialzeit, der Verlagerung des Haupthafens nach Benoa im Süden, des Regierungssitzes nach Denpasar im Jahre 1953 und des Baus des internationalen Flughafens Ngurah Rai im Süden (1931 erstmals als Militärstützpunkt errichtet) kehrte sich die Vormachtstellung Bulelengs in ihr Gegenteil um. Wirtschaftlich ist Buleleng heute neben Karangasem und Bangli einer der schwächsten Distrikte. Die Region ist stark von Abwanderung gezeichnet, da seit der Verlagerung des wirtschaftlichen und politischen Zentrums in den Süden keine Nachfrage nach qualifizierten Arbeitskräften besteht. Für die Mehrheit der verbleibenden Bevölkerung ist Landwirtschaft die Haupteinnahmequelle. Obwohl die landschaftliche Schönheit und die historische Bedeutung der Region Besucher*innen anziehen, kann sie nicht mit dem massentouristisch stark entwickelten Süden mithalten. Touristische Highlights sind unter vielen anderen der eher ruhige Strandort Lovina, die Stadt Singaraja mit historischen Gebäuden und kolonialer Architektur, ein buddhistisches Kloster (*Brahma Arama Vihara*), verschiedene bedeutsame Tempel wie Pura Pulaki und

Der geschichtsrevisionistische antikommunistische Diskurs lebt in Indonesien fort, dominiert das Allgemeinwissen der Bevölkerung und rechtfertigt weiterhin politische Repression (Steifeneder/Junge 2010: 51), weshalb Proteste gegen gesellschaftliche Missstände vornehmlich in ein religiöses und nicht in ein Klassenunterschiede betonendes Gewand gekleidet werden (Wardana 2019: 92).

Eine Initiative, die die Aufarbeitung der Ereignisse fördert und gegen die Beschneidung von Bürger*innenrechten aufgrund der antikommunistischen Mythen und gegen die psychischen, sozialen und materiellen Folgen (z.B. Verarmung infolge von Landnahme) vorgeht, ist Komunitas Taman 65 (Gemeinschaft des 65er-Gartens) in Bali (Putra 2015).

¹⁷³ Von diesem Zeitpunkt an waren Aufzeichnungen über die balinesische Kultur v.a. durch die ‚Adat Law School‘ von Liefinck geprägt, welcher mit seinen Schriften zu den angeblich „autochthonen Dorfrepubliken“ das koloniale Bewahrungsprojekt des „authentischen balinesischen Dorflebens“ anstieß (Ramstedt 1998: 34-4; Gottowik 2005: 64; Wälty 2000: 111).

Melanting im Westen, mehrere Wasserfälle und heiße Quellen, das westliche Naturschutzgebiet und nicht zuletzt die beeindruckende Bergwelt um die Kraterseen (Database Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Buleleng 2008). Aufgrund seiner Entfernung vom Flughafen und der im Vergleich zu den südlichen Tropengärten Sanurs und Ubuds und den Surfparadiesen um die Orte Kuta und Nusa Dua vergleichsweise „herberen“ Landschaft, ist Nordbali auch wegen der insgesamt ruhigeren Atmosphäre eher ein Ziel für kürzere Touren, bevor die Reisenden wieder die Nähe des Flughafens mit Einkaufsmöglichkeiten und stärkerer Infrastruktur aufsuchen. Das starke Konkurrenzverhältnis zwischen den *Kabupaten* Buleleng als altem, aber inzwischen zweitrangigem und Badung bzw. Denpasar als neuem Machtzentrum Balis ist stets als der Debatte um Tourismusinvestment zugrundeliegender Antagonismus wirksam. Im Verlauf dieser Arbeit wird deutlich werden, dass diese regionalen Ungleichheitsstrukturen den Konflikt und das Rekurrenieren auf einander widersprechende Landschaftskonzepte bedingen. Daher müssen die oben dargestellten historischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten die Analyse mitbestimmen.

IV. Der lokale Kontext: Die Region des Buyan-Beratan-Gebirgsmassivs

1. Die Dörfer Koditeso und Nagal: Ein Überblick

Im vorhergehenden Kapitel habe ich das Feld meiner Forschung mittels Angaben zu natur- und kulturell-räumlichen Merkmalen der Tourismusinsel Bali dargestellt. Nachdem bereits in Kap. I.3 ein Überblick über die Feldforschungsorte gegeben wurde und die zentrale Bedeutung der beiden Orte Koditeso und Nagal für den Hauptteil der Arbeit (über die lokalen Verhandlungen und Diskurse über Tourismus und Entwicklung) angekündigt wurde, möchte ich im Folgenden eine kurze ethnographische Übersicht über diese zentralen Untersuchungsorte geben.

1.1 Koditeso: Gartenbau als Lebensgrundlage

Koditeso und Nagal, im zentralen Gebirgsmassiv liegende Dörfer, weisen mit einer Bevölkerung von

Abb. 11: Flora im Naturschutzgebiet. Foto: Sophie Strauß, 2009.

etwa 5000 (Koditeso) und annähernd 6000 Personen (Nagal) eine ähnliche Bevölkerungszahl auf; von der Flächenausdehnung her ist Nagal mit etwas über 2000 ha jedoch wesentlich größer als Koditeso mit etwas über 1000 ha.¹⁷⁴ Koditeso grenzt an die Dörfer Gunung Hijau, Depyoso sowie an das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan als natürliche Dorfgrenze. Als Höhenlage des Gebietes werden 1200m angegeben. Zusätzlich zur eigentlichen Dorffläche werden in der Dorfmonografie weitere etwa 25 000 ha landwirtschaftliche Fläche angegeben, deren Status als zertifizierter Privatbesitz bezeichnet wird. Dies beinhaltet sowohl Privatbesitz von Dorfbewohner*innen als auch von externen Landbesitzer*innen, die zum Beispiel in Denpasar (oder Java) ansässig sind und in Koditeso ein Wochenendhaus und Land erworben haben. Die Landnutzungsformen werden mit 365,73 ha für bewässerte Reisfel-

¹⁷⁴ Die Zahlen sind den jeweiligen Dorfmonografien (→ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistiken 2008 und 2009) entnommen, der während der Feldforschung aktuellsten Version eines regelmäßig überarbeiteten Dokumentes zur Demographie und sozio-ökonomischen Daten, welche mir die jeweiligen Bürgermeister freundlicherweise zur Verfügung stellten.

der (*sawah*) und unbewässerte Felder (*ladang*), 11,24 ha für öffentliche Gebäude, 24 ha für Privathäuser und 668,76 ha für anderes angegeben. Hinzu kommen 1930 ha nicht weiter bezeichnetes umzäuntes Terrain, 65,5 ha öffentliche Gärten oder Flächen für Hortikultur und 357,76 ha Wald bislang ohne Management.

Obwohl Koditeso aufgrund seiner Höhenlage schon zu den Bergdörfern zählt, ist die eigentliche Dorffläche am Fuße der Berge relativ weiträumig. Es gibt einen lokalen Markt für Lebensmittel und die Belange des alltäglichen Lebens, der täglich von den Bewohner*innen der umliegenden Dörfer besucht wird. Ansonsten befinden sich am Straßenrand nur wenige Geschäfte wie Mobiltelefonläden, einige Kiosks und eine Wäscherei. Das dörfliche Leben ist um den Markt und die Gärten herum zentriert, in denen ein Großteil der Einwohner*innen Gemüse und Nutztiere halten (Hühner, Rinder, Schweine, Ziegen, Enten und Esel).

Die meisten Grundstücke sind im dörflichen Stil relativ groß und nach dem für Bali typischen Muster strukturiert mit mehreren Gebäuden für Wohn- und Schlafräume, einem Haustempel (*sanggah*) sowie einer abgesonderten Küche und Toilette. Dazu gehört zumeist ein Stück Land für die Hortikultur nebenan.

Das Dorf Koditeso umfasst sechs gewohnheitsrechtliche Untereinheiten oder sogenannte Nachbarschaften, auf Indonesisch *banjar adat*. Im Bezirk Sukasada ist Koditeso eines von 20 *desa pakraman*, mit I Gede Karya (2010) als Vorstand (*bendesa adat*). Entsprechend besitzt Koditeso 4 administrative *dinas*-Untereinheiten, (*banjar* oder *dusun*).

Vor der erstmaligen Gründung des Dorfes Desa Koditeso Ende des 19. Jahrhunderts durch den Bürgermeister soll die Gegend unbewohnt und vollständig von Wald bedeckt gewesen sein, welcher zu der rituellen Dorfeinheit gehörte (siehe Kap. VI.2). Unter der niederländischen und darauf folgenden japanischen kolonialen Besetzung in den 1940er Jahren sollen an der Stelle des heutigen Dorfes Koditeso nur drei Häuser gestanden haben. Danach erst, in den 1950er und frühen 1960er Jahren seien immer mehr Menschen aus anderen Regionen hergezogen, aus Karangasem, Buleleng, Denpasar, um hier Land zu kaufen und in Hortikultur zu bebauen (Ni Komang Anindia, Interview 19.10.2009). Diese Ansiedlung einer großen Anzahl von Zugezogenen (*pendatang*) war zum Großteil durch den Ausbruch des Gunung Agung im Jahre 1963 bedingt, der weite Landstriche Karangasems unbewohnbar machte, und riss 1965 im Zuge der Kommunist*innenvernichtungen ab.

Von den fast 5000 Dorfbewohner*innen Koditesos sind etwa 1000 Personen Familienoberhäupter bzw. verheiratete Männer.¹⁷⁵ Vom Aspekt der Religionszugehörigkeit ist das Dorf für balinesische Verhältnisse in ruralen Gegenden vergleichsweise gemischt: die große Mehrheit sind Hindus, etwa 20% sind muslimischen Glaubens; und es gibt einige Dutzend Christ*innen und eine Handvoll

¹⁷⁵ In der stark patrilinear orientierten Gesellschaft Balis können Frauen nur in Ausnahmefällen den Status eines Familienoberhauptes innehaben, so zum Beispiel im Falle des Todes ihres Ehemannes, solange sie sich nicht wiederverheiraten.

Buddhist*innen. Neben etwa einem Dutzend hinduistischen Tempeln besitzt Koditeso eine Moschee und zwei *mushollas*, in Indonesien übliche muslimische Gebetshäuser oder -räume für das täglich fünfmal abgehaltene Gebet (*solat*).

Die Einwohner*innen Koditesos leben vor allem von der landwirtschaftlichen Produktion: etwa 2500 sind Bauern und Bäuerinnen und etwa 700 landwirtschaftliche Arbeitskräfte (2008). Knapp 30 Männer sind Fischer (offizielle Mitglieder des Fischerzusammenschlusses *kooperasi nelayan*), ca. 80 Handwerker, ca. 1000 Personen schließlich sind Angestellte (Beamte oder Privatbeschäftigte).

In Koditeso befindet sich auch das Grand Hotel „Holyday Galore“ mit Wellness und Sportangeboten im oberen Segment, das in der Vergangenheit einen beachtlichen Teil (bis zu 80%) vor allem männlicher Dorfbewohner*innen bis hin in die Manager*innen-Riege beschäftigen konnte und das deswegen sehr beliebt war. Das Hotel verfügt über Sportanlagen (v.a. Tennisanlagen und Fitnesszentrum), und einen großen Wellnessbereich weltweiten Renommés (mit Spa sowie einem traditionellen japanischen Bad, ayurvedischen Massagesalons und einer Sauna), Restaurants, eine Karaoke Bar, eine Bankethalle für bis zu 100 Besucher*innen, ca. 100 Zimmer und Bungalows, [↗ Quelle: englischsprachiger Online-Artikel auf einer Hotel-Website]. In den letzten Jahren sind allerdings die Besucher*innenzahlen zurückgegangen, viele Angestellte haben deswegen ihre Arbeit verloren. Die Besucher*innen sind vor allem reiche Geschäftsleute oder Angehörige der Elite aus Java oder auch Denpasar, die ihr Wochenende hier im kühleren Bergklima verbringen. Weiterhin gibt es einige wenige kleine Hotels bzw. „villa“ (indon. Villen, siehe Glossar) in Koditeso. Als Arbeitgeber*innen sind diese jedoch nicht sonderlich beliebt, da sie ein selbst nach örtlichem Maßstab niedriges Gehalt zahlen (IDR 300 000 im Monat, ca. € 26). Die Hotels sind schlecht besucht. Koditeso wird vor allem an nationalen Feiertagen wie Neujahr durch indonesische Besucher*innen, oft Gruppen, belebt, ist aber ein vom Tourismus relativ unberührtes Dorf. Die Attraktionen, die es bietet, sind ein für balinesische Verhältnisse relativ unberührtes Waldgebiet und ein See mit zugehörigem Wassertempel. Zumeist werden Besucher*innen auf der Durchreise an die Nordküste (nach Nagal, Lovina, Singaraja o.ä.) von ihren Fahrern oder ‚Guides‘ eines südbalinesischen Reiseunternehmens hierhin chauffiert, um den Blick über das Naturschutzgebiet. An bestimmten Stellen finden sich hier Cafés und Restaurants, die am Straßenrand aufgereiht sind und Gelegenheit zu einer Pause bieten. Mit Ausnahme von Nagal handelt es sich beim Tourismus in allen hier behandelten Dörfern um „drive-through“-Tourismus (Münster/Münster 2012a: 210). Oftmals dient die Landschaft nur als malerische Kulisse für Selfies. Nur wenige Besucher*innen nehmen von Koditeso aus die Angebote einer Trekkingtour durch den Wald um die Seen herum wahr, und wenige Besucher*innen übernachten in Koditeso. Die zahlenmäßig stärkste Gruppe von Reisenden in Koditeso sind (neben den Gästen des Bali Golf) nationale Besucher*innen, besonders Schulklassen, die am Wochenende am Eingangsbereich des Naturerholungsgebietes zelten und sich vornehmlich dort im Bereich des Parkplatzes aufhalten, oder Betriebsausflüge aus Denpasar oder Java, die bestimmte Aktivitäten, ‚Outbound‘ genannt, am Seeufer abhal-

ten und entweder auch zelten oder in den lokalen Hotels unterkommen. Bewohner*innen der umgebenden Dörfer nutzen das Naturschutzgebiet als Raum für Geländemotorradfahrten, wobei sie erheblichen Lärm, Abgase und Schäden im Untergrund produzieren. Bei diesen Formen des Tourismus handelt es sich hauptsächlich um konventionelle touristische Aktivitäten eines „Massenökotourismus“ (Cochrane 2009), die in einer Naturlandschaft stattfinden, und nicht um Flora und Fauna bewahrende, nicht-verbrauchende Formen der Naturbeobachtung oder des Naturerlebens (Primack 1995: 269).

Wer von internationalen Besucher*innen an Trekking interessiert ist, wird zumeist in Nagal stationiert und macht einen Tagesausflug zu den Seen. Die Tourismusorganisationen der ‚Guides‘ an den Seen stehen somit in direkter Konkurrenz zueinander. Dadurch, dass die Preise für internationale und nationale Tourist*innen gestaffelt sind, gehen die höchsten Einnahmen an die Tourismusorganisation in Nagal. Koditesos Einnahmen durch die Park- und Eintrittsgebühren für die zahlreichen (indonesischen) Wochenendausflügler*innen sind zwar regelmäßiger, aber in der Summe geringer. Die wohl bekannteste touristische Aktivität, die in Koditeso mehr als anderswo genutzt wird, ist das Selbstpflücken von Erdbeeren, eine unter dem Begriff Agrartourismus (*agronisata*) angepriesene Tätigkeit in den Gärten der lokalen Bäuer*innen.

Direkt oder indirekt ist für ca. 80-90% der ansässigen Familien die Landwirtschaft Haupteinkommensquelle. Eine Besonderheit Koditesos ist, dass kein Bewässerungsanbau praktiziert wird, das heißt, es existiert keine Bewässerungsorganisation (*subak*), welche sonst die für Bali typische traditionelle sozio-religiöse Gemeinschaft zur Organisation der landwirtschaftlichen Produktion darstellt (Bundschu 1987: 38,40). Dies liegt an der Höhenlage der Berghänge, welche eine Terrassierung schwierig machen. Stattdessen können auf den fruchtbaren vulkanischen Böden der Region beinahe alle Sorten von Gemüse angebaut werden, zum Beispiel Kohl, Tomaten, Karotten, Gurken, Kartoffeln, Blumenkohl, Süßkartoffeln, Maniok, Zwiebeln, Kürbisse, Paprika, Spinat, verschiedene Salate und Kräuter. Die meisten der derzeit angebauten Feldfrüchte sind entweder, wie die Erdbeeren, durch die niederländische Kolonialmacht oder in den letzten Jahrzehnten im Zuge der touristischen Entwicklung der Insel eingeführt worden, um die Nachfrage, insbesondere in den Tourismuszentren des Südens, zu befriedigen. Die Region ist aufgrund der günstigen Klima- und Bodenbedingungen neben Bangli, Karangasem und Tabanan der Hauptgemüseproduzent der gesamten Insel (BPS Provinsi Bali 2011). Der Großteil der Erträge wird in nächtlichen Lastwagenfahrten aus Koditeso in den Süden, v.a. nach Badung und Gianyar, an die großen Hotels und dortigen Märkte geliefert. Nur ein Bruchteil wird auf lokalen Märkten verkauft. Nur wenige lokale Pflanzen werden in Koditeso angebaut. Erdbeeren werden ebenso wie das Gemüse an die gleichen südbalinesischen Hotels und Restaurants verkauft, aber ebenso auf dem Markt in Depyoso und in Koditeso direkt. Die Erdbeere ver-

ursachte einen grundlegenden Wandel in der landwirtschaftlichen Produktion der Region.¹⁷⁶ Vorher war die wichtigste ‚cash crop‘-Pflanze, die Kaffeebohne, ebenfalls durch niederländische Handels- und Kolonialleute eingeführt. Die Kaffeebäume, die eher in Gärten als in Plantagenform angebaut worden waren und in den Bergen an den Wald anschlossen, wurden in den 1980ern in Koditeso größtenteils durch Erdbeeren und Gemüse und in Nagal durch Nelken ersetzt. Die Gründe dafür lagen a) im Niedergang der Kaffeepreise und b) in der vielversprechenden Entwicklung auf dem Gemüsemarkt auf der Insel selbst infolge der ansteigenden Tourist*innenzahlen in den 1970er und 1980er Jahren. Heute existiert in Koditeso noch eine Anbauorganisation für Feldfrüchte im unbewässerten Anbau (*subak abian*), welche den Anbau von Kaffee und Blumen organisiert mit ca. 100 ha Anbaufläche mittlerer Qualität. Die über 150 Mitglieder sind zum Großteil ebenfalls Mitglieder der dörflichen bäuerlichen Kooperation (*Koperasi Unit Desa*, KUD). Beim Blumenanbau handelt es sich vornehmlich um Hortensien (*Hydrangea macrophylla*), die im kühlen, feuchten Klima der bergigen Region besonders gut gedeihen und deren blaue und weiße Blütenbälle auf der ganzen Insel als wichtiger Bestandteil der täglichen Opfergaben (*canang*) begehrt sind. Die geernteten Blütenstände werden regelmäßig auf Lastwagen auf die Märkte der großen Städte Singaraja und besonders Denpasar transportiert und von dort aus weiterverkauft.

1.2 Nagal: Tourismus und Landwirtschaft als Lebensgrundlage

Nagal ist eins von knapp 20 *desa pakraman* im zugehörigen Bezirk in Buleleng (Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Buleleng 2008). I Nengah Mertha wurde als *bendesa adat* von Jero Wayan Suardika abgelöst (↪Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik 2017).

Nagal besitzt vier *banjar dinas* und *banjar adat*. Derjenige mit der niedrigsten Bevölkerungsdichte ist B. Sulikepun.

Nagal grenzt an das Naturschutzgebiet, dessen Höhenlage 500 bis 1500m über dem Meeresspiegel beträgt, und das Dorf besitzt eine hügelige Topografie. Die Durchschnittstemperatur beträgt 26°C und der Niederschlag durchschnittlich 28mm pro Tag (↪Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Nagal 2009). Das Klima ist mild und im Vergleich zu den Küstengebieten Balis feucht und frisch. Aufgrund seiner Lage auf den Bergkämmen sind das, was Durchreisende von dem Dorf wahrnehmen, zuerst einmal nur die Häuser entlang der schmalen, sich kurvig über eine Abzweigung in Gunung Hijau durch das Dorf Nagal schlängelnden Hauptverkehrs-

¹⁷⁶ Die Erdbeere ist ein bekanntes Beispiel für die Einführung europäischer Nutzpflanzen in Bali. Das anfängliche Monopol eines internationalen, heute bankrotten Unternehmens auf Frucht und Produktionswissen seit den 1980er Jahren wurde durch den verbotenen Transfer einiger Setzlinge in lokale Gärten und einer raschen Verbreitung der besonders bei Tourist*innen beliebten Frucht gebrochen, so dass viele Bäuer*innen Koditesos heute ausschließlich auf den Mononanbau von Erdbeeren spezialisiert sind. Dies bietet neben dem Verkaufserlös auch noch die Möglichkeit, Tourist*innen mit der Attraktion des Selbstpflückens (mit Aufpreis) zu gewinnen, ein Angebot, das vor allem von nationalen und asiatischen Tourist*innen genutzt wird (Interview JM Nyoman Dharmawan, 20.11.2009, I Wayan Bagus, 02.01.2010). Der Erdbeeranbau ist nur ein Beispiel, wie sich die Subsistenzwirtschaft mit einer Vielzahl an Anbaufrüchten in eine kapitalistische Agrarwirtschaft mit gehöriger Abhängigkeit von der erfolgreichen Ernte weniger Anbaufrüchte, von Märkten und touristischer Nachfrage gewandelt hat (vgl. Münster/Münster 2012a).

straße. Hier finden sich zum Beispiel die Schule, einige kleine Läden, *warung* und das Bürgermeisterbüro. Von den nahezu 6000 Einwohner*innen Nagals haben fast ein Drittel den Status des (in aller Regel männlichen) Familienoberhauptes, ein Anstieg gegenüber 2008. In Nagal sind bis auf wenige Ausnahmen alle Einwohner*innen hindu-balinesischen Glaubens. Nagal besitzt keine Moschee, aber eine Kirche. Die religiöse Diversität der Region wird bedeutsam im Verlauf des Konfliktes um die touristische Entwicklung der Region, vor allem in Anbetracht der religiösen Argumentationsweisen bestimmter Tourismusgegner*innen (vgl. VI.2). Dieser Unterschied in der Verteilung der Religionszugehörigkeiten weist auch auf weitere historisch begründete Differenzen zwischen den beiden Dörfern hin, die vor allem auf die Präsenz der niederländischen Kolonialmacht und ihren prägenden Einfluss zurückzuführen sind. Die Region bildete zu Kolonialzeiten lange die Grenze des Einflussbereiches, da aufgrund der infrastrukturellen Verhältnisse der Kolonialmacht ein Vordringen in die südlicheren Gebiete der Insel über die zentrale Gebirgskette erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelingen sollte. Die Dörfer dienten aufgrund des für Europäer*innen besonders angenehmen Klimas als Erholungssitz vor allem für tuberkulosekranke niederländische Kolonialbeamte und unterlagen bereits mehrere Jahrzehnte hindurch kolonialem Einfluss. Zu Beginn der niederländischen Präsenz war Nagal noch kein eigenes Dorf, sondern eine Untereinheit des Dorfes Desa Jukmo mit dem Namen Banjar Nagal. Wie der Priester und ehemalige *klian subak* Jero Mangku Bayu mir mitteilte, ist dies ein Grund für die noch heute bestehende enge rituelle Verbindung zwischen den Dörfern der Ritualgemeinschaft, von denen Jukmo das rituelle Zentrum bildet und Nagal eins der drei Dörfer darstellt, die ehemals Teile Jukmos waren, dann aber relative Eigenständigkeit erlangten:

„Jukmo ist wie die Grundeinheit, wir hier in Nagal sind wie das Kind. Als Nagal gerade erst entstand, gab es diese zwei Dörfer, Jukmo und Nagal. Unter Nagal als Verwaltungseinheit wurden Jotil und Anilosu gefasst. Das Dorf Jotil war ein Banjar von Nagal, Anilosu war ein Banjar von Nagal. Aber nach dem *adat*-Recht waren es Desa Jukmo, Desa Nagal, Desa Jotil, Desa Anilosu, also die Ritualgemeinschaft“ (Interview 02.08.2009).

Nagal wurde von der niederländischen Kolonialmacht im Jahre 1892 durch den damaligen *Punggawa*, einen von der Kolonialregierung beauftragten und mit Verwaltungsaufgaben betrauten Bezirksvorsteher (Bundschu 1985) des Bezirks zum von Jukmo unabhängigen Dorf mit eigenem Bürgermeister gemacht. Damals waren Jotil und Anilosu, die zur rituellen Einheit der Dörfer gehören, zwei der Banjar vom Dorf Nagal. Sie durchliefen Ende der 1960er Jahre denselben Prozess wie Nagal selbst und wurden zu eigenständigen Dörfern. Seit dieser Zeit gelten die heutigen Dorfgrenzen (→ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Nagal 2009). Jukmo, Jotil und Anilosu haben ebenso wie Nagal und Koditeso den Status von *desa pakraman*.

Ende des 19. Jahrhunderts lebten die Bewohner*innen Nagals von der Landwirtschaft, und das Dorf besaß noch ausgedehnte Flächen bewässerter Reisfelder (*sawah*), insgesamt etwa 250 ha, deren Bäuer*innen in mehrere *subak*-Gemeinschaften, den balinesischen sozio-religiösen Bewässerungs-

organisationen, organisiert waren.¹⁷⁷ Heute besitzt Nagal noch neun *subak*-Gemeinschaften für Reis in Bewässerungsanbau (*subak sawah*) mit einer Fläche von ca. 150,000 ha (↔Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Nagal 2009, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Buleleng 2008).¹⁷⁸ Weitere Hauptfeldfrucht war in der Kolonialzeit Kaffee (*Coffea arabica* und *robusta*), der in Gärten angebaut wurde. Heute bestehen in Nagal fünf Anbauorganisationen für Feldfrüchte im unbewässerten Anbau (*subak abian*), eine für Kaffee und Blumen mit einer Fläche von 585,00 ha mittlerer Qualität sowie vier für Kaffee und Nelken mit insgesamt 570 ha Fläche und etwa 350 Mitgliedern. Alle wurden Ende der 1970er Jahre gegründet.

Um 1925 wurde die Hauptstraße Denpasar-Singaraja mit Steinen befestigt, und erst um 1980 wurde eine unbefestigte Straße bis zum See gebaut. Damit wurde eine Verbindung der Gegend an die in der Küstenregion Bulelengs koloniale Infrastruktur geschaffen, während Koditeso davon zu diesem Zeitpunkt noch relativ unbeeinflusst war. Der Einfluss der Niederländer*innen in der Bildung durch christliche Schulen in Buleleng, auf die auch Einwohner*innen von Nagal geschickt wurden, trugen ebenfalls zu einer Beteiligung des Dorfes Nagal am später aufkommenden Wohlstand durch Handel und Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht bei, welche vorerst ausschließlich in Nordbali agierte. Dieser Vorteil den anderen Orten der Region gegenüber wurde erst durch den Bau des Ngurah Rai International Airports im Jahre 1931 und die Verlagerung der Provinzhauptstadt nach Denpasar anlässlich der Unabhängigkeit der Republik Indonesien aufgehoben.

Der Banjar Sulikepung erwarb im Jahre 2008 als neues *desa pakraman* Eigenständigkeit. Diese Loslösung ist zentraler Gegenstand des Konfliktfalles und wird in Kap. VI.3 detailliert behandelt. Die Siedlung am Rand des Naturschutzgebietes geht auf semipermanente Unterkünfte des *kelompok menega/bendega* zurück, einer Gruppe von Fischern, die mit der Aufgabe betraut waren, bei Bedarf Priester der Ritualgemeinschaft mit dem Boot zu den Tempeln am anderen Ufer des Sees zu rudern. Sie durften aufgrund der Sakralität des Gebietes nur Unterkünfte aus Holz errichten, und sie durften ihre Familien nicht bei sich haben (s.u. Kap. VI.3.8). Später (spätestens nach dem Ausbruch des Gunung Agung 1963) siedelten sich Zugezogene (*pendatang*) aus Karangasem am Rande des Naturschutzgebietes an, nachdem ihr eigenes Land durch den Vulkanausbruch zerstört worden war. Sie erhielten von der Regierung Duldungsrecht (*bak guna usaha* oder umgangssprachlich *bak guna pakai*), das im Allgemeinen auch mit einem Dokument belegt werden kann. 1965 wurde die Siedlung aus Angst vor Massakern an mutmaßlichen PKI-Anhänger*innen verlassen, da ihr Standort keine Fluchtmöglichkeit geboten hätte.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Der ehemalige *kliang subak* Jero Mangku Bayu nennt für seine *subak*-Gemeinschaft eine Abnahme von ca. 60 % im Zeitraum 1970er Jahren bis 2009 bedingt durch die Umwandlung bewässerter Reisfelder in Nelkenanbauflächen (Interview 02.08.2009).

¹⁷⁸ Jukmo besitzt mehrere *subak sawah* mit insgesamt etwa 130 ha Fläche und Anilosu wenige *subak sawah* mit ca 90 ha. (Dinas Kebudayaan Dan Pariwisata Kabupaten Buleleng 2008).

¹⁷⁹ Ob Waldanwohner*innen tatsächlich im Zuge der Massaker getötet wurden, oder ob sie sich rechtzeitig retten konnten, wurde nicht berichtet.

Seit der Räumung der Waldrandsiedlung Anfang 2015¹⁸⁰ bestehen permanente Häuser nur noch außerhalb der Grenzen des Taman Wisata Alam Buyan-Tamblingan, mit Ausnahme der Enklave innerhalb des Waldes (vgl. IV.2.2 „Definition und rechtliche Basis“).

Nagal unterscheidet sich durch das Bergklima und seine abgeschiedene Lage grundlegend von den Küstenorten Balis. Dennoch besitzt es seit den 1990er Jahren den Status eines touristisch entwickelten Dorfes (*desa wisata*) mit gutem Potential (↔ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Nagal 2009). Entscheidend für diese Beliebtheit trotz der relativen Abgelegenheit ist vor allem eine Person: I Made Bugara¹⁸¹.

Der aus Nagal stammende ehemalige Direktor einer balinesischen Hotelfachschule ist Besitzer der „Bali Mountain Cottages“, einer seit 1992 bestehenden Bungalow-Anlage mit Restaurant in Nagal, das kommerziell geführt wird, aber vor allem nachhaltigen Tourismus zum Ziel hat. Darunter versteht Pak Bugara einerseits eine Form des Tourismus, die kulturell nachhaltig ist, d.h. die in der von Arbeitslosigkeit bzw. Subsistenzwirtschaft geprägten Region ungeschulten Einwohner*innen Nagals Möglichkeiten gibt, vom Tourismus zu profitieren (vgl. Kap. II.3).¹⁸²

Eine Beteiligung für Personen aus der Ortsbevölkerung am Projekt wird ermöglicht, die ohne diese Tourismusinitiative keine ebenso gut bezahlte Beschäftigung vor Ort finden könnten, oder auch für Personen, die im Süden auf dem Arbeitsmarkt weniger gute Chancen hätten. Gleichzeitig ermöglicht Pak Bugara jungen Menschen des Dorfes berufliche Qualifikationen. Ziel ist es in beiden Fällen, den Lebensstandard der Bevölkerung vor Ort durch Tourismus zu heben und einer Abwanderung vorzubeugen.

Nachhaltigkeit bezieht sich andererseits auch auf eine Tourismusform, die der Tragfähigkeit der ökologisch sensiblen Bergregion angepasst ist. Nach seiner einschlägigen Erfahrung im Tourismusbusiness und als Dozent legt Bugara besonderen Wert auf eine Bewahrung der natürlichen Umwelt seines Heimatdorfes und der Bergregion. Zum Beispiel initiierte er ein Projekt in Kooperation mit lokalen Bäuer*innen, bei dem an den Berghängen Nagals Kaffee- und Jackfruitbäume gepflanzt wurden, um der Erosion¹⁸³ vorzubeugen und die versiegenden Wasserquellen der Gegend zu bewahren (↔ Quelle: vorläufiger unveröffentlichter englischsprachiger Projektantrag, 2008, VI.4). Durch Pacht des Landes und bezahlte Mitarbeit lokaler Bäuer*innen bei diesem Projekt schuf Bugara weitere

¹⁸⁰ Eine ausführliche Diskussion der Planung und Ausführung dieser Räumung folgt unter Kap. VI.3.

¹⁸¹ Ich lernte I Made Bugara bereits während meines ersten Baliaufenthaltes im Jahre 2003 kennen. Während meiner einjährigen Forschung 2009/2010 gewährte er mir wiederum seine Hilfe als „gate keeper“ und zentraler Ansprechpartner und nannte mir insbesondere Namen wichtiger Schlüsselpersonen in und um Nagal, die für meine weitere Forschung entscheidend waren. (Zur Reflexion der Zusammenarbeit mit zentralen Gesprächspartner*innen oder „Hauptinformant*innen“ verweise ich auf Beer 2002.)

¹⁸² Dies ist zum Beispiel möglich durch Tätigkeiten als Tänzer*innen bzw. Tanzlehrer*innen, Gamelanspieler*innen, Köch*innen im Restaurant oder in Kochkursen für typisch balinesische Gerichte.

¹⁸³ Die durch jüngere vulkanische Aschen geprägten Böden der zentralen Gebirgsregionen (Andosole) sind generell stark erosionsanfällig, was durch Abholzung und Formen neoliberaler Landwirtschaft bzw. Gartenbaus zu einem ernststen Problem in der Untersuchungsregion wurde. Terrassierung wirkt der Bodenabschwemmung entgegen, wird aber im heutigen Gartenbau nicht angewendet (Waldner 1998: 89f).

Arbeitsplätze für Dorfbewohner*innen. Auf dem Landstück errichtete er eine Station von drei kleinen Holzhütten, die zumeist von Studierenden gemietet werden oder in denen Ayurveda-Heilworkshops abgehalten werden.

An den zugehörigen drei Quellen befinden sich Schreine zur Verehrung von Brahma, Wisnu und Shiva, die auch als Meditationsplatz genutzt werden dürfen. Aus all diesen Tätigkeiten spricht nicht nur Bugaras Geschäftssinn, sondern der ernsthafte Wunsch, die durch seine Tätigkeit als Dozent und durch seine Auslandskontakte bei Reisen nach Europa erworbene Erfahrung seinem Heimatdorf zugutekommen zu lassen. Sein Interesse für Naturschutzfragen entspringt seinen festen religiösen Überzeugungen. Durch seine einflussreiche Machtposition spielt er eine wichtige Rolle in der Dorfpolitik und vermag sein Ideal von Bergtourismus als ressourcenschonende und an die lokalen Verhältnisse angepasste Form des Reiseverkehrs ins Bewusstsein sowohl der Reisenden als auch der Bevölkerung zu bringen.

Es gelang ihm, Nagal innerhalb der letzten 20 Jahre zu einem renommierten Reiseziel für „nachhaltigen Öko- oder Naturtourismus“ zu etablieren. Die „Bali Mountain Cottages“ sind nach wie vor das beliebteste und größte Hotel des Dorfes, es findet aber auch eine Zusammenarbeit mit lokalen ‚Homestays‘ statt, wodurch wiederum Familien vor Ort eine Einkommensmöglichkeit geschaffen wurde.¹⁸⁴

In Nagal wurden mehrere koloniale Villen erst vor wenigen Jahrzehnten zu touristischen Attraktionen, zu ‚Guesthouses‘ umgebaut. Mit zunehmenden Besucher*innenzahlen sind auch in den letzten Jahren einige kleine private *warung* hinzugekommen, die sowohl für Einwohner*innen als auch für Tourist*innen Mahlzeiten anbieten. So verhalf die Kooperation zwischen dem „Bali Mountain Cottages“, das Nagal international als Ziel nachhaltigen Dorftourismus‘ bekannt machte, und Unterkünften bzw. *warung* anderer Dorfbewohner*innen dem Dorf zu wirtschaftlichem Aufschwung und touristischen Einkünften, ohne dass das Dorf massentouristisch überrannt wird.

Nagal ist derzeit über den Status eines Insidertips hinaus Ziel von vor allem internationalen Reisenden aller Altersgruppen, oft Familien, die an Kultur und Natur der Bergregion statt an Strandurlaub und südbalinesischem Nachtleben interessiert sind und ihre meist mehrtägigen Aufenthalte mit Trekking durch die umliegenden Reisfelder, Kaffee- und Kakao-Gärten sowie zu Wasserfällen und Seen verbringen.

Die Herkunftsländer der Tourist*innen sind vor allem Frankreich, Deutschland, die Niederlande, die Schweiz und etwas seltener die USA. Nicht-indonesische asiatische Tourist*innen sind sehr selten in der Region und gehen nur in Ausnahmefällen auf Trekkingtouren. Die meisten internationalen Tourist*innen übernachten im Dorfkern Nagals, weil es dort mehr Restaurants und *warungs* gibt.

¹⁸⁴ Es ist möglich, als Hotelgast Nächte im ‚Homestay‘ zu verbringen oder auch ganz im ‚Homestay‘ zu wohnen, aber in einem größeren Restaurant zu speisen und dort an den Aktivitäten wie künstlerische Vorstellungen, Tagestrips durch die Region, Kochkursen etc. teilzunehmen.

Der Dorfkern ist weniger hoch gelegen, bietet mehr Sonnentage und einen lieblicheren Ausblick über die weite hügelige Landschaft, während der Waldrand mit dem allabendlichen Nebel und der Kälte eher düster wirkt sowie keinerlei abendliche touristische Zerstreuung bietet. Auch die lokalen Bewohner*innen empfehlen eine Übernachtung im Dorfkern Nagal. Nach 2015 sind nahezu alle kleinen Verkaufsstände verschwunden, es hat jedoch ein neues internationales Restaurant mit Übernachtungsmöglichkeiten eröffnet.

2. Das Naturschutzgebiet *Taman Wisata Alam Buyan-Tamblingan*

2.1 Position

In meiner Darstellung des Naturschutzgebietes TWA Buyan-Tamblingan und seiner Geographie, Hydrologie und Biologie beziehe ich mich hauptsächlich auf Informationen¹⁸⁵ der regionalen Naturschutzbehörden (→ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2005, 2009), und auf Daten des *Balai Konservasi Sumber Daya Alam* (der Naturschutzbehörde der Provinz). Während der Feldforschung ergab sich, dass kein Gesamtüberblick über die Wasserressourcen der Insel von den Seen bis zur Mündung der Flüsse ins Meer existiert. Die zuständigen Autoritäten wären PU Propinsi (Departmen Pekerjaan Umum, Abteilung für Öffentliche Arbeiten, zuständig für Baumaßnahmen wie z.B. Bewässerungsbauten) und DAS Ayung (Interview Pak Bima und Pak Nadi, 31.08.2009).¹⁸⁶ Für eine Evaluation der Entwicklungen im Wasserangebot (Zu- oder Abnahme) fehlt eine Zusammenführung der Daten der betreffenden Behörden.

Die drei Seen in der Region, Danau Beratan, Danau Buyan, und Danau Tamblingan, sind drei der vier Süßwasserseen Balis und stellen damit die Hauptwasserquellen für alle Arten der Wassernutzung auf der Insel dar. Die Höhenlage der Seen reicht von 1.100m zu 1.200m über dem Meeresspiegel. Die beiden Seen Buyan und Tamblingan bildeten ein einziges Gewässer, bis sie im Jahre 1818 durch einen massiven Erdbeben voneinander getrennt wurden (Rubinstein 2001: 195).

¹⁸⁵ Ich hebe dies hier zu Beginn hervor, da ich als Quelle Informationen eines Hauptakteurs im Konflikt heranziehe, eine Tatsache, die einen besonders kritischen Quellenumgang erfordert. Nicht nur naturwissenschaftliche Daten über die Region fehlen, auch meine Suche nach Publikationen zur Geschichte und Kultur der umliegenden Dörfer blieb vor Ort weitgehend erfolglos.

¹⁸⁶ Genauso wenig existiert z.B. in Badung eine derartige Kooperation zwischen den zuständigen Behörden für Bewässerungswasser (PU Badung) und Wasser für andere Zwecke (PU Cipta Karya Badung).

IV. Der lokale Kontext

Tab. 2: Physische Charakteristika der Seen Beratan, Buyan, Tamblingan und Batur.

Name des Sees	Wasser-einzugs- gebiet (km ²)	Ober- fläche (km ²)	Volumen (x10.000.000 m ³)	Maximale Tiefe (m)	Durch- schnittliche Tiefe (m)	Länge (km)	Breite (km)
Beratan	13,40	3,85	49,22	20,0	12,8	2,0	2,0
Buyan	24,10	3,67	116,25	69,0	31,7	3,7	1,5
Tamblingan	9,20	1,15	27,05	40,5	23,5	1,8	0,9
Batur	105,35	16,05	815,58	88	50,8	7,4	2,5
Quelle: Ardhana et al. 2001: III-32, III-444f., → Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2005, ergänzt durch die Autorin nach freytag & berndt o.J.							

Tab. 3: Fluktuation der Wasseroberfläche für die Seen Beratan, Buyan und Tamblingan

See	Jährlich		Trocken- zeit			Regen- zeit		
	Geschätzt	Fluktuation	Maximum	Minimum	Fluktuation	Maximum	Minimum	Fluktuation
Beratan	1.231	1,3	+0,37	-0,37	0,74	+0,63	-0,02	0,65
Buyan	1.214	1,38	+0,35	-0,80	1,15	+0,58	-0,13	0,71
Tamblingan	1.214	0,69	+0,41	+0,01	0,40	+0,02	-0,28	0,30
Quelle: Ardhana et al. 2001: III-32.								

Die Tabellen 2 und 3 zeigen, dass der Buyan sowohl in der Tiefe (69m), Volumen (0,016 km³) und Größe des Wassereinzugsgebietes der größte See der Region ist (24,1 km²). Der Tamblingan ist der kleinste von Oberfläche (1,15 km²), Tiefe (40,5m), Volumen (0,0027km³) und Wassereinzugsgebiet her (9,2 km²). Der Tamblingan besitzt die Besonderheit, dass er seinen maximalen Wasserstand in der Trockenzeit und den minimalen in der Regenzeit aufweist (Tab. 3). Die Kraterseen haben keinen Oberflächenabfluss, sondern speisen unterirdische Quellen (Whitten et al. 1996: 413, 415). Die Oberfläche von Kraterseen schwankt regulär mit den Jahreszeiten (Whitten et al. 1996: 415). Die drei Seen zeigen nur geringe Zeichen der Wasserverschmutzung; der Tamblingan hat die beste Wasserqualität und der Beratan hat die schlechteste aufgrund des hohen Pestizideintrags und chemischer Düngemittel. Im Jahre 2015 ergab eine Untersuchung der Wasserqualität durch ein Team aus Jakarta, dass der Tamblingan zu den zehn Seen mit der besten Wasserqualität Indonesiens zählt (I Ketut Bintang, Mitglied des *adat*-Bündnisses, Interview 30.01.2016). Alle vier Seen werden als Trinkwasserquelle zur Versorgung von Privathaushalten, örtlichen Restaurants und Hotels, Tieren, zur Bewässerung der Gemüsegärten, für den Fischfang, für religiöse Aktivitäten sowie für die Freizeit genutzt.¹⁸⁷

Die quantitativen Daten der grauen Literatur ergeben für den Buyan die größte Schwankung der Wasseroberfläche. Dies stimmt mit meinen qualitativen ethnographischen Daten überein: Viele

¹⁸⁷ Für weitere Angaben zur Ökologie von Süßwasserseen in Indonesien verweise ich auf Whitten et al. (1996: 251-258 und 411-426).

meiner Gesprächspartner*innen waren sogar alarmiert über die starken Schwankungen des Wasserspiegels. Besonders auf einen starken, beobachtbaren Rückgang des Wassers in den Jahren vor 2009 bezog sich die Sorge (I Wayan Suyatra, Interview 16.08.2009).

Leider geht aus Tab. 3 nicht hervor, in welchem Zeitraum die Daten gesammelt wurden, daher ist es schwer zu beurteilen, ob die Abnahme, die meine Gesprächspartner*innen als eine Entwicklung der letzten fünf bis zehn Jahre benennen, tatsächlich eine fortschreitende Abnahme des Wasserspiegels darstellt oder ob es sich um regelmäßig auftretende Schwankungen handelt, die wieder ausgeglichen werden. In Ermangelung offizieller Daten treffe ich meine Aussagen auf Basis der qualitativen Daten aus Interviews mit der Bevölkerung und Expert*innen wie Universitätsdozent*innen oder Priestern der Wassertempel am Ufer, die mit der Göttin des Sees, Dewi Danu, assoziiert sind, oder sogar Angaben des Gouverneurs von Bali, I Made Mangku Pastika, die alle eine stete Abnahme des Seewassers in den letzten 10 bis 15 Jahren bis Anfang 2008 berichteten. Es war mir nicht möglich, die sicheren Gründe für diese Abnahme zu eruieren, ob sie auf einer Abnahme der Regenfälle beruhen

Abb. 12: Landschaftliche Impression des Forschungsgebietes: Blick über zwei der drei Seen im Naturerholungspark Taman Wisata Alam (TWA) Buyan-Tamblingan. Buyan (hinten) und Tamblingan (vorne), Buleleng, Bali. Nicht im Bild: Beratan. Foto: Sophie Strauß, August 2009.

oder auf zunehmendem Verbrauch, sei es für Hortikultur, für die Versorgung von Haushalten durch dorfregulierte Leitungen, durch unkontrollierte private Leitungen oder durch Leitungen der PDAM (der halb privaten, halb-staatlichen Wasserversorgungsfirma). In den darauffolgenden Jahren (ab

2008) bis heute hatte die Region im Gegensatz dazu immer wieder mit Hochwasser, Überflutungen und durch Entwaldung bedingter Erosion an den Berghängen in Kombination mit von schweren Regenfällen verursachten Erdrutschen zu kämpfen, die auch Menschenleben forderten.

Die umstrittene Siedlung am Waldrand wurde aufgrund von Überschwemmungen in der Regenzeit 2011 unbewohnbar, so dass die Bewohner*innen in ein Zeltlager im Wald auswichen. Die Seen Beratan, Buyan und Tamblingan liegen im Naturschutzgebiet bzw. Naturerholungspark oder „Nature Recreation Park Buyan Tamblingan“ (*Taman Wisata Alam*, TWA), bestehend aus verschiedenen Zonen mit unterschiedlichem Schutzstatus.¹⁸⁸ Das Areal hat den Status eines Naturschutzgebietes (Nature Protection Area, *Kawasan Suaka Alam* und *Kawasan Pelestarian Alam*). Das Gebiet untersteht dem Management der Behörde für den Schutz natürlicher Ressourcen der Provinz (*Balai Konservasi Sumber Daya Alam*, BKSDA).

Abb. 13: Blick auf die Berggruppen im Cagar Alam Batukaru. Foto: Sophie Strauß, Juli 2012.

Der Wald ist wie alle Schutzwälder Indonesiens Staatsbesitz. Das regionale Management wird vom KSDA von Sukasada (Buleleng) und Baturiti (Tabanan) ausgeübt, Subsektionen des BKSDA Propinsi Bali. Administrativ gehört das Gebiet zu den Distrikten Buleleng und Tabanan. Das Areal gehört zu den Bergen von Gunung Batukahu (Kelompok Hutan Gunung Batukahu, RTK.4) und wurde seit 1927 als geschlossener Wald geschützt (auf Basis des *Surat Keputusan Pemerintah Hindia Belanda*, 29. Mai 1927 Nr. 28, Dekret der Regierung von Niederländisch-Indien). Der Schutzwald (*hutan lindung*) des *Cagar Alam Batukaru* (des Naturschutzgebietes Batukaru) schließt im Süden an das mit 1762,80 ha relativ große Naturerholungsgebiet TWA Buyan-Tamblingan an.

2.2 Definitionen und rechtliche Basis

Das Naturschutzgebiet (*Kawasan Cagar Alam*) wird von der Naturschutzbehörde BKSDA als ein natürliches Areal mit bestimmten natürlichen Ressourcen wie Pflanzen oder Tieren oder einem Ökosys-

¹⁸⁸ Die folgenden Daten sind einem vom BKSDA Kawasan Konservasi Propinsi Bali, Unit KSDA Bali herausgegebenen Heft entnommen (BKSDA 2000).

tem bezeichnet, das geschützt oder in einer natürlichen Art und Weise bewahrt werden muss (KSDA 2000: 3). „Naturerholungspark“ wird definiert als „geschütztes Gebiet, welches in erster Linie für Tourismus oder Naturerholung genutzt wird“ (KSDA 2000: 4, vgl. Tab. 4, 13, 15, 16).

Die rechtliche Grundlage für den Schutz des Naturerholungsgebietes Buyan-Tamblingan ist das Dekret des Forstministeriums vom 4. April 1996 (*Keputusan Menteri Kehutanan* No. 144/Kpts –II/1996) als *Kawasan Hutan Batukaru* in den Bezirken Tabanan und Buleleng, Bali, mit einer Fläche von 1.336,50 ha als Naturerholungspark (ohne den Buyan-See). Dies wurde durch das Dekret des Regionaldirektors des Forstministeriums vom 22. Januar 1997 (*Surat Keputusan Kepala Kantor Wilayah Departemen Kehutanan* No. 140/Kwl-5/1997, 22. Januar 1997) geändert, so dass das Gebiet die Fläche des Buyan bis zur Gesamtfläche von ca. 1.763 ha hinzugewann (Buyan und Tamblingan-See inklusive). Der Status des *Cagar Alam Batukaru* wurde schon am 29.11.1974 auf Basis des Dekrets des Landwirtschaftsministeriums Nr. 716/1974 (*Surat Keputusan Menteri Pertanian* Nr. 716/Kpts/Um/11/1974) als Naturschutzgebiet mit dem heutigen Areal von 1762,80 ha festgeschrieben.

Innerhalb des Waldes befindet sich eine Enklave, die bereits zu Kolonialzeiten gerodet und in Hortikultur bewirtschaftet worden war. Nachdem dies jahrelang von der Regierung geduldet und sogar durch eine temporäre Besitzurkunde (*bak guna pakai*) offiziell genehmigt wurde, sollten die Siedler*innen im Zuge einer Wiederaufforstungsaktion der niederländischen Kolonialregierung in den 1930er Jahren im Austausch gegen ihr Landzertifikat auf geeignete Landstücke außerhalb des Schutzgebietes umgesiedelt werden. Das ehemals von ihnen bebaute Land wurde wieder aufgeforstet.

Zwei Personen gelang es, ihre Zertifikate zu behalten. Sie leisteten auch einem Aufruf der Provinzregierung in den 1990er Jahren, nach offizieller Einrichtung eines Schutzwaldes (vgl. Kap. IV.2) aus Gründen des Naturschutzes ihre temporäre Besitzurkunde zurückzugeben, nicht Folge. Da die Angelegenheit von der Regierung nicht weiterverfolgt wurde, waren die Anwohner*innen 2016 immer noch im Besitz dieser Urkunde, obwohl ihre Häuser sich innerhalb der von jeder Nutzung ausgeschlossenen Schutzzone des Naturschutzgebietes befanden. Hortikulturelle Produkte dieser 8 ha großen Enklave, die heute durch Pächter*innen bewirtschaftet werden, sind v.a. Mandarinen (*jeruk*), Blumen (Hortensia), Gemüse und Bananen.

2.3 Topographische, physische, geographische und biologische Charakteristika des Gebietes

Die Topographie des *Cagar Alam Batukaru* ist hügelig mit drei Hauptbergen oder Berggruppen, namentlich Batukaru¹⁸⁹ I (Mt. Tapak, Bukit Tapak, 1.909 m), Batukaru II (Bukit Pohang/Pohen, 2089m) und Batukaru III (Bukit Lesong/Lesung). Der Naturerholungspark wird als flach bis sehr steil beschrieben (1210-1350m). Das Klima entspricht dem Klimatyp A nach Schmidt und Ferguson mit einer durchschnittlichen Niederschlagsmenge von 2000-2800 mm/Jahr und durchschnittlich 155,6 Re-

¹⁸⁹ Der eigentliche Mt. Batukaru ist 2.276 m hoch.

gentagen im Jahr; die Regenzeit beträgt 4-10 Monate und die Trockenzeit 0-5, mit Temperaturen zwischen 11,5° und 24° C (KSDA 2000: 6). Aufgrund des kühlen und feuchten Klimas unterscheidet sich die Vegetation stark von den Küstenregionen. Es ist zu kalt für Kokosnusspalmen und für die meisten blühenden Bäume, die zu dem typischen Balibild als Tropeninsel gehören.

Die Landschaft ist von tropischem Regenwald geprägt. Der Primärwald (‘pristine forest’) erstreckt sich über eine Fläche von 410 ha, angepflanzter bzw. wiederaufgeforsteter Wald (*reboisasi*) bedeckt 68,65 ha (insgesamt also 478.65 ha).¹⁹⁰ Diese Fläche ist vergleichsweise gering bei einer Gesamtfläche von rund 1763 ha inklusive der 367 ha See-Fläche. Zum Vergleich besitzt Bali die folgenden Mengen an verschiedenen Waldtypen:

Tab. 4: Kategorien von Wald für die Provinz Bali.

Kategorie des Waldes	Fläche in ha
Schutzwald (<i>Hutan lindung</i>)	95.766,06 ha
Naturerholungspark (<i>Taman Wisata Alam</i>)	4.154,40 ha
Botanischer Garten/Waldpark (<i>Taman Hutan Raya</i>)	1.373,50 ha
Naturschutzgebiet (<i>Cagar Alam</i>)	1.762,80 ha
Tourismuswald (<i>Hutan Wisata</i>)	+/- 2.075,00 ha
Bewässerungsfläche	3.415,00 ha
Wirtschaftswald (<i>Hutan produksi terbatas</i>)	8.626,36 ha
Gesamtwaldfläche	127.271,01 ha
Quelle: KSDA 2000: 3-4.	

Es existiert der Plan, die Gesamtwaldfläche von den jetzigen etwa 127.000 ha (22,20% der Gesamtfläche Balis von ca. 5600 km²) auf 176.713,8 ha (31,37% der Gesamtfläche) zu erhöhen (auf Basis des Gesetzes der Allgemeinen Wald Nutzungsverordnung *Tata Guna Hutan Kesepakatan* (TGHK), mittels des Dekretes des Landwirtschaftsministeriums No. 821/Kpts/Um/11/1982 vom 10. November 1982 (*Surat Keputusan Menteri Pertanian Nomor 821*). Dies würde eine Zunahme von 51.200 ha oder 9,17 Prozent der Gesamtfläche bedeuten (KSDA 2000: 2).

Der Wald in Siedlungsnähe ist von angepflanzten Nutzbaumarten dominiert, weicht dann aber der halb-immergrünen Kronenzone und lässt sich als tropischer Gebirgswald mit geringen laubabwerfenden Anteilen charakterisieren. Folgende Baum- und Buscharten beherrschen die Flora: Segang (*Polyesma integrifolia*), Korallenbaum/*dap-dap* (*Erythrina hypaporus*), Stein- oder Warzeneibe/*Cemara pandak* (*Podocarpus imbricatus*), Belantih (*Homalanthus giganteus*), Lateng (*Laportea* sp) und Ilex/Udu (*Platea latifolia*) (vgl. Tab. 18). Gefährdete Arten sind die Stein- oder Warzeneibe (*Podocarpus*), die Elfenbeinstamm-Palme (*Pinanga javana*) und die laubabwerfende *Diptherocarpus*

¹⁹⁰ Teil dieser Aufforstungsfläche ist ein Bereich im Wald, auf der sich während der Zeit der japanischen Besatzung 1942-1945 ein japanisches Soldatenlager befand, wofür Primärwald abgeholzt wurde. Die Fläche wurde im Jahre 1968 vom KSDA wieder aufgeforstet.

hasseltii, welche gemäß der Roten Liste der International Union for Conservation of Nature (IUCN) eine stark gefährdete Art darstellt.¹⁹¹

Ein großer Teil der Bäume weist die für tropische Regenwälder typischen Stelz- bzw. Brettwurzeln sowie einen erheblichen Stammdurchmesser auf.¹⁹² Es finden sich auf ehemals entwaldeten Flächen einige Pionierarten, die nur in lichten Wäldern und nicht unter geschlossener Baumkrone gedeihen (z.B. Kasuarinen, *C. Junghuhniana*). Der Wald ist generell jedoch aufgrund des dichten Kronendaches sehr schattenreich. Die Baumstämme sind von einer Vielzahl von Epiphyten bewachsen (Moose, Farne, Orchideen und Bromeliaceen). Neben tropischen Laubbäumen und Baumfarnen kommen auch Nadelgehölze vor (Podocarpus-Arten).¹⁹³

Der montane Nebelwald wurde vor der Ausweisung als Schutzgebiet nicht aus ökologischen, sondern aus religiösen Gründen, der Existenz von Tempeln (vgl. Hauptkap. VI), von der Rodung zu Bebauungszwecken ausgenommen. Zudem schloss die Steillage der Bergflanken eine Bebauung aus (vgl. Bärtels 1989: 13; Hupke 2015: 279). Besonders in den Randzonen der Waldgebiete finden sich zwischen dem wilden (bzw. aufgeforsteten) Baumbestand auch Nutzbäume (Avocado, Jackfrucht, vgl. Tab. 19).

Die meisten Wildtierarten Balis finden sich in den Regenwäldern, auch wenn diese nur kleine Populationen tragen können. Durch Bejagung und Habitatverlust waren einige in Tab. 17 genannte Tierarten bereits lokal ausgestorben, wurden aber von BKSDA und PPS (*Pusat Perlindungan Satwa Indonesia*) nachgezüchtet oder beschlagnahmt und wieder angesiedelt, z.B. das Schuppentier, Vögel, insbesondere Raubvogelarten wie Adler, und Igelartige¹⁹⁴. Gesetze zum Schutz der Tierarten bestehen, die Durchsetzung ist jedoch problematisch (Dr. Dewi Setiawani, Interview 20.11.2009)¹⁹⁵.

Neben den natürlich vorkommenden Pflanzen des Gebietes wurde im Jahre 1986/87 eine Auffors-

¹⁹¹ Die Rote Liste der Weltnaturschutzorganisation IUCN wurde 1963 erstmals konzipiert und schätzt das Gefährdungsrisiko von Tier- und Pflanzenarten ein (Zoological Society of London 2019). Alle fünf bis zehn Jahre ermitteln Expert*innen die Aussterbewahrscheinlichkeit einer Art aufgrund einer umfangreichen wissenschaftlichen Analyse verschiedener Kriterien wie Populationsgröße, Fortpflanzungsrate und Generationenlänge, Anzahl fortpflanzungsfähiger Individuen, Rückgangsrage, geographische Verbreitung, Fluktuation, Fragmentierung u.a. Die Arten werden in neun Kriterien eingeteilt: „Ausgestorben, In freier Wildbahn ausgestorben, Vom Aussterben bedroht“, „Stark gefährdet“, „Gefährdet“, „Gering gefährdet/Vorwarnliste“, „Nicht gefährdet“, „Keine ausreichenden Daten“, „Nicht bewertet“. Die Rote Liste dient u.a. zur Einschätzung der Schutzbedürftigkeit, als Datengrundlage, um Trends in der Gefährdung zu verfolgen, zur Information der Öffentlichkeit, zum Aufzeigen des prioritären Handlungsbedarfes sowie der Wirksamkeit des Habitatschutzes, als objektives „Gutachten“ und zur Beeinflussung politischer und wirtschaftlicher Entscheidungsträger*innen z.B. über die Bereitstellung von Informationen für internationale Abkommen wie CBD und CITES. Die globale Rote Liste beurteilt die weltweite Bedrohung von Arten. Es folgen Rote Listen auf den untergeordneten Ebenen (Nationaler und Bundesländerebene in der BRD). Zu den bedrohten Arten gehören alle, die zu den Kategorien „Vom Aussterben bedroht“, „Stark gefährdet“ und „Gefährdet“ zählen (WWF 2016). Für Indonesien ist keine Rote Liste veröffentlicht. Fehlende Finanzierung erschwert einen effektiven Schutz der Regionen mit hoher Biodiversität und einer Vielzahl bedrohter Arten (IUCN 2019).

¹⁹² Daten über die Anzahl der Individuen mit großem Durchmesser pro Flächeneinheit fehlen.

¹⁹³ Für Ökosystemfunktionen und -zusammensetzung tropischer Regenwälder verweise ich auf Richter (2001: 259-294), in Bezug auf Indonesien auf Whitten et al. (1996).

¹⁹⁴ Diese fanden noch nicht alle Eingang in die genutzten Datenlisten (Ardhana et al. 2001).

¹⁹⁵ Die Wiederansiedlung von Tieren aus Gefangenschaft bringt gewisse Probleme mit sich (Suche der Tiere nach menschlicher Nähe, Unfähigkeit, in der Wildnis zu überleben und sich erfolgreich fortzupflanzen, Anfälligkeit) (Dr. Ani Aryanyani, Interview 20.11.2009).

tung (*reboisasi*) mit Nutzbäumen an den Ufern der Seen vorgenommen (vgl. Tab 23). Eine Inventarisierung der Flora des TWA Buyan-Tamblingan durch BKSDA wurde im Jahre 1988 durchgeführt.¹⁹⁶ Als limitierender Faktor für die Anzahl der Spezies wird das begrenzte Nahrungsangebot genannt: Bejagung durch die Bevölkerung stellt einen eher inoffiziellen Faktor dar, wird aber zur Fleischbeschaffung, für den Handel und zur Herstellung von Produkten der chinesischen Medizin praktiziert (KSDA 2000: 2). Zudem sind die meisten der vorhandenen Tierspezies, auch wenn sie keinen akut vom Aussterben bedrohten Status laut Roter Liste des IUCN besitzen (vgl. Tab. 17), durch Habitatverlust bedroht. Als wichtigste Gründe für den Schutzstatus der Seen und des umgebenden Waldes werden allerdings vom KSDA (2000: 2) nicht die seltenen Tier- oder Pflanzenarten oder eine besonders hohe Biodiversität angegeben, sondern die Bedeutung für den gesamten Wasserhaushalt der Insel als Quelle von Trink und Bewässerungswasser.

Tafeln im Naturschutzgebiet enthalten die Bitte um angemessenes und umweltgerechtes Verhalten auf Indonesisch und Englisch mit einer Androhung von Freiheitsstrafen bis zu 10 Jahren und Geldbußen von bis zu IDR 5 Mrd (über € 316 000), ein Merkmal der strengen indonesischen Top-Down-Naturschutzmanagementpolitik („fortress conservation“, Münster/Münster 2012b: 45, Volk 2019: 17), welche aber in der Implementierung der Theorie stark nachsteht. Darüber hinaus gibt es keinerlei Informationsmaterial im Eingangsbereich. Im Wald verteilt befinden sich an bestimmten Bäumen befestigte Schilder zur Artbezeichnung oder Hinweise, wie Besucher*innen sich im Wald verhalten sollen (keinen Müll wegwerfen, keine Bäume fällen etc.).

Im Naturschutzgebiet gelangen Besucher*innen zu kleineren Wächter-Verehrungsstätte (*Pelinggih*), und zu zentralen, zur Ritualgemeinschaft gehörigen Tempeln, welche bspw. als Tempel der Macht und besonders als „*tempat angker*“¹⁹⁷, als spirituell aufgeladene Orte in der sakralen Topographie, gelten. Über sie kursieren viele unheimliche Geschichten über Fälle, in denen Geistwesen sich durch Besucher*innen gestört fühlten und sich bemerkbar machten, die Besucher*innen in Schrecken versetzten und diese vertrieben (I Putu Bawe, 20.02.2010). Der Eindruck des Waldbereiches, in den schmale Pfade führen, ist abgelegen und still. Die Atmosphäre wurde von der Bevölkerung – selbst von ‚Guides‘, die regelmäßig diesen Bereich besuchen – als unheimlich und „*angker*“ (‚heiß‘ oder ‚energetisch aufgeladen‘) beschrieben, so dass sich niemand gerne hier aufhält, wenn es nicht sein muss.

Bis auf die geringe Nutzung im Rahmen des bisher bestehenden Natrerholungsparks v.a. im Bereich der Parkplätze und in Form geführter Trekkingtouren mit Überquerung des Sees in Kanus unter Aufsicht ausgebildeter lokaler ‚Guides‘ aus Nagal (Mitglieder der örtlichen Tourismusinitiative *Bali Bangun Semua*) und vom KSDA in Koditeso finden bislang keine touristischen Aktivitäten statt.

¹⁹⁶ Für einen effektiven Naturschutz ist eine engmaschigere Bestandsaufnahme und die Bereitstellung von Geldern für gut ausgebildete Botaniker*innen, Zoolog*innen und Ökolog*innen dringend erforderlich.

¹⁹⁷ Plätze, die als „*angker*“ oder „*tengat*“ bezeichnet werden, sind nach Ramseyer (2002: 113) „unheimlich magisch gefährlich, von bösen Geistern besessen und unrein“ und unterscheiden sich darin „von solchen die *suci*, *ening*, *nirmala* sind, das heisst rein, sauber, mit göttlicher Hilfe von Menschenhand gereinigt oder geweiht“ (Ramseyer 2002: 113).

Im Jahre 2012 wurde das balinesische *subak*-System aufgrund seiner vielfältigen Bedrohungen als UNESCO-Welterbe (Cultural Landscape of Bali Province: The Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy) gelistet (UNESCO 2019)¹⁹⁸. Das Naturschutzgebiet ist als Wassereinzugsgebiet Teil dieser Kulturlandschaft, aber aufgrund des zentralstaatlichen Managements des Waldschutzgebietes unter fehlender Einbeziehung der umgebenden Bevölkerung.

3. Bedeutung des Gebietes im Rahmen des hindu-balinesischen Landschaftskonzepts

Die hindu-balinesische Religion *Agama Hindu Dharma Bali* besitzt eine entscheidende Wirkmächtigkeit auf die Raumwahrnehmung, -bewertung und -gestaltung durch die Balines*innen. Sie spielt eine wesentliche Rolle in der historischen touristischen Raumplanung und ihrer Rezeption durch die Bevölkerung sowie in den rezenten Neuverhandlungen um Landnutzung und Tourismus nach der Dezentralisierung. Im vorliegenden Fallbeispiel kreisen die Argumentationen pro und contra Tourismusedwicklung stets um die Frage der religiös-spirituellen Landschaftskonzepte auf Bali. Daher soll hier ein Überblick über die Prinzipien der Religion und der rituellen Raumordnung auf Bali gegeben werden, insofern sie im weiteren Verlauf der Arbeit relevant sein werden, und darüber, inwiefern sich die lokalen hindu-balinesischen (VI.2) von ökonomisch orientierten Landschaftskonzepten (V.1) unterscheiden.

Bali ist die einzige vorwiegend von Hindus bewohnte Provinz Indonesiens. Ca. 87% der Indonesier*innen sind Muslime (200 Mio. Personen), nur ca. 2 % sind Hindus (Löchel/Bogumil 2018: 212; Suryadinata 2018: 43). Auf Bali ist das Verhältnis umgekehrt: 92,3% der Einwohner*innen sind Hindus, 5,7% gehören dem Islam an. Der balinesische Hinduismus *Agama Hindu Dharma Bali* ist Grundlage des Gewohnheitsrechts (*adat*), der Wirtschaft und des sozialen Zusammenlebens, welche von zahlreichen religiösen Praktiken und Zeremonien geprägt sind, und ist damit der prägende Faktor der balinesischen Gesellschaft (Hinzler/Ida Ayu Agung Mas 2001: 42). Er stellt eine einzigartige Verbindung von balinesischem Ahnenkult und Naturverehrung mit Elementen des Mahayana-Buddhismus und des indischen und javanisierten Hinduismus dar, welche direkt durch Kontakte mit Indien spätestens seit dem 1. Jh. n.Chr. und durch das javanische Königreich Majapahit im 14. Jh. n.Chr. nach Bali gelangten.

Die Elemente der Natur- und Ahnenverehrung werden auf die frühe Besiedlung der Insel durch vermutlich aus Taiwan stammende Austronesier*innen vor 4000 bis 5000 Jahren zurückgeführt, welche als die Vorfahren der modernen Balines*innen angenommen werden. Die Austronesier*innen trafen vermutlich auf eine bereits vorhandene Bevölkerung, die noch früher über eine Landbrücke vom asiatischen Festland bis nach Australien und Neuguinea vorgedrungen war

¹⁹⁸ Bei der Festlegung der Grenzen des Welterbe-Gebietes wurden die Gemeinschaften im Forschungsgebiet trotz ihrer langjährigen Rolle als Hüter*innen des Waldes und der Seen völlig ignoriert und ausschließlich Dörfer aus Tabanan einbezogen (↪ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation 2019: 142).

(Waldner 1998: 103). Buddhismus und Hinduismus gelangten, vermutlich schon in vorchristlicher Zeit, durch Handelsbeziehungen nach Bali, indem indische Händler (v.a. aus Orissa) während des Westmonsuns von Oktober bis März die Nord- und Westküste Balis als mehrmonatige Zwischenstation nutzten, um die Gewürzinseln anzulaufen. Diese Handelskontakte führten durch aktive Missionierung und besondere Empfänglichkeit der indonesischen Herrschenden für den Kultureinfluss aus Indien zu einer Ausbreitung der indischen Religionen in Bali.

Indische Einflüsse gelangten über Java nach Bali¹⁹⁹, insbesondere durch die Eroberung Balis durch das javanische Königreich Majapahit um 1343, das heute die meisten Balines*innen als ihren Ursprung angeben und das die Grundlage für ein Nationalgefühl der sich ansonsten als sehr unabhängig betrachtenden Balines*innen bildet. Bis zum Zerfall Majapahits im 16. Jh. n.Chr. existierten in Bali mehrere Königreiche, die letztlich in neun Fürstentümer zerfielen. Diese bildeten bis auf eins (Mengwi) die Territorien der heutigen Distrikte (*kabupaten*). Nach dem Zerfall Majapahits und der Islamisierung Indonesiens von Westen aus wanderten zahlreiche ostjavanische Priester, hinduistische Gelehrte und Adlige nach Bali ein. Da der Islam sich lediglich in wenigen Gegenden Balis durchsetzte, blieb die Insel mehrheitlich hinduistisch, was im späteren Verlauf der Geschichte zu einer Sonderrolle innerhalb des Inselstaates führte, die die touristische Vermarktung begünstigte (Waldner 1998: 105). Weiterhin durchliefen der balinesische Hinduismus und das religiöse Selbstverständnis der Bevölkerung tiefgreifende Veränderungen, insbesondere in der jungen indonesischen Republik. Zentral für die hindu-balinesische Religionsausübung ist weniger eine artikulierte verbale Doktrin als vielmehr die rituelle Praxis, die entsprechend schwer von allen Lebensbereichen zu separieren ist (Howe 2005: 57).

Nach 1945 musste sich die balinesische Religion an die indonesische Staatsideologie *Pancasila* angleichen, die als ersten allgemeingültigen Grundsatz die Zugehörigkeit zu einer monotheistischen Religion vorschreibt.²⁰⁰ Angesichts massiver Anfeindungen (vgl. auch Howe 2005: 57, 92; Vickers 1996: 205) wurde 1959 die Hindu-Organisation PHDI (*Parisada Hindu Dharma Indonesia*, Indonesische Hindu Dharma-Vereinigung²⁰¹) gegründet, welche sich eine Purifizierung und Standardisierung der stark lokal geprägten hindu-balinesischen Religion und eine stärkere Anbindung an den indischen Hinduismus zum Ziel setzte (Howe 2005: 92, 94, 65, Waldner 1998: 92). Die bis dato weitgehend unbekannte und in tendenziell esoterischen Schriften vorkommende Gottheit *Ida Sang Hyang Widhi Wasa*

¹⁹⁹ Javanischer Einfluss auf Bali wird ab dem 8. Jh. n.Chr. angenommen (Waldner 1998: 104).

²⁰⁰ *Pancasila* (Fünf Prinzipien) bezeichnet die 1945 erstmals formulierte und ab 1974 zum nationalistischen Programm erhobene indonesische Staatsideologie: 1. Glaube an einen obersten Gott, 2. Humanität, 3. Nationale Einheit Indonesiens, 4. Demokratie, 5. Soziale Gerechtigkeit. Bei unzureichender Kenntnis der *Pancasila* konnte Schüler*innen unter dem New Order-Regime die Versetzung und Beamten die Beförderung verweigert werden (Cribb 2010: 66, 72).

²⁰¹ Ursprünglich hieß die aus einem Brahmanen-Priesterrat bestehende Organisation nach der offiziellen Anerkennung der balinesischen Religion unter dem Namen *Agama Hindu Bali* 1958 „Balinesische Hindu-Dharma Vereinigung (*Parisada Hindu Dharma Bali*)“, wurde aber unter dem Druck des Religionsministeriums zur *Agama Hindu* universalisiert, damit die Religion nicht an eine ethnische Gruppe gebunden sei (Howe 2005: 65, 92). Aufgabe des PHDI ist es, “[to uniformize] the religious activities of Balinese Hindus by regulating, promoting, and developing the [new religion] in order to strengthen the awareness of the Hindus in their religious and social life” (Bakker 1993: 230-1; zitiert in Howe 2005: 92).

wurde als oberste monotheistische balinesische Gottheit betont (Vickers 1996: 205). Die Organisation entwickelte sich im Laufe der Zeit von einer primär hindu-balinesischen zu einer national-hinduistischen und verhalf dem Hinduismus zu Anerkennung als monotheistische Religion in Indonesien. Um der Statuszuschreibung „*belum beragama*“, „noch ohne Religion“ und einer (muslimischen oder christlichen) Missionierung zu entgehen, traten auch in vielen anderen Regionen Indonesiens Anhänger*innen von stark durch Natur- und Ahnenverehrung geprägten Religionen dem Hinduismus bei, so dass derzeit mehr indonesische Hindus außerhalb Balis leben als innerhalb (Ramstedt 2004: 14; vgl. Howe 2005: 56, 65).

4. Hindu-balinesische Konzepte von Raum und Landschaft in Bezug auf das Fallbeispiel

Wie oben schon vorausweisend mitgeteilt (IV.3) spielt Raum in der heutigen hindu-balinesischen Religion eine entscheidende Rolle. Die Religion ist

„highly localized; it consists of rites relating specific groups of people to one another, to their ancestors, and to their territory. Moreover, it is a customary obligation for the Balinese: participation in its rites is a consequence of membership of a local community as well as membership of a descent group“ (Picard 1999: 31).

Jede menschliche Perspektive auf die physische Umwelt erzeugt eine kulturell konstruierte Landschaft voll multipler Schichten von Bedeutungen und Werten (Hauser-Schäublin 2003b, Hirsch 1995, Low/Lawrence-Zúñiga 2003). Aus der Perspektive der lokalen Tourismusgegner*innen ist die gesamte Region des Gebirgsmassivs Teil der sakralen Topographie innerhalb des hindu-balinesischen Landschaftskonzeptes, es ist das Reich nicht-menschlicher übernatürlicher oder spiritueller (*niskala*) Wesen, Ahnen und Gottheiten. Der Gedanke der Balance zwischen sichtbarer, sinnlich wahrnehmbarer Welt (*sekala*) der Menschen und unsichtbarer, magisch-religiöser Sphäre (*niskala*)²⁰² bei allen religiösen Aktivitäten ist ausschlaggebend, und um einer Verärgerung der spirituellen Wesen vorzubeugen, spielen Opfergaben in unterschiedlichen Größenordnungen eine zentrale Rolle.²⁰³

Das Prinzip der Analogie ist zentral für die Weltsicht der Balines*innen.²⁰⁴ Es findet sich in der Sichtweise vom menschlichen Körper und der balinesischen Raumordnung. Alles, was in der „großen Welt“ (*bhuana agung*), dem Makrokosmos existiert, findet seine Entsprechung in der „kleinen Welt“ (*bhuana alit*), dem Mikrokosmos (Ramstedt 1998: 382). Aus der Perspektive der hindu-balinesischen Raumordnung (*tri mandala*, drei Sphären) stellen die Berge die Sphäre der höchsten spi-

²⁰² Für eine genaue Analyse der Bedeutungen dieses Begriffspaares, welches keineswegs als Gegensatzpaar aufgefasst wird, verweise ich auf Ramstedt (1998: 381).

²⁰³ Kleine Opferschälchen (*canang*) aus Palm- und Bananenblättern, Blumen, Reis, Betelblättern und Kalk werden täglich in den zu jedem Gehöft gehörenden Familientempel und auf dem Grundstück mit angezündeten Räucherstäbchen (*dupa*) verteilt. Bei Zeremonien aller Art werden verschiedenartige größere, teilweise mehrstöckig aufgetürmte Opfergaben (*banten*) aus rituell bedeutsamen Bestandteilen dargebracht. Tieropfer, v.a. Schweine, Hühner und Enten, spielen eine zentrale Rolle bei Tempelzeremonien und Übergangsriten (Howe 2005: 71).

²⁰⁴ Es folgt eine idealtypische Schilderung des Orientierungssystems, von dem wegen innerer Widersprüchlichkeit im Alltagsleben diverse Abweichungen feststellbar waren, das dennoch von meinen Gesprächspartner*innen als das zumindest in der Theorie gültige und allseits akzeptierte Prinzip dargestellt wurde.

rituellen Reinheit dar (*utamaning mandala*). Analog zum Mikrokosmos (*bhuana alit*) des menschlichen Körpers mit seiner Aufteilung in Kopf, Körper, Beine bzw. Füße wird auch der Makrokosmos (*bhuana agung*) dreigeteilt vorgestellt (Hauser-Schäublin 2000: 143, Ramseyer 2002: 97). Diese Bereiche werden entsprechend bezüglich ihrer Reinheit unterschiedlich bewertet: Der Kopf ist der reinste Teil des Körpers, dann folgt der Rumpf mit mittlerer Reinheit; als regelrecht unrein gelten die Füße. Dem Kopf entsprechend sind die Berge (*gunung, utamaning mandala*) Balis Sitz der oberweltlichen Gottheiten, besonders Shivas, und der göttlichen Ahnen und damit der heiligste, reinste Raum auf der Insel. Danach folgt das Land (*darat, madyaning mandala*), dem Rumpf entsprechend, als Lebensraum des Menschen mit mittlerer oder neutraler „Qualität“. Das Meer (*laut, nistaning mandala*) bildet, den Füßen entsprechend, die am wenigsten reine Sphäre. Es wird mit niederweltlichen Gottheiten in Bezug gesetzt (Hauser-Schäublin 2000: 143). Es ist, wie gesagt, aber auch der Ort, an dem die Menschen mit ihren Ahnen jenseits des Meeres kommunizieren (vgl. Unterkap. II.2.2). Die Asche der Verstorbenen wird hier dem Reich der Ahnen übergeben und eine Vielzahl von Ritualen (z.B. Reinigungsrituale von Tempelvereinigungen) wird hier durchgeführt (Hauser-Schäublin 2000: 146). Der Friedhof befindet sich bei Küstenorten am Strand, ebenso wie zentrale Tempel, die überregionale Bedeutung im Rahmen der Begräbniszeremonien haben. Der Strand ist also nicht ein profaner Bereich, sondern einer, der von menschlicher Besiedlung weitgehend ausgeschlossen, also „sakral-naturbelassen“ (Hauser-Schäublin 2000: 147) war und keinen besonderen ökonomischen Wert besaß. Der menschliche Siedlungsbereich lag zwischen den beiden, sich gegenseitig ausbalancierenden Bereichen Gebirge und Küste. Bei diesen Konzepten handelt es sich um eine idealisierte Darstellung. Tatsächlich sind die Vulkane auch Sitz mächtiger Dämonen, am Meer befinden sich besonders bedeutsame Tempel als Orte herausragender ritueller Reinheit, und Meerwasser entfaltet aufgrund seiner neutralisierenden Qualität besonders positive Kräfte zum Schutz vor negativer Energie (bspw. der schwarzen Magie) oder zu ihrer Neutralisierung.

„Die gegensätzlichen Kräfte [...] ergänzen sich und sind für das Wohlergehen der Menschen gleichermassen notwendig. Auf beiden Seiten sind Gut und Böse, und auf beiden Seiten sind Gut und Böse ambivalent. Der Mensch aber kann diese Ambivalenz günstig beeinflussen, indem er unablässig bestrebt ist, sich beiden Seiten gegenüber am richtigen Ort und zum richtigen Zeitpunkt, allein oder durch Vermittlung von Spezialisten des Rituals, korrekt zu verhalten.“ (Ramseyer 2002: 96)

Tab. 5: Tri loka und tri angga

<i>tri loka</i>	Mensch	Welt	Sphäre der	Schicht	<i>tri angga</i>
<i>shuab loka</i>	Kopf	Berg	Gottheiten/Ahnen	Hoch	<i>utama</i>
<i>bhuwah loka</i>	Rumpf	Land	Menschen	Mittel	<i>madya</i>
<i>bhur loka</i>	Beine	Meer	Dämonen	Tief	<i>nista</i>

Quelle: nach Hauser-Schäublin 2000: 146 und Hühn 2000: 169.

Beim Schichtenmodell *tri angga*²⁰⁵ spielen unterschiedliche Höhenstufen eine Rolle: ein höchster Bereich (*utama*), ein mittlerer (*madya*) und ein niedriger (*nista*). Der Mikrokosmos bezeichnet den menschlichen Körper, der Makrokosmos die gesamte äußere Welt (Weck 1937: 237-244, Hooykaas 1974: 7, in Hauser-Schäublin 2000: 142f, Ramseyer 2002: 96). Auch der Makrokosmos (*bhuana agung*²⁰⁶), die Ordnung der Natur, entspricht demnach dem Prinzip der räumlichen Dreiteilung in Form der Konzepte *tri loka*, *tri angga* oder *tri mandala* (s. Tab. 5). Mikro- und Makrokosmos wirken beide aufeinander ein und stehen in enger Verbindung miteinander. Sie sind insofern parallel strukturiert, als der Makrokosmos in den Organen des menschlichen Körpers repräsentiert ist und jedes Element ein Pendant im anderen besitzt (Hauser-Schäublin 2000: 143f). Das Konzept *tri loka*²⁰⁷ bezieht sich auf die drei kosmischen Sphären *bhur* (Erde, Erdenwelt und materielle Daseinsebene), *bhumah* (Welt zwischen Himmel und Erde, astrale Daseinsebene) und *shuab* (Himmelswelt, reines Bewusstsein, göttliche Daseinsebene) (Hühn 2000: 169, vgl. Tab. 5).

„Hochgelegene Plätze wie Bergspitzen, Hügelkuppen, Bergseen und Quellen sind von Natur aus *suci* und sicher vor dem Zugriff chthonischer Mächte. Opfer, mit denen man sich an die uranischen Mächte wendet, hält man vom Boden fern und achtet darauf, sie im uranischen Kraftfeld darzubieten. Das kann auf einfachsten Altären in Form eines Haufens aufgeschichteter Steine oder eines megalithischen Denkmals geschehen.“
(Ramseyer 2002: 113)

Weiterhin sind für hindu-balinesische Raumkonzepte die Himmelsrichtungen maßgeblich: Der Osten (*kangin*) als Sonnenaufgangsrichtung und Position des heiligsten Vulkans Gunung Agung gilt ebenfalls als „rein“. Der Westen (*kanuh*), die Sonnenuntergangsrichtung, gilt als Todessymbol und Ort negativer Kräfte. Beide ergänzen das Spannungsfeld von „oben“ oder bergwärts (*kaja*) und „unten“ oder meerwärts (*kelod*) zum balinesischen Orientierungssystem der vier Haupthimmelsrichtungen, mit dessen Hilfe jeder*jede Balines*in an irgendeinem Punkt der Insel ihren*seinen Standort in Ausrichtung zum heiligsten Berg Gunung Agung bestimmen kann²⁰⁸ (Hauser-Schäublin 2000: 144; Waldner 1998: 93)²⁰⁹. Dies „rituelle Koordinatensystem“ *nawa sanga* aus „oben“ und „unten“ und der Ost-West-Achse – spiegelt sich wiederum im menschlichen Körper: Der Makrokosmos findet sich im Mikrokosmos wieder. So ist jede Achtelunterteilung der Windrose und die Mitte jeweils einer Gottheit, einer Farbe und einem oder mehreren Organen oder Körperteilen zugeordnet. Diese Zuteilung ist bedeutsam in alltäglichen Opfertagen, wo verschiedenfarbige und nach dem Orientierungssystem angeordnete Blumen die jeweiligen Gottheiten repräsentieren. Das kosmologische Orientierungssystem

²⁰⁵ *Angga* ist Altjavanisch für „Glieder, untergeordnete Abteilung, Untergliederung“ (Ramstedt 1998: 393).

²⁰⁶ *Bhuwana* (altjavanisch) oder *bhuana* (balinesisch) bedeutet Welt, *agung* groß, *alit* (s. unten) klein (Ramstedt 1998: 382).

²⁰⁷ *Loka* ist altjavanisch für „Welt“ (Ramstedt 1998: 387).

²⁰⁸ Hauser-Schäublin (2004c: 309) betont, dass mit diesem Raummodell keine Hierarchien und Wertigkeiten verbunden sind, sondern alle Elemente als komplementär verstanden werden.

²⁰⁹ Die Himmelsrichtungen Ost (*kangin*) und West (*kelod*) bleiben stets gleich, während die Ausrichtung zu den Bergen hin (*kaja*) und zum Meer hin (*kelod*) sich je nach Position auf der Insel umkehren kann, da sich die Berge im Zentrum der Insel befinden. In Buleleng liegt die reine Richtung *kaja* (bergwärts) im Süden und *kelod* (meerwärts) im Norden, in Tabanan und Badung liegt *kaja* im Norden und *kelod* im Süden. Die Grenze befindet sich im Untersuchungsgebiet.

findet sich auch in weiteren Bereichen: Siedlungsstrukturen, Gehöftbauweisen und Tempelanlagen (Hühn 2000: 169). In jedem Gehöft wird der Haustempel (*sanggah*) im reinsten Bereich (*kaja* oder *kangin*) errichtet, und im Schlafraum ist der Kopf bergwärts (*kaja*) oder auch nach Osten (*kangin*) und die Füße meerwärts (*kelod*) gerichtet. Der unreinste Teil des Gehöftes (*kelod* oder *kaub*) ist der Küche und dem Badezimmer, meist in direkter Nachbarschaft zum Schweinestall, vorbehalten (Hauser-Schäublin 2000: 144). Auf einem traditionellen Gehöft entsprächen die Füße dem Außen- oder Eingangsbereich (balin. *leboh/pemesuan*). Die Berge bzw. der Kopf respektive der Familientempel im Gehöft stellen den heiligsten Bereich mit maximaler Reinheit auf allen Ebenen des Kosmos dar (Jero Mangku Wardika, Interview 27.01.2010) (vgl. Kap.II.2). Vergleichbar dem chinesischen „Feng Shui“ hätte eine Nichtbeachtung der Raumordnungsprinzipien in der Architektur und im Siedlungsmuster eine Unausgewogenheit der jeweiligen Energien zur Folge, welche bei den Bewohner*innen Krankheit hervorrufen kann (Hühn 2000: 170f). Auch jeder Tempel besitzt drei Bereiche: das heiligste Tempelinnere (*pura tengah, utama*), einen mittleren Bereich (*madya*) und einen äußeren (*jaba pura, nista*). Auch die Siedlungsstruktur jedes Dorfes spiegelt diese Raumordnungsprinzipien wider: Der Ursprungstempel (*pura puseh*) liegt an der höchsten Stelle, die eigentliche Siedlung in der Mitte, der Friedhof und der zugehörige Tempel (*pura dalem*) an der tiefsten, in Küstennähe direkt am Strand.²¹⁰

Rituale finden an verschiedenen Orten statt, je nach Bezugswesen aus der sichtbaren (*sekala*) oder unsichtbaren Welt (*niskala*). Übergangsrituale für den Menschen (*manusa yadnya*) werden innerhalb des Gehöftes (*pakarangan*) abgehalten, für die Verehrung von Gottheiten, Heiligen und vergöttlichten Ahnen sind erhöhte Stellen innerhalb von Tempeln vorgesehen. Die allumfassende Dreiteilung des Kosmos über Siedlungsstrukturen bis hin zum menschlichen Körper lässt eine Verinnerlichung dieser Raumordnungsprinzipien erkennen, die über eine abstrakte Einteilung nach der Einteilung Berg = heilig, Meer = unrein weit hinausgeht. Sofern sich alle Elemente der kosmischen Ordnung an ihrem von *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (der obersten Gottheit oder der göttlichen Ordnung) bestimmten Ort befinden, so hat dies heilsame Kräfte auf Menschen und Natur; es erzeugt Harmonie, Fruchtbarkeit, Wohlstand und Perfektion, balin. *kerta* (Ramstedt 1998: 405, 2013: 114). Umgekehrt bewirkt ein Verstoß gegen die kosmologischen Prinzipien Krankheit, Hindernisse, Katastrophen, Tod und Ruin (balin. *sengkala*) (Ramstedt 2013: 114). Die soziale Ordnung muss sich also an die kosmologische anpassen.

Raum, soziales Zusammenleben und das Verhältnis der Menschen zum Göttlichen werden also analog durch Konzepte der Harmonie und des In-Einklang-Stehens von Menschen, Natur und Göttlichem geordnet, nämlich der Grundphilosophie *tri hita karana*, *tri loka/tri angga* und *tri warga*. *Tri*

²¹⁰ In der Gebirgsregion waren bis zur *otonomi daerah pura puseh* und *pura dalem setra* ausreichend, ein *pura desa* kam nur selten vor (vgl. Stuart-Fox 2002: 53). Mit der regionalen Autonomie und neuen schriftlichen Regelungen, was die Voraussetzungen für ein vollständiges *desa pakraman* sein sollten und der Möglichkeit, dafür von der Regierung finanzielle Unterstützung zu bekommen, kommt es vermehrt auch zum Bau von *pura desa* in dieser Gegend. Traditionelle *adat*-Vertreter*innen betonen die frühere Unnötigkeit dieser dritten Tempelart, an der Norm des balinesischen Südens ausgerichtete Gesprächspartner*innen betonten das Gefühl, dass ohne den dritten Tempel das Dorf noch unvollständig sei.

hita karana wird 1966 erstmals erwähnt als „die drei Prinzipien, welche die Quellen bilden, aus denen das Wohlergehen entspringt“ (Wälty 2000: 112). Dies Prinzip wird auf alte hinduistische Leitlinien zurückgeführt und bezieht sich auf die verschiedenen Ebenen von Beziehungen, in denen der Mensch lebt: die Beziehung zwischen Menschen, die zum Göttlichen und die zur Natur. Um eine Balance auf den verschiedenen Ebenen zu erhalten, ist angemessenes Verhalten erforderlich. Die Beziehung zum Göttlichen wird über Rituale harmonisiert, die zwischen Menschen über rechtes Denken, Sprechen und Handeln, und die zur Natur durch die Sorge für die Schöpfungen (Hauser-Schäublin 2000: 146, vgl. Unterkap. I.3.1). Als Ausdruck äußerster Harmonie wird dies Prinzip gerne von Balines*innen als Beweis für die „Nachhaltigkeit“ ihrer Religion herangezogen. *Tri hita karana* spielt daher auch eine zentrale Rolle in den Verhandlungen um nachhaltigen Tourismus im Fallbeispiel. Unter anderem ist das Prinzip *tri hita karana* ausdrücklich Bestandteil des UNESCO Welterbes der Kulturlandschaft Bali (2012) (UNESCO 2019). Die Übereinstimmung der lokalen Konzepte von Mikro- und Makrokosmos entwickeln eine solche Überzeugungskraft, dass sie wie ein Naturgesetz, als ohne menschliches Zutun existierend, wahrgenommen werden:

“As the analogy between the cosmos, a building, a village, and the human body clearly shows, these worlds are considered to be identically structured and mutually constituted by a law of ‘nature’ which at the same time is a law founded in religion [...]. Therefore, the structure of these domains and their analogues are a divine given; they require proper alignment in order to achieve harmony and prosperity; improper alignment has the opposite effect, since the divine potency inherent in these worlds cannot then flow properly between these worlds.” (Hauser-Schäublin 2004c: 287)

Weiterhin existieren in der balinesischen rituellen Kosmologie Orte bzw. Naturphänomene, die als aufgeladen von niederweltlichen oder göttlichen Geistern gelten. Dies können Quellen²¹¹, vor allem solche mit Wasser besonderer Qualität sein (saurer Geschmack o.ä.), besonders große Bäume, oder andere markante Naturerscheinungen wie Felsformationen. Große *Waringin*- oder *Banyan*-Bäume (*Ficus benjamini*) stehen in dem Ruf, Aufenthaltsort für niederweltliche Geister zu sein, wie zum Beispiel für die sog. *tyul*, glatzköpfige stehende Geister in Kindergestalt, die sich am Fuße solcher Bäume sammeln. Um Schaden abzuwenden, werden die großen *Banyan*-Bäume daher mit einer Schärpe aus gelbem und weißem (Farbsymbolik für Wohlstand und Wohlergehen) oder schwarz-weiß-kariertem Stoff (*poleng*, ein Symbol für die Balance zwischen weißen und schwarzen, positiven und negativen Kräften) umwickelt und regelmäßig Opferga-

Abb. 14: Mit Stoff zeremoniell geschmückter Baum im Naturschutzgebiet, Foto: Sophie Strauß, Januar 2010.

²¹¹ Wasser besitzt eine außerordentliche Bedeutung als lebensspendendes Element in hindu-balinesischen Ritualen.

benschälchen dort niedergelegt. Andere besondere Orte (*tempat keramat*) mit spiritueller Qualität werden durch bestimmte übernatürliche Erscheinungen wie Visionen oder Begegnungen oder auch häufige Unfälle zu Verehrungsstätten. Dabei wird unterschieden in heilige, besonders reine Orte (*tempat suci*) und energetisch aufgeladene und dadurch gefährliche Orte (*tempat angker* oder *tenget*, heiße Orte). In der Umgebung dieser Orte kann ein menschliches Fehlverhalten zu von der Alltagslogik her unerklärlichen Unfällen oder Krankheiten der betreffenden Personen führen (Hauser-Schäublin 2000: 149). Dann sind Rituale notwendig, um die Balance zwischen den Sphären *sekala* und *niskala* und eine Harmonie des Beziehungsgeflechtes Menschen und Göttliches wiederherzustellen. Nach derartigen Ereignissen werden regelmäßige Opfergaben an der Stelle als Muss betrachtet. Eine Umwidmung sakraler Areale zu touristischen Zwecken erwies sich in Bali mehrfach – oft erst im Nachhinein, nach dem Beginn von Bauarbeiten oder der Inbetriebnahme von Hotels – als problematisch und von unheimlichen, unerklärlichen Phänomenen begleitet, so zum Beispiel beim Bau des Bali Beach Hotels auf dem Terrain von zehn Tempeln und mehrerer Friedhöfe in Sanur, Denpasar. Die Bauarbeiten, im Zuge derer ein Tempel entfernt und weitere Heiligtümer umgebaut werden sollten, wurden mehrfach durch Unfälle und merkwürdige Ereignisse gestört, welche die Anwohner*innen auf die Sakralität des Ortes und die Anwesenheit der zugehörigen Gottheiten zurückführten. Um derartiges Unheil in Zukunft zu verhindern und Segen für die Hotelangestellten zu erbitten, werden in dem umgebauten Tempel auf der Hotelanlage jährliche Tempelfeste (*odalan*) durchgeführt (Hauser-Schäublin 2000: 148, 1998).²¹²

Tab. 6: Tri Hita Karana.

Art der Beziehungen	Erforderliches Verhalten
Beziehungen Menschen – Göttliches	Durchführung von Ritualen (<i>manusa yadnya</i>)
Beziehungen Mensch – Mensch	Harmonisierendes Reden, Denken, Handeln
Beziehungen Menschen – Natur	Hüter*innenfunktion für die Schöpfungen der Natur
Quelle: nach Hauser-Schäublin 2000: 146, vgl. auch Unterkap. I.3.1	

Der Respekt und die Angst vor der unsichtbaren Welt (*niskala*) sind im Waldgebiet sehr präsent. Die Menschen beschreiben die Gegend als *keramat*, als besonderen Ort, der sowohl heilig oder besonders rein sein kann (*tempat suci*), insbesondere in direkter Umgebung der Tempel, aber auch *angker* oder auf balinesisch *tenget*, „unheimlich“ oder auch „heiß“, also aufgeladen mit Energien, die den Menschen schaden können, wenn sie sie nicht respektieren. Orte, die als *tenget* beschrieben werden, bergen im-

²¹² Derartige Ereignisse werden auch von Tourismusgegner*innen aus der Dörfergemeinschaft angekündigt für den Fall, dass die Projekte realisiert werden. Der Protest wird damit von der menschlichen auch auf eine göttliche/spirituelle Ebene verlagert und dem Schutzgebiet und seinen innewohnenden Lebewesen eine Absicht, ein dem menschlichen Willen vergleichbarer Wille zugewiesen. Auf diese Glaubensvorstellung, die Duile (2014) nach Descola als „Interiorität“ bezeichnet und für die Dayak in Kalimantan analysiert hat, komme ich unter Kapitel VI.3. zurück.

mer das Potential von Gefahr, da Menschen aus Unwissenheit die Gefilde der unsichtbaren Wesen stören und sich dadurch deren Ärger zuziehen können. Dabei geht es nicht darum, ob diese Wesen grundsätzlich „gut“ oder „böse“ sind, sondern allein um die Tatsache, dass sie sich gestört fühlen könnten. Dabei handelt es sich zumeist um unbewohnte Gebiete, und auch die Tageszeit ist entscheidend. Nachts, zur Mittagszeit und um sechs Uhr abends ist besondere Vorsicht geboten. Es kursieren Geschichten, was mit Leuten geschieht, die sich besonders im Waldgebiet und bei den dort liegenden Tempeln unangemessen verhalten. Unvorsichtige Camper*innen fielen wiederholt in Trance und wurden von den Besitzer*innen/Hüter*innen (*penghuni*) bestimmter nahegelegener Tempel beseelt bzw. besessen (*kerauhan*) (Ni Komang Anindia, Interview 29.1.2010). Fischer, die sich in Ausnahmefällen nachts auf dem See aufhielten, fielen in ihren Booten in Ohnmacht und wurden von einem überdimensionalen Wal oder Fisch bedrängt (I Made Saja, Vorsteher [*ketua*] der *nelayan* Koditeso, Interview 13.12.2009).²¹³

Diese Beispiele veranschaulichen, dass die Gebirgsregion vom hindu-balinesischen Raumkonzept her für die Bewohner*innen der gesamten Insel ein besonders heiliges Gebiet darstellt und die Seen zu den *Catur Kumba*, den vier Quellen heiligen Wassers zählen (I Gusti Ngurah Budiman (PHDI), Interview 12.09.2009). Auch wenn manche Balines*innen die Seen und die Berge möglicherweise nie von Nahem sehen, haben sie durch die Ausrichtung bergwärts – meerwärts (*kaja – kelod*) mit ihren jeweiligen Wertigkeiten eine massive Präsenz im Alltag. Dies bewog Menschen aus allen Regionen Balis, sich an Protesten gegen die Investor*innen im Fallbeispiel zu beteiligen. Gleichzeitig hat der sakrale Charakter der Region für die Bevölkerung, die ja im Gebirge, also im sakralsten Teil der Landschaft (*niskala*) auch ihren Alltag (*sekala*) bestreitet, eine ganz besondere Qualität: Die Beachtung der vielfältigen Tabus in Bezug auf die spirituelle Bedeutung des Gebietes findet durch mehrmalige alltägliche Handlungen (Opfergaben) oder Einschränkungen von Handlungen (z.B. Tabu des Betretens nach Sonnenuntergang, bei Menstruation) Einzug in den Alltag. Touristische Unterkünfte im Bereich der Uferzone würden eine Nichtbeachtung dieser Tabus mit sich bringen und damit zu einer spirituellen (*niskala*) Verunreinigung führen. Nach hindu-balinesischer Raumordnung kann die spirituelle Reinheit des Gebietes nur aufrechterhalten werden, indem permanente Unterkünfte (auch eine Siedlung) und damit verunreinigende Faktoren wie Toiletten sowie Vorgänge um Fruchtbarkeit und Sexualität ausgeschlossen werden (Interview JM Winde, 25.11.2009). Die genannten Faktoren werden nicht als negativ betrachtet, sondern als spirituell bzw. energetisch aufgeladen (d.h. als mögliche Störung der energetischen Balance, die an den sakralen Orten vorherrscht) und sind folglich einem Tabu unterworfen (*sebel*) (vgl. Kap. I.3.3). Durch einen Ausschluss ortsfremder Personen bzw. Tourist*innen aus dem Gebiet wird auch gewährleistet, dass diese nicht aus Versehen be-

²¹³ In Nagal werden diese Verhaltensregeln im Gegensatz zu den südlichen Tourismuszentren, wo auch Balines*innen nachts noch unterwegs sind, eingehalten. Von allen Besucher*innen wird erwartet, dass sie sich an diesen dörflichen Lebensrhythmus anpassen. Nur um einen Billardtisch in einem *waring* am Straßenrand sind spät abends noch junge Männer anzutreffen.

stimmte Geistwesen stören, die nicht nur in den Tempeln, sondern im gesamten Gebiet angenommen werden. Touristische Aktivitäten im Naturschutzgebiet können aus den spirituellen Gründen nur tagsüber und ohne Übernachtung stattfinden.

Die vielfältigen Formen sakralen Raumes in Bali widersprechen einer kommerziellen touristischen Nutzung. Eher zufällig stellt der Küstenstreifen mit der geringsten spirituellen Reinheit (*nistaning mandala*) auch unter religiös-spirituellen (*niskala*) Aspekten die am besten für eine touristische Entwicklung geeignete Zone dar und kommt dem Wunsch nach Strandaufenthalt entgegen (Wardana 2015). Die hindu-balinesischen Konzepte und Bewertungen von Landschaft wurden bei der Einteilung der Insel in Tourismuszonen in den offiziellen Tourismus-Plan seit den 1970er Jahren einbezogen. Diese Pläne schlossen die Berge und Seen von Tourismusentwicklung aus, jedoch weniger aus Rücksichtnahme auf hindu-balinesische Landschaftskonzepte als aus Gründen der touristischen Nachfrage nach Küstenzonen.

V. Der Konflikt um das Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan

1. Die Tourismusprojekte und ihre Akteur*innen

In der vorliegenden Fallstudie waren es unterschiedliche Landschaftskonzepte und Gedankengebäude der beteiligten Akteur*innen, welche in der Frage der Tourismusinvestitionen aufeinanderprallten und zu baliweiten Protesten führten. Manche Akteur*innen konnten sich in ihrem Kampf gegenseitig ergänzen und verstärken. Das trifft besonders auf das hindu-balinesische Konzept und globale Konzepte von Naturschutz und Nachhaltigkeit zu, welche beide mit jener westlich geprägten, materialistisch-utilitaristischen Landschaftsbetrachtung unvereinbar sind, die hinter den Plänen und Handlungen von internationalen Tourismusinvestor*innen stehen (vgl. II.2.2). Der Ausschluss dieser Region aus Balis stark frequentierten Tourismusentwicklungszonen verschafft ihr eine gewisse Abseitslage, die sie für Öko- oder Naturtourist*innen attraktiv macht. Die beiden potentiellen Investor*innen PT. Pulau Bali Moksa und PT. Sempuri²¹⁴ traten erstmals im Jahre 2004 mit ihren Anliegen hervor, die Region des Gebirgsmassivs als Standort für Ökotourismus zu entwickeln. Sie entwarfen zwei sowohl nach der Größenordnung als auch nach Inhalt und Angebot unterschiedliche Projekte grüner kapitalistischer Entwicklung.

Als Naturschutzgebiet untersteht der Wald gemäß dem „Basic Forestry Act“ von 1967 der Regierungsgewalt des indonesischen Staates, obwohl das Gebiet von vorrangiger Bedeutung gemäß *adat*-Satzung ist. In der Planungsphase mussten alle potentiellen Investor*innen von der Naturschutzbehörde BKSDA der Provinz ein Empfehlungsschreiben und von der nationalen Umwelt- und Forstbehörde in Jakarta eine Genehmigung einholen, da die anvisierte Projektfläche zum Naturerholungspark gehört. PT. PBM erhielt die Erlaubnis von der nationalen Umwelt- und Forstbehörde (*Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan*), aber nicht ein erforderliches Genehmigungsschreiben vom Gouverneur. Der Status von PT. Sempuri war während der Zeit der vorliegenden Feldstudie 2009-2010 noch ungeklärt. Während weiterer Forschungsaufenthalte 2012 und 2016 zeigte sich, dass beide Investor*innen bislang untätig geblieben sind. Im Folgenden stelle ich die Projektpläne überblicksweise dar.

1.1 “The Mountain Dream Resort” (PT. Pulau Bali Moksa)

Das ältere der beiden Unternehmen war PT. Pulau Bali Moksa (indon. „Paradiesische Insel Bali“, im folgenden PT. PBM). Es warb im Jahre 2009 für „spirituellen Tourismus“ (*wisata spiritual*) und plante, als hauptsächliche Aktivitäten Meditation und Besuche bei den Tempeln der Umgebung anzubieten. Vier Hütten wurden als Muster im Jahr 2009 errichtet [↔Quelle: unveröffentlichte

²¹⁴ Während die Proteste gegen Tourismusprojekte im Naturerholungspark weite Bevölkerungsschichten und viele Personen umfassten, war die Akteur*innengruppe der Investor*innen auf einen kleineren Kreis von Personen begrenzt. Sie entzogen sich selbst so weit wie möglich einer Kontaktaufnahme meinerseits, so dass meine Informationen hauptsächlich von ihren wenigen Vertrauenspersonen vor Ort stammen.

indonesischsprachige Projektbeschreibung/-antrag PT. PBM 2005a,b]. Hinter dem Unternehmen stand die Geschäftsführerin und Direktorin Ibu Pidi Niapo, die schon seit den 1990er Jahren in Bali im südlichen Distrikt Badung beruflich tätig war. Sie hat in den USA Unternehmensführung studiert und führt hauptberuflich eine Firma für den internationalen Vertrieb von lebendigen Korallen, Muscheln, Schnecken, Seepferdchen und tropischen Unterwasserpflanzen. Da für den Handel mit diesen Spezies naturschutzrechtliche Beschränkungen bestehen, hatte Ibu Pidi Niapo bereits Kontakt zur Naturschutzbehörde BKSDA in Denpasar (Dorffürst von Koditeso, Interview 19.01.2010). Der unscheinbare Firmensitz ihrer neuen Firma PT. Pulau Bali Moksa befand sich 2009/10 in einer Geschäftsmeile in Südbali. Eine große Fotowand im Büro mit einer Fotomontage mehrerer Holzvillen mit wehenden weißen Gardinen auf der Projektfläche im Naturschutzgebiet veranschaulichte die Pläne der Firma. Ähnliche Fotos fanden sich auf der Website, die sich zeitweilig (bis März 2010) aufrufen ließ und unter dem Label des „Spirituellen Tourismus“ für Meditation und Entspannung in den Hütten im Naturschutzgebiet warb.²¹⁵ Meine mehrmaligen Versuche, telefonisch sowie durch persönliche Vorsprache im Büro einen Termin mit Ibu Pidi, wie sie genannt wird, zu vereinbaren, scheiterten. Die einzige Angestellte der Firma teilte mir wiederholt mit, Ibu Pidi sei sehr beschäftigt und halte sich selten in der Stadt auf. Später begegnete ich Pidi Niapo zur Ortsbegehung an der Projektfläche im Januar 2009.

Als Baumaßnahmen waren im Zuge ihres Projektes etwa zwei Dutzend Öko-Bungalows für jeweils bis zu sechs Personen geplant. Die Projektplanung von PT. PBM für „The Mountain Dream Resort“ bestand seit dem Jahre 2005.²¹⁶ Der Standort des Projektes lag innerhalb des Naturschutzgebietes auf einer freien Fläche, administrativ (*dinas*) dem Dorf Koditeso zugeordnet. Diese Nutzungszone soll 10% des gesamten Naturschutzgebietes einnehmen, also 170 ha (Maryo Hayanto, Vorsteher des KSDA, Interview 16.11.2009). Am Waldrand hatte PT. PBM zur Kennzeichnung des Projektstandortes bereits ein Schild angebracht und mit vier Modellbauten (*pondok*), die im Jahre 2009 errichtet worden waren, demonstriert, wie die geplanten „Villen“ verwirklicht werden sollten [→ Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005a,b]. Der eine Bau war ein offener überdachter Pavillon mit einem Tisch in der Mitte, in dem die Gäste verköstigt werden sollten. Bei dem anderen handelte es sich um eine Unterkunft bestehend aus einem Schlafraum. Fast alles war aus Naturmaterialien gefertigt, es wirkte schlicht, aber edler als die Bezeichnung „*pondok*“ (indon. Hütte) vermuten lässt. Die Bauten waren durch einen Holzsteg miteinander verbunden. Der Bau dieser Modelle kostete IDR 1 Mrd oder US\$ 100 000 (ca. € 90 000²¹⁷); die hohen Kosten resultierten aus

²¹⁵ Kurz nach der unten genannten Ortsbegehung durch einen Gutachter der nationalen Umwelt- und Forstbehörde verschwand die Website allerdings ersatzlos.

²¹⁶ Selbst die Bevölkerung von Koditeso, dem Dorf, mit dem die Investor*innen in direkte Verhandlungen getreten waren und im Zuge derer sie eine Informationsveranstaltung (*sosialisasi*) am projektierten Standort durchgeführt hatten, bei der die Anwohner*innen durch eine Schattenspieldarbietung über die Pläne informiert wurden, bestand Unkenntnis über genaue Pläne und Standorte, vielfach auch darüber, dass es sich um zwei verschiedene Investor*innen handelte.

²¹⁷ Der Betrag entspricht dem Umrechnungskurs von 2009 (OANDA Währungsrechner).

den hohen Preisen für Holz aus Kalimantan und seinen Transport.²¹⁸ Ibu Pidi hatte vom BKSDA eine Genehmigung über 20 ha Fläche für ihr Projekt erhalten, um dort die zwei Dutzend ‚Lodges‘ zu bauen. Insgesamt waren nur 2% der als Naturerholungspark projektierten Fläche als Baugrund vorgesehen; der von PT. PBM zur Bebauung vorgesehene Bereich sei also nur ein geringer Anteil, nämlich 10%; der potentiell zur Verfügung stehenden Fläche (Maryo Hayanto, Interview 16.11.2009, vgl. Anhang VIII.6.1 Konkrete Bauvorhaben von PT. PBM [↗Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005a,b]).

PT. PBM gab entsprechend den Auflagen der Umwelt- und Forstbehörde in Form des Gesetzes zum Management der natürlichen Umwelt Nr. 23 aus dem Jahre 1997 (*Undang-undang Pengelolaan Lingkungan Hidup Nr. 23 Tahun 1997*) und der Erklärung des Umweltministeriums Nr. 17 von 2001 betr. die Art von Unternehmensplanungen und/oder Aktivitäten, die eine Umweltverträglichkeitsprüfung erfordern (*Keputusan Menteri Lingkungan Hidup No. 17 Tahun 2001 tentang Jenis Rencana Usaha dan/atau Kegiatan yang Wajib dilengkapi dengan AMDAL*)²¹⁹ eine Umweltverträglichkeitsstudie ANDAL (*Analisis Dampak Lingkungan*) in Auftrag, deren Ergebnisse in zwei Schriftstücken vorliegen. Diese bestehen aus einem Plan zum Umweltmanagement (*Rencana Pengelolaan Lingkungan Hidup*), im Folgenden zitiert als [↗Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag: Umweltmaßnahmen PT. PBM 2005a], und einer Zusammenfassung der Firmenleitung, im Folgenden zitiert als [↗Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag: Zusammenfassung PT. PBMb]. PT. PBMA wurde von einem Gutachter*innen-Team erstellt und weist daher eine naturwissenschaftlich-ökologische Fachsprache auf [↗Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag: Umweltmaßnahmen PT. PBM 2005a]. Dem Dokument sind im Anhang mehrere Zertifikate der Verträglichkeitsprüfungen des Gutachters J.L.I. Rasani Dupla, dem Hauptverantwortlichen für den erstellten Bericht, für Verträglichkeitsprüfungen beigelegt. Beide Dokumente enthalten detaillierte Angaben zur Planung inklusive Karten und Fotos und genaue quantitative Angaben zur Größenordnung des Projektes.²²⁰ Als Ziel von PT. PBM wird genannt, ein Unternehmen des Natur- und Kulturtourismus zu etablieren, das die ansässige Bevölkerung einbezieht. Zudem sollen touristische Unterkünfte und Infrastruktur für andere umweltfreundliche Tourismusformen etabliert werden. Als Nutzen des Projektes werden drei Schwerpunkte genannt:

- Erstens die „Verbesserung der natürlichen Ressourcen und der Schutz der verschiedenen Tierarten, des Wassers, des Waldes, und der kulturellen Potentiale“ [↗Quelle: unveröffentlichter

²¹⁸ Da das Bauholz vor der Errichtung der Hütten nicht der speziellen Behandlung unterzogen wurde, um es wetterfest zu machen, war es im Jahre 2016 schon derart verwittert, dass die Hütten nach Aussagen von Angestellten des KSDA Koditso ersetzt werden müssten.

²¹⁹ Dieser Beschluss wurde revidiert und durch die Verordnung des Ministeriums für Umwelt Nr. 05/2012 über die Art von Unternehmensplanungen und/oder Aktivitäten, die eine Umweltverträglichkeitsprüfung erfordern (*Peraturan Menteri Lingkungan Hidup Nr. 05 Tahun 2012 tentang Jenis Rencana Usaha dan/atau Kegiatan yang Wajib Memiliki Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Hidup*) ersetzt.

²²⁰ Eine Übersicht über die von PT. PBM geplanten Baumaßnahmen findet sich im Anhang.

indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b, meine Übersetzung],

- zweitens die ökonomische Entwicklung in Form einer Steigerung des Regionaleinkommens (PAD) und des Wohlstandes der Bevölkerung
- und drittens die aktive Beteiligung der Bevölkerung am Naturschutz im Naturerholungspark Buyan-Tamblingan [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b]. Ursprünglicher Plan war es, mit dem Bau im Oktober 2005, nach Erteilung aller notwendigen Genehmigungen, zu beginnen und ihn innerhalb von 12 Monaten abzuschließen. Weiterhin wurde eine Vorbereitungszeit bis zur Inbetriebnahme der Anlage im November 2007 veranschlagt [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b].

In einer zusammenfassenden Handlungsanweisung werden die zu erwartenden Einflüsse auf die soziale und ökologische Umwelt in drei Stufen beurteilt: die Phase vor dem Bau, die Phase während des Baus und diejenige des Betriebs [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b]. Danach folgt ein Abschnitt, in dem für alle drei Phasen ein Management- und Kontrollplan für die Umwelt (*Rencana Pengelolaan dan Pemantauan Lingkungan Hidup*) für alle zu erwartenden Störungen erstellt wird. Für jede Art der Negativeffekte wird eine Anweisung gegeben, wie der Beeinträchtigung vorzubeugen und entgegenzuwirken ist sowie auf welcher Ebene die Maßnahmen zu treffen sind (zum Beispiel Dinas PU, KSDA-Angestellte, *bupati* oder andere). Zentrale Aussage ist, dass alle Kosten für die Maßnahmen (Überwachung von Flora, Fauna, Wasserwerten, Informationsveranstaltungen etc.) vom Unternehmen PT. PBM übernommen werden müssen. Unter der Voraussetzung, dass diese Vorgaben in der Durchführung des Projektes berücksichtigt werden, konnte ein positives Fazit in der Umweltverträglichkeitsanalyse gegeben werden. Die Gutachter*innen kritisierten u.a. die mangelhafte Aufklärung der Bevölkerung durch Informationsveranstaltungen (*sosialisasi*) für alle Bevölkerungsschichten – bislang erfolgte dies lediglich für die Dorfvorsteher und gewählten Vertreter (*tokoh masyarakat*) sowie durch Informationstafeln. Das Prüfungsteam bemängelte die Unsicherheit in der Bevölkerung zu Sinn, Ausmaß und Ablauf des Vorhabens, insbesondere betreffend Größe und Lage des genutzten Landstückes und geplanter Straßen, Anzahl der Arbeitskräfte, die angestellt werden sollen, Aktivitäten der Untersuchung im Vorfeld, Form und Art der Gebäude und anderer Einrichtungen [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b]. (Diesen mangelhaften Informationsstand der Bevölkerung kann ich auch noch für Anfang 2016 bestätigen.) Eine Zusammenarbeit und fortlaufende Erfassung der Meinung der Bevölkerung zum Projekt wurde angemahnt, um sozialen Konflikten vorzubeugen, die besonders aufgrund der Beteiligung von Arbeitsmigrant*innen oder der Konkurrenz um durch das Projekt aufgewerteten Geschäftslagen an der Hauptzufahrtsstraße befürchtet wurden [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b]. Eine eventuelle Störung der religiösen Aktivitäten der Bevölkerung (*masyarakat setempat*) in den Tempeln im Naturschutzgebiet wurde eingeräumt, jedoch fehlte jeder Hinweis auf eine Beteiligung von Dörfern außer Koditeso, so dass empfohlen

wurde, der Projektleitung einen Zeitplan über die anstehenden Zeremonien zukommen zu lassen.²²¹ Die Projektleitung wurde aufgefordert, sich aktiv Informationen zu verschaffen und diese samt Regeln zu angemessenem Verhalten an die Tourist*innen weiterzugeben [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b]. Um die allgemeine Sicherheit zu gewährleisten, sollte erfahrenes Sicherheitspersonal aus der Bevölkerung rekrutiert werden [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischsprachiger Projektantrag PT. PBM 2005b].²²²

1.2 “Green Paradise” – PT. Sempuri

„Verschwende nicht deine Lebenszeit nur für dich selbst...
gib wenigstens den Rest deines Lebens für dein Volk,
dein Land, für das Große Indonesien [Indonesia Raya]“
[↔Quelle: Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].

Das zweite Projekt, was im Seengebiet entstehen sollte, war von weit größeren Proportionen. „PT. Sempuri – Green Paradise“ war ein Unternehmen mit Sitz in Jakarta [↔Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].²²³ Der Direktor Pak Ti Samoto ist Gründer und Chef der Firma für Tischlereiprodukte PT. Montium, die indonesienweit produziert und vertreibt.²²⁴

Zusammen mit weiteren Teilhaber*innen aus Java wurde das Unternehmen mit dem Ziel der Förderung der lokalen Wirtschaft, der Integration des Naturschutzes, Erhalt und Schutz der natürlichen Ressourcen sowie einer verbesserten Werbung für das Schutzgebiet mithilfe des Tourismus im Jahre 2008 gegründet. Beim notariell dokumentierten Planungstreffen²²⁵ 2008 in Jakarta wurden, wie im Protokoll festgehalten, drei Schwerpunkte des Projektes festgelegt:

Die Hauptattraktion war die „Herausragende künstlerische Vorführung“ – nämlich folkloristische Aufführungen aus allen Teilen Indonesiens auf Pontons im See. 600-700 Künstler*innen am Tag sollten auf den Pontons, die sich unter der Wasseroberfläche befänden, performative Kunst aus allen Teilen Indonesiens aufführen und damit bis zu 8000 Besucher*innen am Tag anziehen.²²⁶ Das gesam-

²²¹ Spätestens bei der Beschaffung eines solchen Zeitplanes bzw. Terminkalenders über die Zeremonien in den Tempeln würde die Beteiligung der Dörfergemeinschaft deutlich werden. Ein Bemühen von PT. PBM um einen solchen Terminkalender fand offenbar zum Forschungszeitpunkt noch nicht statt.

²²² Alle sozialen und kulturellen Aspekte wurden durch das ANDAL-Team in Gesprächen, Interviews und Fragebögen unter der Bevölkerung Koditesos erhoben. Angaben zur Auswahl und Anzahl der Befragten fehlen [↔Quelle: unveröffentlichter indonesischer Projektantrag PT. PBM 2005b].

²²³ Vom BKSDA in Denpasar erhielt ich das Projektproposal vom Dezember 2008 für die Genehmigung des Naturtourismus-Projektes, im Folgenden zitiert als [↔Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].

²²⁴ Pak Ti Samoto inszeniert sich medial in verschiedenen Rollen mit einem ausgeprägten sozialen Sendungsbewusstsein. U.a. betont er seine Verbindung zu China über Sprache, Kleidung und Musik.

²²⁵ Das Proposal enthält auch ein Empfehlungsschreiben (*surat rekomendasi*) vom *Bupati* Buleleng I Putu Bagjada, eine Nutzungserlaubnis für das gewünschte Land ebenfalls vom *bupati* vom Frühjahr 2008, ein Empfehlungsschreiben vom (damaligen) *Perbekel* Desa Koditeso I Nyoman Djarum, sowie vom Desa Pakraman Koditeso (I Gede Karya als *bendesa adat*), sowie ein Empfehlungsschreiben vom Direktor der Naturschutzbehörde BKSDA der Provinz Bali in Denpasar, Wirayono [↔Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].

²²⁶ Der Antrag von PT. Sempuri orientiert sich an einem bereits bestehenden Tourismusprojekt in China, bei dem auf unter der Wasseroberfläche eines Flusses angebrachten Plattformen vor der Kulisse der dortigen Karstberge künstlerische

te Areal, das für die Vorführungen vorgesehen war (Pontons, Sitzplätze für die Besucher*innen und Raum für technisches Equipment) sollte 60 ha umfassen und innerhalb des Naturschutzgebietes liegen.²²⁷ Diese Aufführungen waren der Grund, dass der Gouverneur I Made Mangku Pastika sich weigerte, die erforderliche Genehmigung für das Projekt zu erteilen.

Der Inhalt des Projektes wurde als eine Studienreise zur nachhaltigen Lebensweise mit ökologischem, kulturellem, kulinarischem sowie landwirtschaftlichem Tourismus zusammengefasst. Naturlandbau sollte als zweiter Schwerpunkt des Projektes und als Haupteinnahmequelle für das Dorf Koditeso auf zunächst 700 ha landwirtschaftlicher Fläche eingeführt werden, um Besucher*innen und vorgesehene Fabriken mit ökologischen Erzeugnissen zu versorgen und obendrein als Tourist*innenattraktion für sogenannten Agrartourismus (*agrowisata*) zu dienen [↔ Quelle: Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008]. Es waren ökologische Bungalows und Quartiere vom „*villa*“-Typ und das Anlegen von Straßen durch den Wald zur leichteren Zugänglichkeit vorgesehen. Für diese Vorhaben waren v.a. Flächen außerhalb des Schutzgebiets geplant, die Straßen sollten jedoch innerhalb des Naturschutzgebietes angelegt werden [↔ Quelle: Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].

Dritter Schwerpunkt war ein „traditioneller Markt“ mit Essensständen (*warung*) und Häusern nach lokalen indonesischen Traditionen. Hier sollte, ähnlich wie beim „*Taman Mini*“ in Jakarta „National cultural heritage“ gezeigt werden (vgl. Schlehe 2009). Zum Natur- und Landwirtschaftstourismus kam also kultureller und kulinarischer Tourismus hinzu [↔ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008]. Mittels des Konzeptes „Back to the roots“ sollte ein Einkommen für die Dorfbewohner*innen geschaffen werden durch „traditionelle“ Landwirtschaft, Ökotourismus (*ekowisata*), Naturtourismus, ‚community-based tourism‘ und nachhaltige Lebensweise (*sustainable living*) [↔ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].

Für den Naturlandbau (den zweiten Schwerpunkt) sollten vorerst 130 ha Land der bestehenden Gemüsegärten (*kebun*) der lokalen Bäuer*innen gepachtet werden. In Pachtverträgen sollte festgelegt werden, dass die Bäuer*innen zwar Eigentümer*innen ihres Landes blieben, jedoch gleichsam als Pächter*innen ihr Land nach einem von PT. Sempuri festgelegten Schema bearbeiteten. Dafür sollten sie einen festgelegten Betrag im Voraus erhalten – Verhandlungsgrundlage waren IDR 200 000 oder ca. € 15 pro Jahr und Ar (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010). Es waren zudem Landstücke als Bauflächen vorgesehen. Ein Firmenbüro und eine Fabrik sollten z.B. auf einem Landstück entstehen, das Pak Ti Samoto vom Dorffürsten abkaufte. In der Fabrik sollten eventuelle Überschüsse an Früchten und Gemüse aus den Gärten direkt für Säfte, Smoothies und Dosengetränke verarbeitet

Darbietungen aus verschiedenen Regionen Chinas aufgeführt werden. Es soll sozusagen eine „indonesische“ Version dieser Idee als Performanz nationaler Identität verwirklicht werden.

²²⁷ Auf die Kritik an den Plattformen hin, entwickelte PT. Sempuri den Plan, die Pontons nach den Vorführungen an den Rand zu ziehen.

werden. Auch eine direkte Belieferung der Hotels und Restaurants vor Ort mit den Anbaufrüchten des Dorfes war eingeplant.

Im Proposal wurde eine fortwährende, nachhaltige Entwicklung auch für die Zukunft (*pengembangan berkelanjutan*) als Ziel genannt. Im Proposal verwendete Begriffe waren eine „Garantie für vorsichtige Nutzung“, „Fürsorglichkeit/‘care’“, „Schutz der Natur“ [↗Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008]. Auffällig ist, dass „Schutz“ („conservation“) im Projektantrag und der -beschreibung nicht in konkreten Schritten oder Zielen erläutert, sondern lediglich in einem technischen Fachjargon durchweg mit Entwicklung („continuous development“) oder Management oder aber einer emotionaleren Garantie für die „unfehlbare Sorge“ („unfailing care“) bzw. das sorgsame Nutzen („careful use“) gleichgesetzt wird [↗Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung PT. Sempuri 2008].

In Bezug auf den See selbst strebte PT. Sempuri eine Rehabilitation und Kontrolle der Sedimentation, welche durch Rodung der Berghänge und anschließende Erosion entstanden war, an.²²⁸ Der Uferbereich sollte in Form eines grünen Gürtels („green belt“) mit Kasuarinen-Bäumen (I. *Pohon Cemara*, *Casuarina junghuhniana*) und anderen Zierbäumen aufgeforstet werden, um eine parkähnliche Fläche mit Sitzgelegenheiten zu schaffen, die einem Botanischen Garten (*Kebun Raya*) ähneln sollte. Die Wege um die Seen herum sollten befestigt, wahrscheinlich aufgeschottert werden. Auf den abgeholzten Berghängen sollten Kaffeeplantagen angelegt werden, um der fortschreitenden Erosion vorzubeugen. Die anvisierte Fläche dafür betraf Gärten am See und auf den sanft ansteigenden Berghängen (*bukit*) in Koditeso (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010).

Ein Bestandteil des Projektplanes, der in der Bevölkerung weniger propagiert wurde, war das Anlegen eines Golfplatzes auf den weiter oben gelegenen trockenen Hängen.²²⁹ Neue touristische Unterkünfte waren nicht vorgesehen, sondern es war eine Zusammenarbeit mit den schon vorhandenen Hotels geplant, besonders mit PT. Bunga Harum, einem Hotel, dessen Bau auf dem Land des *Bendesa Adat* Pak Gede Karya begonnen, aber abgebrochen wurde. Zudem sollten private Häuser zu Tourist*innenunterkünften umgewandelt werden, falls die bestehenden Hotels die Besucher*innen nicht alle fassen könnten.

Es lassen sich mehrere Gemeinsamkeiten der Investor*innen feststellen, die zur Klärung der Ablehnung der beiden Projekte bei der Bevölkerung beitragen können. Beide Investor*innen gehören zu einer Gruppe von indonesischen Unternehmer*innen, die in Indonesien bzw. in Bezug auf die konkreten Projekte von der Bevölkerung als *orang Cina* oder *Tionghoa* bezeichnet werden, womit auf eine (nähere oder entferntere) Familiengeschichte mit postmigrantischem Bezug zu China verwiesen

²²⁸ Durch die fehlende Bewaldung verlandete der See zunehmend durch Sediment- und landwirtschaftliche Nährstoffeinträge und wurde in den Uferbereichen stark mit den Sauerstoffaustausch des Wassers behindernden Wasserhyazinthen bedeckt. Die Angst der Bevölkerung vor dem Verlust der Süßwasserquellen und sakralen Wasserreservoirs sprach das Projekt mit Verschmutzungsmanagement- und -vermeidungsplänen durch Ökolandbau an.

²²⁹ Golf wird als das persönliche Hobby von Investor Ti Samoto genannt.

wird (Hauser-Schäublin 2014: 84)²³⁰. Die Minderheit in Indonesien, die Bezug zu China besitzt, erfuhr und erfährt immer noch massive Beeinträchtigungen ethnischender und rassistischer Vorurteile. Auch wissenschaftliche Quellen nennen eine Geschäftstüchtigkeit chinesisch-indonesischer Geschäftsleute und ein Zurückgefallen auf altbewährte, nach der Demokratisierung reaktivierte kapitalistische Konglomerate, welche angeblich eine ökonomische Vormachtstellung ermöglichten (bspw. Chua 2015). Im Fallbeispiel zeugen die zielstrebige Vorgehensweise der Investor*innen unter Allianzbildung mit wohlgesinnten Partner*innen wie der lokalen politischen Elite Koditesos, Angestellten der Naturschutzbehörde BKSDA in Denpasar und dem ehemaligen *Bupati* I Putu Bagjada von einer tatsächlichen, aber oft in einer an Verschwörungsmythen erinnernden Stereotypie beschriebenen Geschäftstüchtigkeit. Versprechungen der Unternehmen, Land zu pachten und Straßen, Schulen und Weiteres zu bauen, sind angesichts der im Vergleich zum Süden Balis begrenzten Einkommensmöglichkeiten der Bevölkerung vielversprechend.²³¹

Obwohl rassistische und anti-kommunistische Ressentiments gegen Indonesier*innen mit Bezug zu China in Indonesien nach Ende der „Neuen Ordnung“ nicht mehr so ausgeprägt sind wie zuvor, trägt unter den Tourismusgegner*innen der (vermeintliche) Bezug der Investor*innen zu China zu einer ablehnenden Stimmung bei: oftgenannte Begründung ist hier das zugeschriebene Merkmal „Unverständnis der sakralen Landschaftskonzepte“.²³² Das gängige Stereotyp der erfolgreichen indonesischen Geschäftsleute mit chinesischer Familiengeschichte als korrupte, wohlhabende kapitalistische Minderheit²³³ verschärfte den Widerstand gegen die Projekte mit Sicherheit sogar noch über das hinaus, was hindu-balinesische Investor*innen erlebt hätten (vgl. van Heeren 2015: 472). Elemente des chinesischen Projekt-Vorbildes waren in der Bevölkerung Koditesos von Konzept und Ästhetik her beliebt, was einer generellen anti-chinesischen Grundstimmung zumindest in diesem Dorf widerspricht.²³⁴

²³⁰ Hauser-Schäublin (2014: 84) weist auf die Problematik der Bezeichnung „orang Cina“ für Indonesier*innen mit chinesischer Herkunft hin, und zwar aufgrund der massiven Diskriminierungen unter der New-Order-Regierung: Unter Suhartos Präsidentschaft wurden alle sichtbaren Merkmale chinesischer Familiengeschichte und Kultur unterdrückt (Suryadinata 2018: 49). Auslöser waren außer dem genannten Erfolg im Handel die Assoziation mit dem Kommunismus. Hauser-Schäublin verwendet für Balines*innen daher die bevorzugte Eigenbezeichnung *Tionghoa Balinese*. In Unkenntnis der bevorzugten Eigenbezeichnung der hier vorgestellten Investor*innen schlage ich die Ausdrücke Indonesier*innen mit chinesischer postmigrantischer Familiengeschichte oder Angehörige der chinesisch-indonesischen Minderheit vor, um keine künstliche Ethnisierung vorzunehmen. Dies betont die Zugehörigkeit zum indonesischen Nationalstaat und geht über die religiösen Unterschiede hinaus. Suryadinata (2018: 48) betont die Schwierigkeit einer Fassung der Indonesier*innen mit chinesischer Familiengeschichte als einer Kategorie, da sie aufgrund von Generation, ökonomischem Status, politischer Ideologie, Religion und Kultur divers sind.

²³¹ Es bleibt offen, ob es im Falle eines Zustandekommens der Projekte tatsächlich zur Schaffung vieler Arbeitsplätze gekommen wäre, welche Wohlstand bringen, oder ob (wie in vielen Fällen kapitalistischer Großinvestitionen in anderen Teilen Indonesiens und Balis) die Vorteile nur wenigen Angestellten Nutzen brächten, während andere Beschäftigte als Tagelöhner*innen prekariert würden (Pye 2015: 360).

²³² Diese Stereotype und Vorurteile wurden niemals durch Mitglieder des *adat*-Bündnisses vorgebracht.

²³³ Allerdings richtet sich diese Ablehnung nicht gegen ‚Tionghoa Balinese‘, die in den Tempeln der Ritualgemeinschaft beten.

²³⁴ Der Fürst Koditesos übernahm wesentliche Elemente aus dem Projektplan von PT. Sempuri und blieb dabei auch hinsichtlich der Landschaftsarchitektur beim chinesischen Vorbild.

Für die Akzeptanz bei der Bevölkerung schienen die Vertrautheit und das Interesse an der Situation vor Ort wichtiger zu sein als die Zugehörigkeit zu dieser Kategorie. Denn hier erwies sich PT. Sempuri als wesentlich erfolgreicher als PT. PBM. Regelmäßige freundschaftliche Kontakte zur Dorfspitze sicherten Unterstützung.

Die Direktorin von PT. PBM Pidi Niapo pflegte keinerlei Kontakte zur Bevölkerung, hatte keine lokale Vertrauensperson, wie Pak Ti Samoto sie in der Person von seinem Assistenten I Wayan Bagus vor Ort hatte. Diese Zurückhaltung ist möglicherweise u.a. auf ihre Erfahrung mit oben genannten Vorurteilen zurückzuführen. Ihre zurückgezogene Haltung ließ sie jedoch der Bevölkerung „verdächtig“ oder unkontrollierbar erscheinen. Die genauen Pläne sind außer den Beteiligten vom KSDA kaum bekannt, und so war auch die Erwartung vieler Einwohner*innen von Koditeso und Nagal, dass die Bevölkerung nicht wesentlich, zum Beispiel durch Arbeitsplätze am Projekt, beteiligt sein würde. Ibu Pidi Niapo konzentrierte ihre Aktivitäten auf die nötigen Geschäftskontakte und den Prozess der Genehmigungen und vertraute dabei darauf, dass die Einwände der Bevölkerung nicht die Zustimmung der Behörden beeinträchtigen würden und die nationale Verfügungsgewalt über den Staatswald Vorrang vor Besonderheiten der Provinz Bali besäße. In diesem Fall wurden offenbar etablierte Netzwerke aus Geschäftsleuten und Regierungsvertreter*innen reaktiviert und in New-Order-Gepflogenheiten versucht, in Unkenntnis der lokalen *adat*-Verhältnisse, wider den Willen großer Teile der Bevölkerung und ohne die Genehmigung des balinesischen Gouverneurs Projekte mit erheblichen, auch unabschätzbaren Folgen für die Bevölkerung und die Tourist*innen durchzusetzen. Die geringe Zahl von Eingeweihten und Entscheidungsträger*innen und eine Ungewissheit innerhalb der Bevölkerung, bei PT. PBM mehr als bei PT. Sempuri, sind Merkmale einer Top-Down-Planung, wie sie die Projektplanung in der New-Order-Ära repräsentierte.

Bei PT. Sempuri wirkte der Top-Down-Vorgehensweise entgegen, dass durch den Naturlandbauschwerpunkt ein großer Teil der Bevölkerung einbezogen werden sollte. Jedoch hatten Bewohner*innen strategisch günstiger Landstücke Angst vor Zwangsumsiedlung, und einige Landbesitzer wurden in hohem Maße eingeschüchtert und unter Drohungen zum Verkauf ihres Landes genötigt (vgl. Kap. VI.1). Diese Vorgehensweise weckte Zweifel an der tatsächlichen sozialen und ökologischen Motivation der Projektleitung und legte nahe, dass die Natur als Mittel zur kapitalistischen Profitmaximierung dienen sollte und kommerzialisierende Vorstellungen von Natur und Landschaft die Grundlage bildeten (I Wayan Amertha, 17.1.2010).

Beide Investor*innen wählten den projektierten Standort auf der Grundlage folgender Kriterien:

1. Naturschönheit und Nutzwert sowie
2. die Aussicht auf Einträglichkeit in einem Tourismusmarkt, der von dem Trend beherrscht wird, ‚authentische‘ Landschaften und Gemeinschaften zu erleben.

Während das Gebiet TWA Buyan-Tamblingan sich offensichtlich eignet, für solche Zwecke erschlossen zu werden, entzog sich die Auswahl der Kontrolle der ortsansässigen Bewohner*innen, die der Dimension des Übernatürlichen einen mindestens ebenso hohen Wert zumessen wie der der Wirtschaftlichkeit. Die Pläne der Investor*innen und darüber hinaus die dahinterstehenden profitorientierten, kommerzialisierenden Landschaftskonzepte fanden bei den ortsansässigen Bewohner*innen keinen Rückhalt, vielmehr riefen sie 2009 Gegnerschaft und Widerstreit hervor (vgl. West et al. 2006).²³⁵

Für das Projekt von Ibu Pidi war ausschließlich Land innerhalb der für touristische Entwicklung vorgesehenen Uferzone des Naturschutzgebietes eingeplant, während PT. Sempuri von vornherein weiträumigere Eingriffe in die Dorfstruktur vorsah. Beide orientierten sich stark an Trends des globalen Tourismusgeschäftes, wo derzeit Nachhaltigkeit und Formen alternativen 'Tourismus' wie „Ökotourismus“, „Naturtourismus“ und „Spirituelle Tourismus“ an oberster Stelle stehen und einen schnell wachsenden Nischenmarkt darstellen (Butcher 2008: 318).

Bei Ökotourismusprojekten ist die Etablierung einer zum Gebiet zugehörigen „Gemeinschaft“ oder „community“ ein wesentlicher Aspekt. Aufgrund der starken Spannungen zwischen den Dörfern Koditeso und Nagal erwies sich das als sehr schwierig, da die Wahl des Dorfes Koditeso anhand der aus der Kolonialzeit stammenden *dinas*-Grenzen zu starken Konflikten zwischen den Dörfern (und sogar innerhalb) geführt haben.

Diese Hindernisse wirkten sich jedoch nicht merklich auf das weitere strategische Vorgehen der Investor*innen aus und wurden nicht in die Projektplanung integriert. Auch wenn im Zuge der Verträglichkeitsanalyse von PT. PBM soziale und kulturelle Faktoren evaluiert worden sind, so wird im Plan nur sehr allgemein auf eine Anhebung des Lebensstandards und der allgemeinen Verbesserung der wirtschaftlichen Situation der Bevölkerung Koditesos durch eine Belebung des Tourismus in der Region eingegangen. Eine Sensibilisierung für die hervorgerufenen Konflikte innerhalb von Dörfern und zwischen ihnen sowie die schwierige Feststellung der Zugangsrechte und Verantwortlichkeiten durch die ungleiche Bewertung von *adat*- und *dinas*-Grenzen floss nicht ein. Potential für soziale Konflikte wurde lediglich im Zuzug von Arbeitsmigrant*innen gesehen.

„Naturtourismus“ (*wisata alam*) und Ökotourismus (*ekowisata*) werden in den Projektplänen konzeptualisiert als landschaftsarchitektonische Umgestaltung der Gegend in Form eines parkähnlichen Uferbereiches und der Anlage eines Golfplatzes. Diese Pläne orientieren sich nicht am vorherigen „natürlichen“ Zustand des Gebietes, sondern an den überformenden Wunschvorstellungen der Investor*innen und profitorientierter Unterwerfung des Naturraums unter die einträglichsten touristischen Nachfragemuster. Dabei ging PT. Sempuri (s.u.) von in die Kategorie des Massenökotourismus

²³⁵ Ausführlich wird der Konflikt zwischen der Landschaftsbetrachtung von internationalen Investor*innen und balinesischen Hindus bei Waldner (1998) erörtert. Zur Problematik der Rolle der Bevölkerung bei Naturschutzparks siehe auch West et al. (2006).

fallenden asiatischen aufstrebenden Mittelklasseausflugstourist*innen aus (Cochrane 2009, vgl. Kap. II.3). Die ‚Lodges‘ von PT. PBM lassen sich als Luxusunterkünfte bezeichnen, auch wenn die indonesische Bezeichnung (*pondok*) auf eine sehr einfache Unterkunft schließen lässt. Sie setzte weniger auf quantitativen Massen- und Unterhaltungstourismus, sondern auf elitäre Wellness tourist*innen. Beide Investor*innen trafen eine strategische Auswahl der Informationen, die sie in der Überzeugungsarbeit vor Ort einsetzten: Mit Ökolandbau wurde geworben, der Golfplatz jedoch offenbar möglichst verschwiegen. Letzterer ist ein sprechendes Beispiel für die Wendung an eine bestimmte touristische Zielgruppe, für die die ökologischen Auswirkungen ihrer touristischen Aktivitäten nicht oder nur in einem oberflächlichen Sinne im Fokus stehen.²³⁶ Aus den Details der Projekte geht hervor, dass bezüglich des Entwicklungs- und Nachhaltigkeitsdualismus die Wachstumskomponente deutlich vor sozialen und ökologischen Beweggründen hervorsteicht.

1.3 Befund anlässlich der Re-Study 2016

Die beiden Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri nahmen seit meinem letzten Besuch im Anfang 2016 keine weiteren Bauaktivitäten an den Seen vor. PT. Sempuri zog seine Pläne einstweilen zurück. PT. PBM ließ die bisherigen vier Holzbauten, die durch Überschwemmungen im Jahre 2011 stark beschädigt wurden, abbauen und zwei davon am Eingang zum Naturschutzgebiet wiederaufbauen, wo sie als Unterstand und Ablageplatz für Campinggruppen genutzt werden. Aufgrund der Überschwemmungen konnten bislang keine weiteren Bauarbeiten erfolgen. Die Bevölkerung fühlt sich im Unklaren gelassen und betrogen (vgl. VI.1.10). 2016 stand ein Wiederaufbau der Beispiel-‚Lodges‘ bevor, nachdem der ursprüngliche Standort wieder begehbar geworden war, aber die Investorin galt als ratlos, wie sie bei der Projektplanung weiter vorgehen solle (Ni Komang Anindia, 15.02.2016). Grund hierfür war wohl auch der vehemente Widerstand, der ihrem Projekt bislang entgegengeschlagen war. Es mag die Enttäuschung der Bevölkerung gewesen sein, die Ende 2011 das Gerücht aufkeimen ließ, dass Pidi Niapo in Wirklichkeit gar kein Bauvorhaben plane, sondern das Genehmigungsschreiben vom BKSDA bei der Bank als Sicherheit für einen höheren Kredit verwendet habe; ob dies Gerücht der Wahrheit entsprach, bleibt offen.

2. Die Darstellung des Konfliktes in den Medien

2.1 Hintergrund: Dezentralisierung im Bereich Waldnaturschutz und Raumplanung in Bali und Indonesien

Das Gesetz zur Raumordnung in Bali (*Rencana Tata Ruang Wilayah Propinsi*) stellt ein wichtiges Rahmengesetz zur Ressourcennutzung dar, das im Zuge der *otonomi daerah* die Verantwortlichkeiten zwischen der Provinzregierung und den Bezirken neu regeln soll, u.a. den Zugang zu vor allem touris-

²³⁶ Ein Golfplatz läuft den Zielen, die als Gründe für die Kaffeeplantagen genannt werden, nämlich das Problem der Erosion und der Überschwemmungen in den Griff zu bekommen, zuwider.

tisch relevanten Ressourcen. In den Verhandlungen darüber löste es stets lebhaftes Interesse aus. Ende Dezember 2009 wurde es als revidiertes Gesetz Nr. 16/2009 verabschiedet.

Indonesische Raumplanungsgesetze bieten ein Feld der Dominanz des Staates, in dem Raumplanung als Instrument genutzt wird, Raum für Entwicklung zu reservieren. Staatsgesetze dienen dazu, die indonesische Gesellschaft von einer „traditionellen“ in eine moderne, industrialisierte zu überführen (Moeliono 2011: 20, zitiert in Wardana 2015: 106). Dieses Ziel des New-Order-Regimes Suhartos wird entsprechend auch in der Ära der Dezentralisierung fortgeführt. Durch die politische Dezentralisierung in Indonesien wurde jedoch der Versuch unternommen, der komplexen legalen und institutionellen Konstellation in Indonesien Rechnung zu tragen. In der Post-Suharto-Ära wurde also den Regimes religiösen Rechts, unbeschadet des staatlichen Rechts, ein höherer Stellenwert eingeräumt als zuvor (Wardana 2015: 107, Ramstedt 2013).²³⁷

Plurale rechtliche Ordnungen können ein Mittel sein, um den Staat in seiner standardisierten Lenkung der Raumplanung herauszufordern (Wardana 2015: 107). In Bali stellt das Konzept von *desa-kala-patra* (Ort – Zeit – Situation, Umstände) solch ein gewohnheitsrechtliches Regime dar (Wardana 2015: 108).

Die erstrebte Festschreibung der Raumplanung durch das staatliche Gesetz bezeichnet Wardana (2015: 108) als eine Simplifizierung komplexer sozialer Dynamiken. Sowohl die Raumplanungskontroverse, die ich hier ausgehend von der Debatte, wie sie in den Medien geführt wurde, kurz darstelle, als auch das Fallbeispiel zeigen: Obwohl der Staat für sein Ziel, Raum für Entwicklungs- und Modernisierungszwecke bereitzustellen, Anstrengungen unternimmt, spielen Gewohnheitsrecht und Religion weiterhin eine nicht zu unterschätzende Rolle in der balinesischen Gesellschaft. In der öffentlichen Debatte um die Raumplanung wurden im Zusammenhang mit dem Fallbeispiel verschiedene Landschaftskonzepte als Argumente mobilisiert.

In der Ära der politischen Reformation nach 1998 wurden durch das Nationale Gesetz Nr. 22 von 1999 über Regionale Autonomie (*Undang-Undang Republik Indonesia No. 22/2009 tentang Otonomi Daerah*) viele Regierungsstrukturen unter dem Druck lokaler Eliten dezentralisiert. Die Zentralregierung behielt ihre Autorität in den Bereichen Religion, Sicherheit, internationale Beziehungen und Finanzen. Die Dezentralisierung wurde anfangs bewusst auf der Ebene der Distrikte statt der Provinzen vollzogen, da zentrifugale Tendenzen befürchtet wurden, welche die nationale Integrität hätten untergraben können (Wardana 2015: 108). Als Konsequenz wurde den Provinzregierungen mit UU No. 32/2004 lediglich eine Kontrollfunktion über die Ausübung der Autorität der Distriktsregierungen verliehen. In Bali kam es durch die Dezentralisierung zu einem starken Autori-

²³⁷ Eine Analyse der Kontroverse um das balinesische Raumplanungsgesetz 16/2009 bietet Wardana (2015) aus der Perspektive des Rechtspluralismus. Eine weitere Darstellung des Rechtspluralismus in Bali unter den Bedingungen der Dezentralisierung in Bali bietet Ramstedt (2013). Auf diesen Quellen sowie meinen eigenen Erhebungen im Jahre 2009/2010 beruht die folgende Darstellung hauptsächlich, da die genannten Autoren derzeit die kompetentesten Experten im Bereich des Rechtspluralismus mit Fokus auf der Raumplanung Balis sind.

tätswachst der Distriktsregierungen und der Stadtverwaltung Denpasars im Management ihrer Territorien und ihrer Ressourcen: “This new control has led to district arrogance driven by local elites (so called ‘little kings’: *raja-raja kecil*)“ (Wardana 2015: 109).

Im Zuge der Dezentralisierung wurde Badung mit dem internationalen Flughafen Ngurah Rai und den Tourismusorten Kuta und Nusa Dua zum reichsten Distrikt vor den sieben anderen und der Hauptstadt. Dies beflügelte in den übrigen Distrikten den Wunsch nach touristischer Entwicklung in größerem Rahmen und inspirierte sie zu Projekten großen Zuschnitts wie dem eines weiteren internationalen Flughafens in Buleleng (welcher bislang nicht verwirklicht wurde).

”For rent-seeking²³⁸ local elites who serve as government officials or politicians, Badung’s example demonstrates how extra income might be made by acting as middle-men or granting permits for future tourism development projects” (Wardana 2015: 109).

Angesichts der Tatsache, dass Bali eine kleine Insel ist, und in der Annahme, dass Distrikte dazu neigen, ihre Ressourcen gewinnorientiert und ungeachtet ihrer territorialen Grenzen auszubeuten, versuchte die Provinzregierung, durch einen Antrag auf Erteilung einer „besonderen Autonomie“ (*otonomi khusus*) für die Provinz Bali ähnlich dem Status der Provinzen Papua und Aceh, die Autorität der Provinzregierung der Insel Bali wiederherzustellen (Ramstedt 2013: 118). Dieser Versuch, die regionale Autonomie mit „one island, one management“ nach oben, an den „Kopf“ der Inselhierarchie, zu lenken, wie es dem hindu-balinesischen Landschaftskonzept besser entsprechen würde, führte zu Spannungen zwischen Provinz und Distrikten und löste ein Misstrauen der Distrikte gegenüber der Provinzregierung aus (Wardana 2015: 110; Ramstedt 2013: 118).²³⁹

Als gegenläufige Entwicklung gilt die Anerkennung der Autonomie der *desa pakraman* durch die Regierung in Form der Provinzverordnung Nr. 3 von 2001 (*Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 3/2001 tentang Desa Pakraman*). Durch dieses Gesetz soll Balis besondere Kultur, darunter auch das *adat*-Recht, geschützt werden (Ramstedt 2013: 116; Wardana 2015: 111).

“With the implementation of regional autonomy, the customary village (*desa pakraman*) has an increasingly important role in decision-making on local development (Warren 2007). Whether a development plan can be implemented or not now partly depends on

²³⁸ Als ‚rent‘ werden „Zahlungen an den Rechtsinhaber einer Ressource definiert, die über dem Einkommen liegen, die in der nächstbesten Verwendung der Ressource erzielt werden können“ (Pritzl 1997, in Nohlen 2002: 688).

Im vorliegenden Kontext handelt es sich um Bestrebungen von Amtsinhaber*innen, provisionsähnliche Einnahmequellen zu mobilisieren, die ihnen auch nach Ende der Amtsperiode dienen. Für weitere Angaben verweise ich auf Nohlen (2002: 688).

²³⁹ „One island, one management“, basierend auf der Idee der Ökoregion, empfiehlt in einem entsprechenden Gesetzentwurf von 2007, ein einheitliches Management einer Region aufgrund ähnlicher Charakteristika, hier der Insel als Gesamtheit, anstelle administrativer Grenzen, in diesem Falle der Distrikte (Wardana 2019: 71f). Eine Entscheidung der Nationalregierung über den Antrag steht noch aus.

Es wurde kritisiert, dass ein essentialistisches Verständnis balinesischer „xenophobischer Identität“ zugrundeliege. Wardana (2019: 72f.) kritisiert, dass balinesische Eliten und Intelligentsia die ‚einheitliche balinesische Kultur‘ (welche nicht existiert) nutzen, um Steuereinkommen aus dem Tourismus zu erlangen und aus diesem Grund den Antrag als Bedrohung auffassten:

“Meanwhile, the capitalist class regardless of their origins remains privileged. Moreover, the notion of a coherent Balinese cultural identity itself should not be assumed” (Wardana 2019: 82).

approval by the affected customary village. Customary rules (*awig-awig*) which are based on the principle of *desa-kala-patra* (in accordance with place, time and circumstance) may be used by customary leaders to advance or even to constrain capital investment or state intervention within the customary territory.” (Wardana 2015: 111)

Das obige Zitat nennt den Schlüssel für den dorfinernen Konflikt um die Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung. Die Dörfer von der Ritualgemeinschaft befürchteten aufgrund dieser Gesetzeslage, des „pushing down“ (Ramstedt 2013: 118) der Dezentralisierung auf die Ebene der *desa pakraman*, dass das neu entstandene Dorf rechtmäßig Investor*innen einladen könne und tatsächliche Entscheidungsmacht für die Unterstützung von Projekten wie PT. Pulau Bali Moksa und PT. Sempuri erhalten könne. Für die neue Raumordnung wurden religiöse Regelwerke einbezogen. Auf Bali war dies das *bhisama*, eine religiöse Ordnung basierend auf Hindu-Schriften, welche als Reaktion auf zentralistische Tourismus-Entwicklungsprojekte in sakralen Gebieten – konkret als Reaktion auf das Bali Nirwana Resort (BNR) in unmittelbarer Umgebung eines der höchsten Hindu-Tempel Balis, Pura Tanah Lot – 1994 als maßgeblich herangezogen wurde. *Bhisama* wurde zur Quelle der Proteste durch Aktivist*innen, um Entwicklungsprojekte in Sakralgebieten zu unterbinden (Warren 1998a, Wardana 2015: 111). Bereits in den 1980er Jahren fanden Aspekte des *bhisama* Eingang in balinesische Gesetzestexte, jedoch war die Provinzverordnung über Raumordnung PerDa RTRWP 16/2009 – zum Teil aufgrund der vehementen Proteste der Tourismusgegner*innen mit *bhisama* als Argumenten – das erste Gesetz, das die Resakralisierung der Raumordnung unter dem Druck der Öffentlichkeit ganz bewusst zu einem wesentlichen Bestandteil machte (Ramstedt 2013: 118). Die 400 Zimmer der Luxusklasse, die PT. Pulau Bali Moksa angeblich plante, hätten keine Genehmigung des Gouverneurs erhalten. Umweltverträglichkeitsprüfungen seien lediglich von durch die Investorin bezahlten Gutachter*innen erfolgt.²⁴⁰ Laut dem zu der Zeit (vor Juli 2009) noch gültigen Raumordnungsgesetz Nr. 3/2005 (RTRWP 3/2005) sollten Berge, Seen und weitere sakrale Räume geschützt und von kapitalistischer Entwicklung ausgeschlossen sein. Durch die Herausgabe einer *rekomendasi* für Bauvorhaben im Uferbereich übertrete die Regierung ihre eigenen Gesetze und mache sich unglaublich [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009]. Resakralisierung sei kein neues Konzept, sondern bereits lange ein Element der Raumordnungsgesetze (Wardana 2015: 112). *Bhisama* wird von traditionellen Konzepten der sakralen Sphären von Tempeln hergeleitet. Es handelt sich hierbei um die Konzepte *apeneleng* (sakrale Sphäre vom Tempelzentrum bis zu dem Punkt, der mit dem bloßen Auge erkannt werden kann), *apenimbug* (sakrale Sphäre vom Tempelzentrum bis zu dem Punkt, der nicht mehr mit einem Steinwurf erreicht werden kann) und *apenyengker* (sakrale Sphäre vom Tempelzentrum bis zu einer physischen Grenze wie einer äußeren Tempelmauer). Diese relativ vagen Konzepte wurden für das *bhisama* folgendermaßen standardisiert: *Apeneleng* wurde eingeteilt in

²⁴⁰ Dies ist die gängige und auch legal vorgeschriebene Praxis, aber auch einer der Hauptkritikpunkte an den Umweltverträglichkeitsprüfungen (AMDAL). Ihre Ergebnisse seien durch diese Vorgehensweise nicht verlässlich (Pye 2015: 366) (vgl. Kap. III.1).

Apeneleng agung mit einem erforderlichen Radius von 5 km und *Apeneleng alit* mit einem erforderlichen Radius von 2 km; *apenimbug* wird mit 25 m quantifiziert (Wardana 2015: 112, siehe Tab. 7). Diese Klassifizierungen korrespondieren mit den klassischen hierarchischen Kategorien der balinesischen Tempelhierarchie: *Sad Kahyangan* (höchste Tempel mit überregionaler, inselweiter Bedeutung, auch ‚world temples‘ oder ‚temples of the realm‘²⁴¹), *Dang Kahyangan* (Tempel mit regionaler Bedeutung) und *kahyangan tiga* als Grundeinheit (die jeweiligen drei Tempel auf Dorfebene, die neuerdings zum Status eines *desa pakraman* erforderlich sind) (Stuart-Fox 2002: 53). Im Fallbeispiel, bei dem die *adat*-Gemeinde der Dörfer Widerstand gegen die Bauvorhaben leisteten, handelt es sich bei einigen Tempeln des betreffenden Gebietes um *Dang Kahyangan* (Radius 2 km vom Tempelinneren zu den geplanten Tourismusunterkünften). Die Bezeichnung *Dang Kahyangan* geht etymologisch auf ein Heiligtum (*kahyangan*) zurück, welches mit einer bestimmten heiligen Person (*dang*) in Verbindung gebracht wird.²⁴²

Tab. 7: Klassifikation der heiligen Sphären von Tempeln

Nr.	Tempel-hierarchie	Traditionelles Konzept	Ab-stand	Zonierungs-system	Anmerkung
1	<i>Sad Kahyangan</i>	<i>Apeneleng agung</i>	5 km	1. Kernzone 2. Pufferzone 3. Nutzungszone	1. Kernzone als Schutzwald; religiösen oder agrarischen Aktivitäten vorbehalten, Grüngürtel
2	<i>Dang Kahyangan</i>	<i>Apeneleng alit</i>	2 km	1. Kernzone 2. Pufferzone 3. Nutzungszone	2. Pufferzone als Waldpuffer, Grüngürtel, landwirtschaftliche Zone und Gebäude für religiöse Aktivitäten
3	<i>Kahyangan tiga</i>	<i>Apenimbug</i>	2-25 m	Nicht klassifiziert	3. Nutzungszone für Landwirtschaft, Anbau, lokale Siedlungen für die Tempelgemeinde (<i>pengempon</i> , <i>penyungung dan penyiri pura</i>) und nicht-kommerzielle öffentliche Gebäude für die Bevölkerung
Quelle: übersetzt und angepasst nach Wardana (2015: 114) und Artikel 108 (2) der Provinzregulation No.16/2009 (2009: 286-289).					

Das Provinzgesetz RTRWP Nr. 16/2009 stellt die Umsetzung des Raumplanungsgesetzes auf Nationalebene Nr. 26/2007 dar; letzteres sieht nach amerikanischem Vorbild eine strenge Zonierung und Codes für das Management von Wachstum und Entwicklung vor und vergab Mandate an die Provinzen, bis zum Jahre 2009 Raumplanungsverordnungen auf Provinzebene zu formulieren, die 2008/2009 in Kraft treten sollten. Die Jahre 2007 bis 2009 repräsentierten eine Phase, in der die balinesische Provinzregierung stark in die Kritik geriet, da sie das bestehende Raumplanungsgesetz Nr.

²⁴¹ *Sad* bedeutet auf balinesisch ‚sechs‘, es werden jedoch in unterschiedlicher Kombination folgende Tempel genannt: Besakih, Batur, Uluwatu, Batukaru, Lempuyang, Andakasa, Goa Lawah, Puncak Mangu, Pusering Jagat, Kentel Bumi (Wardana 2015: 120, Ramseyer 2002: 116).

²⁴² Die Herkunft einiger *Dang Kahyangan* bleibt jedoch im Ungewissen (Stuart Fox 2002: 54). Bei den regionalen Tempeln lassen sich zwei Gruppen von Tempelbesucher*innen (*pemedek*) unterscheiden: *pengempon* (*penjaga*, Beschützer*innen) oder *pangamong* (*pemilik*, Unterstützer*innen) einerseits sowie die *maturan*-Gruppe andererseits. Die *pengempon* sind für den Unterhalt der Tempel und den gesamten Ablauf der Rituale verantwortlich, zahlen eine Tempelsteuer (*iuran*) für die Tempelgeburtstage (*odalan*) und stellen Rohmaterialien und Arbeitskraft. Die *maturan*-Gruppe besucht den Tempel freiwillig zum Beten, hat aber keine Verpflichtungen außer den üblichen Opfergaben, die sie zu diesem Zweck in den Tempel mitbringen (Stuart-Fox 2002: 55). Dies ist im Untersuchungsgebiet eine grundlegende Unterscheidung, welche besonders die Angehörigen des traditionellen *adat* als Argument für ihr Anrecht auf das Gebiet als *pengempon* ins Feld führen (vgl. Kap. VI.2).

3/2005 nicht ausreichend implementierte und gegen Verstöße durch die Distrikte in den Bereichen Tourismus, Entwicklungs- und Immobilienprojekte nicht ordnungsgemäß vorgeht. Insbesondere betrafen die kritischen Fälle Verstöße gegen Küstenabstände, die maximale Höhe von Häusern, geschützte Areale und das *bhisama* (Wardana 2009: 112). Im Jahre 2008 arbeitete die Regierung unter dem seinerzeit neuen, inzwischen wieder abgelösten Gouverneur I Made Mangku Pastika eine neue Version des Raumplanungsgesetzes aus, welche u.a. Sanktionen gegen Regierungsvertreter*innen vorsah, die zweifelhafte Genehmigungen für Investor*innen herausgaben (Wardana 2015: 113).

2.2 TWA Buyan-Tamblingan als ein Protestfall im Kontext der Kontroverse um das Gesetz Nr. 16/2009 RTRWP (Rencana Tata Ruang Wilayah Propinsi)

Der Diskurs in der Presse zur Zeit der Debatte um RTRWP und das Investment im TWA Buyan-Tamblingan böte ausreichend Material für eine eigene Studie. Hier soll nur ein Überblick über die diversen Stimmen gegeben werden und der Zusammenhang zwischen der Fallstudie und RTRWP anhand der hindu-balinesischen Landschaftskonzepte und des *bhisama* aufgezeigt werden.²⁴³

„Investor*innen schon wieder auf der Jagd nach dem Seen-Gebiet: Bau von Unterhaltungstribünen auf dem See“ [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2008].

„Investor*innen fressen 900 ha Wald“ [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009].

„Ausbaggern und Bau von auf dem Wasser treibenden Plattformen“ [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009].

„Die wissenschaftliche Ausarbeitung des RTRWP Bali schützt die Verantwortlichen und freche Investor*innen“ [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009].²⁴⁴

So oder ähnlich, zum Teil polemisch und parteilich statt journalistisch neutral²⁴⁵, lauteten Überschriften in den lokalen Zeitungen zu den geplanten Tourismusprojekten im Naturschutzgebiet durch die beiden Investor*innen PT. Sempuri und PT. Pulau Bali Moksa (kurz PBM). Seit den ersten Informationen über die aktuellen Pläne von PT. Sempuri berichteten die bekannten auch online zugänglichen Tageszeitungen vom Sommer 2008 an regelmäßig und seit Anfang des Jahres 2009 monatelang fast

²⁴³ Ich verfolgte den öffentlichen Diskurs über den Protestfall, indem ich Tages- und Wochenzeitungen (auch online) und aktuelle Fernsehnachrichtensendungen sowie soziale Medien (alles indonesisch bzw. balinesischsprachig) auswertete. Bei der Auswertung musste dem Printmedium Presse aufgrund der besseren Archivierbarkeit der Vorzug gegeben werden. Da in den meisten Fällen die zitierten Artikel aus Druckausgaben von Tageszeitungen auch online verfügbar sind, werden sie hier ebenso verschlüsselt.

²⁴⁴ Alle in dieser Arbeit verwendeten Zitate aus indonesischen und balinesischen Zeitungen und Internetquellen wurden von mir übersetzt.

²⁴⁵ Diese Form der Berichterstattung bezeichnet Wardana als „pseudo-news“ (2019: 68). Zühlke (2013: 20) charakterisiert Journalist*innen (in Indien) folgendermaßen: „Sie wollen einerseits aufnehmen, was ihre Leser denken und möchten gleichzeitig deren Bewusstsein lenken und beeinflussen, indem sie ihre eigene Sicht [...] veröffentlichen.“ Dies lässt sich für o.g. Pressevertreter*innen bestätigen.

täglich über die „Umweltsünden“²⁴⁶ der Investor*innen im Naturerholungspark und darüber hinaus.

Berichte über Verhandlungen des Gouverneurs mit Investor*innen und über (teilweise nur vermeintliche) Projektdetails lösten in den Zeitungen eine Welle des Protests aus, der von den Redakteur*innen zusätzlich angefacht wurde. Eine überregionale indonesischsprachige Tageszeitung z.B. eröffnete eine Leser*innenbriefkampagne (*surat pembaca*), bei der sie wiederholt Leser*innen aufforderte, per E-Mail ihre Meinung zu der öffentlichen Debatte des potentiellen Tourismusinvestments einzureichen [↔Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009].

Laut Zeitungsbericht begrüßte der Gouverneur I Made Mangku Pastika nach einem Treffen mit dem Investor*innenteam PT. Sempuri Anfang 2009²⁴⁷ das Vorhaben des Investors, den Zustand des Sees auf einer Fläche von insgesamt 60 ha durch Ausbaggern zu „normalisieren“ [↔Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009]. Zudem sollten Gemüsegärten als ‚green belt‘ um den See herum sowie eine Trekkingroute angelegt werden (vgl. vorheriges Hauptkap.IV). Jedoch habe er angegeben, zu diesem Zeitpunkt, wo die Aufsichtsrätin Terni Subianto der Investor*innenfirma den Antrag auf ein Empfehlungsschreiben (*rekomendasi*) durch die Provinzregierung als Grundlage für eine Genehmigung durch das Forstministerium gerade erst gestellt habe, noch keinerlei Beschlüsse hinsichtlich einer Genehmigung für das Projekt gefasst zu haben. Alles sei noch im Prozess der Begutachtung (indon. *pengkajian*) aus soziologischer, religiöser, rechtlicher und kultureller Perspektive, in deren Rahmen die Wahrung der Heiligkeit und Unberührtheit der Region zentral sei. Nicht der See werde verkauft, sondern nur die Attraktion des geschützten Waldes und die Kultur in Form der dargebotenen Folklore. Im Gespräch mit dem Gouverneur bestätigte Terni Subianto, dass pro Tag 600 Künstler*innen auftreten sollten, was bis zu 600 000 Besucher*innen im Jahr (durchschnittlich also 1643 am Tag) anziehen solle. Da Pastika die Landwirtschaft Balis möglichst weitgehend auf Naturlandbau umstellen wollte und dazu das Programm „Bali goes Bio“ der NGO ONL unterstützte (vgl. Kap. V.4), begrüßte er die Versprechen des Investors, anstelle einer finanziellen „Kompensation“ für die Nutzung der Land- und Wasserfläche den Naturlandbau als Beitrag zum zukünftigen Wohlstand der Bevölkerung zu fördern. Damit ging er auf Forderungen einer finanziellen Kompensation für die ökonomisch enträglichke Nutzung der Sakrallandschaft ein [↔Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009].

Fünf Tage später veröffentlichte eine Zeitung eine Verlautbarung des Gouverneurs, dass der vorherige Antrag des Investors PT. Sempuri (an seinen Vorgänger I Dewa Beratha im August 2008) auf eine Flächennutzung von 900 ha, abgelehnt wurde. Er selbst werde ohne eingehende Prüfung nichts entscheiden und zudem die „strategischen Gebiete“ der Berge, Seen und Küsten als eine ge-

²⁴⁶ „Das Schnappen nach dem See nimmt Formen einer Umweltsünde an“ [↔Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009].

²⁴⁷ Bei dem Treffen waren außerdem der Vertreter des Gouverneurs Puspayoga, der Distriktvorsteher Bulelengs I Putu Bagiada, die Vorsteher der Tourismus- und der Forstbehörden der Provinz sowie weitere Regierungsvertreter*innen zugegen.

schlossene Einheit verwalten, so dass den Distriktsvorsteher*innen keine Alleingänge in der Entscheidung über die in ihrem jeweiligen Verwaltungsbezirk liegenden Flächen offenstünden [↗Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009].²⁴⁸ Ich gebe zunächst eine Übersicht über die Art und Weise, wie die Kontroverse ausgetragen wurde.

Bekannte und unbekanntere Mitglieder der balinesischen intellektuellen Schicht, Priester und religiöse Expert*innen sowie Leser*innen sowohl aus der bäuerlichen und der urbanen Bevölkerung im Gebirge und darüber hinaus meldeten sich v.a. mit ablehnenden Reaktionen auf die Investmentpläne zu Wort. Andere lobten den Gouverneur einerseits für seine Bemühungen, die Wirtschaft Balis mittels Öko-Tourismus voranzubringen, forderten ihn andererseits auf, die Schauplätze und Investor*innen im Hinblick auf den Sakralstatus des Gebietes umsichtiger auszuwählen (z.B. Agus Leonard [↗Quelle: Kommentar in einer indonesischsprachigen überregionalen Online-Tageszeitung, 2009]). Deutlicher richtete sich Kritik an Gouverneur und *bupati*, die Tourismus stets und auch in Bezug auf PT. Sempuri als sinnvolle ökonomische Wachstumsvoraussetzung und politisches Ziel bezeichneten und den klischeehaften Slogan vom wachsenden Wohlstand der Balines*innen durch Tourismus überstrapazierten (I Komang Tudi) [↗Quelle: Kommentar in einer indonesischsprachigen überregionalen Online-Tageszeitung, 2009].²⁴⁹ Die Investor*innen würden unter den Bedingungen der Dezentralisierung zudem Allianzpartner*innen der Distriktvorsteher (*bupati*) mit ihrem Ziel des möglichst hohen Distrikteinkommens während ihrer Amtszeit. Für die Verfolgung dieser jeweils eigenen Agenden und Ziele würden die Regierungsautoritäten – so die Befürchtung – der Kommodifizierung der balinesischen Landschaft und der Profanisierung ihres sakralen Charakters Vorschub leisten – ungeachtet der Meinung der Wähler*innenschaft. Trotz der Widerstände seitens der Provinzregierung sowie der Bevölkerung und ihrer Vertreter*innen in zivilgesellschaftlichen Organisationen komme es letztendlich immer zu einem „Happyend“ (sic!) für die Investor*innen. Scharf kritisieren die Verfasser*innen von Stellungnahmen und die Zeichner*innen das Vorgehen von Landmakler*innen und Businessgutachter*innen, die den Investor*innen uneingeschränkt Zugang zu allen Gebieten Balis verschafft hätten und damit fortwährend als Wegbereiter*innen der Kommerzialisierung der balinesischen Landschaft fungierten.

Weitere Stimmen fordern ein beherzteres Vorgehen der Verantwortlichen im *sekala*-Bereich (vgl. Unterkap. II.2.2 zu Landschaftskonzepten), um einen derartigen Ausverkauf, der wider den Willen der indonesischen Bevölkerung stattdende, zu stoppen. Die Rituale zur Wahrung der Landschaft

²⁴⁸ Die Zuständigkeiten sind freilich nicht so verteilt, dass er die entsprechende Vollmacht hätte.

²⁴⁹ Der ehemalige Gouverneur I Made Mangku Pastika verteidigte sich gegen Vorwürfe anlässlich einer öffentlichen Fragerunde (*Simakrama*) in Denpasar wiederholt mit der Aussage, es gebe keine Geldgeber*innen (*sponsor*) für die Ausarbeitung des Entwurfes für RTRWP Nr. 16/2009, es gebe weder Aufträge durch Investor*innen bezüglich des Gesetzes noch sogenannte Business-Paragrafen, die Investor*innen eine Umgehung der ökologischen Bestimmungen und des *bhisama* erleichterten. Vor allem aber habe er nicht den Wunsch, Bali zu zerstören [↗Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009]. Zudem kritisierte er scharf die „provokative“ Presse, die ein „Belügen der Öffentlichkeit“ praktiziere [↗Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009].

vom *niskala*-Aspekt her könnten nicht angemessen durchgeführt werden, wenn die Machthabenden fortwährend gesetzesüberschreitende Empfehlungen für Investor*innen ausstellten. Die in Leser*innenkommentaren direkt an den Gouverneur gerichtete Kritik stellt im indonesischen Kontext zugleich eine Warnung vor einer Empfehlung zugunsten von PT. Sempuri dar.²⁵⁰ Für den indonesischen Kontext sind die nach westlichem Verständnis eher beschreibend formulierten Texte ein harter Angriff auf die (indirekt klar herausgestellten) Machthabenden auf Provinz- und Distriktebene und ein dringlicher Appell, ihrer Verantwortung in Zukunft besser gerecht zu werden.

Umgekehrt arbeiteten einige Autor*innen mit einer bestärkenden Strategie, indem sie, um diese erwünschte Haltung des Machthabers vorausweisend zu suggerieren, den Gouverneur dafür lobten, dass er das Projekt abgelehnt habe – was er de facto bis dato nicht getan hatte (z.B. I Wayan Agus). Balines*innen (*krama Bali*) seien ein „Kollektiv“, das gemeinsam über seine heiligen Gebiete entscheiden solle, da alle Entscheidungen bumeranggleich auf die Bevölkerung, besonders die Einwohner*innen im Gebirge, zurückfallen würden. Hier wurde an den kollektiven Grundkonsens der sakralen Raumordnung der balinesischen Gesellschaft appelliert (Ramstedt 1998: 485) und auf die Naturkonzeption als richtende und strafende, über Interiorität (also über eine innewohnende Absicht) verfügende Einheit verwiesen (vgl. Duile 2014: 98; Schlehe 2008c: 279, siehe FN 212 und VI.2.2).

Unversöhnliche Stimmen bezeichneten den Gouverneur als „anti-Hindu“, da er Investor*innen Aufwind verleihe, die es in Sakralräume ziehe (z.B. Dr. Gusti Suryakarma, ein Mitglied der Partei PNI Marhaenisme Bali im balinesischen Parlament), [↗Quelle: Kommentar in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009]²⁵¹. Es kam zu einer starken Polarisierung der Positionen, wobei in den Zeitungen vornehmlich die Proteste und Verteidigungen der sakralen Raumordnung wiedergegeben wurden und Tourismusbefürworter*innen generell als materialistisch und „anti-Hindu“ dargestellt wurden [↗Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2009]. (Dies verschärfte wiederum die Konflikte zwischen den Dörfern der Dörfergemeinschaft und Koditeso.)

Kritiker*innen wiesen teils nüchtern darauf hin, dass PT. Sempuri als kurzlebige Lösung sich selbst untergrabe und die Region als „Status-Quo-Gebiet“ vor jeglichen Bauaktivitäten „der Investitionsmafia“ geschützt werden müsse, teils stellten sie sarkastische Fragen wie die, ob unter „Green Paradise“ (PT. Sempuri) nicht eher „Green Hell“ zu verstehen sei [↗Quelle: Kommentar in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009]. Der Verfasser einer Glosse prognostizierte, dass die „süßen Versprechungen des Investors“ nicht deckungsgleich mit der Realität sein würden [↗Quelle: Kommentar in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009]. Der Ökotourismusexperte und Dekan der naturwissenschaftlichen Fakultät einer indonesi-

²⁵⁰ Aus dem Kontext geht hervor, dass die Beiträge sich auf die Verhandlungen zwischen Gouverneur, Distriktsvorsteher und PT. Sempuri und weiteren Regierungsvertreter*innen beziehen, die wenige Tage vorher stattgefunden hatten.

²⁵¹ Diese Kritik bezieht sich auf die Neuverhandlungen um das Raumordnungsgesetz RTRWP, in denen die Einbeziehung hindu-balinesischer Prinzipien in die Raumordnung Balis neu debattiert wurde.

schen Universität, A.A. Dewa Gede Rejeki, stellte seinen konstruktiven qualifizierten Entwurf vor, die Zonen, die für Tourismusinvestment vorgesehen seien, klarer festzulegen und ausgeschlossene sakrale und ökologisch relevante Gebiete besser zu schützen und Investitionen im Bereich *bulu* abzulehnen [↗ Quelle: Kommentar in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2009, und Interview A.A. Dewa Gede Rejeki, 12.06.2009]. NGOs wie FAB äußerten sich kritisch über neoliberales Management der Seen und betonten Negativeffekte für die Insel Bali als Gesamtheit. Das leitende Mitglied Utama nennt die Pläne in Übereinstimmung mit Plakaten auf einer Demonstration gegen Investment „Umweltrassismus“ [↗ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2009].

Die hier betrachteten balinesischen Zeitungen trugen in erheblichem Maße zur Auseinandersetzung um das Gesetz Nr. 16/2009 bei, wie sie es auch schon bei vorherigen Fällen wie BNR bei Tanah Lot getan hatten (Warren 1998a). Sie bildeten eine wichtige Informationsquelle für die Bevölkerung, auf die zudem die Aktivist*innen aus NGOs und anderen zivilgesellschaftlichen Gruppen zurückgreifen und auf die sie sich berufen konnten. Die Behandlung des Themas durch die Massenmedien trug effektiv (manchmal reißerisch) zur Informierung der breiten Bevölkerung und zur Bildung der öffentlichen Meinung bei. Damit wurden auch – besonders in der Provinzhauptstadt – Demonstrationen gegen auswärtige Tourismusinvestor*innen angeregt und ein massiver Widerstand gegen die genannten Projekte besonders aus Gründen der sakralen Landschaftskonzepte und *bhisama* inspiriert, so dass *bhisama* zu einem beliebten Idiom wurde, um die öffentlichen Sorgen um religiöse, kulturelle und ökologische Integrität gleichermaßen auszudrücken (Wardana 2015: 113). Die einschlägigen Argumente wurden von den Journalist*innen (in Abweichung vom journalistischen Standard der Ausgewogenheit) selbst offensiv genutzt, um Massenunterstützung zu gewinnen. Damit boten sie sich als wichtige Allianzpartner*innen an für Aktivist*innen aus NGOs und Bevölkerung, für religiöse und akademische Expert*innen und andere Gruppierungen, die sich mit ihrem Protest gegen Tourismusinvestor*innen zu Wort melden wollten, und trugen zu einer Skandalisierung des Themas in den Medien bei.

Folgende Beiträge dienen als Beispiele für spezifische, besonders qualifizierte Standpunkte. Ein Vorstandsmitglied des PHDI Bali, I Gusti Ngurah Negara, kündigte in einem Bericht in einer lokalen Tageszeitung Anfang 2009 an, seine Organisation werde „strategische Schritte“ einleiten, sofern die Regierung eine Genehmigung zur touristischen Nutzung des Naturschutzgebietes erteilen werde [↗ Quelle: Kommentar in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009]. *Bhisama* stelle die Grundlage für eine harmonische Entwicklung Balis dar, so verschiedene Vertreter*innen der intellektuellen und akademischen Elite Balis.

Der in Bali bekannte Experte für Raumordnung und Architektur, Prof. I Wayan Subak, der sich in der Vergangenheit um die rechtliche Umsetzung der hindu-balinesischen Landschaftskonzepte bemüht hat (z.B. Einhaltung der maximalen Höhe von Gebäuden, Abstände zu Landschaftselemen-

ten mit religiöser Bedeutung), äußerte sich 2009 in einem Zeitungsartikel kritisch über die vierte Revision des Raumordnungsgesetzes innerhalb von 20 Jahren (seit der Version RTRWP No. 6/1989). Die fortschreitende Verwässerung der religiösen und *adat*-rechtlichen Bestimmungen führe zum kontinuierlichen Schwund der schützenswerten Natur in Form von Schutzwald, Wasservorräten, Flüssen, Küstenabschnitten u.a. Wenn zentrale Prinzipien wie die erforderlichen Radien von *Sad Kahyangan* (vgl. Tab. 7) heruntergehandelt würden, verkäme *bhisama*, bisher eine *adat*-rechtliche verbindliche Bestimmung, zu einer bloßen „Schaumünzen“-Ethik. Er wirft der Regierung vor, sie würde, statt eine effektivere Durchsetzung der Bestimmungen in den Blick zu nehmen und Übertretungen strafrechtlich zu verfolgen, die Gesetze den Gepflogenheiten der Übertreter*innen anpassen: „Die Rechtsübertreter*innen werden verwöhnt, können Kompromisse erwirken und Kompensationen leisten, die Spuren der Tribute²⁵² werden der Politik entsprechend ausgelöscht“ (I Wayan Subak, ↗ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009).²⁵³

In einer Darstellung des Juristen I Komang Tudi wird das Zusammenspiel von *sekala*, sichtbarer Welt, und *niskala*, unsichtbarer Welt, gefordert: Die Regierungsvertreter*innen werden aufgerufen, ihre Rolle im Bereich des *sekala*, in Gesetzgebung und ihrer Implementierung, mit Ernsthaftigkeit wahrzunehmen. Investor*innen würden der balinesischen Kultur seit Jahrzehnten großen Schaden zufügen, indem sie öffentlichen Protesten zum Trotz nicht die religiösen Normen der Heiligkeit der Landschaft Balis achteten. Investor*innen hätten so nach und nach – ausgehend von den Küstenlandstrichen – Hügelandschaft, Berghänge, Flussufer, Seen, Schluchten sowie die fruchtbaren Reisfelder (sprich: alle Landschaftstypen Balis) für ihr Tourismusbusiness „aufgefressen“ [↗ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung, 2009]. Es war stets die Besorgnis wegen der unerwünschten Konsequenzen des Tourismus und der Immobilienbranche auf Umwelt, Kultur, Religion und lokale Ökonomie, die dazu führte, dass die Öffentlichkeit mittels der Presse wirksamen Druck auf die Gesetzgebung ausübte.

“Designation of a space as sacred affects the use of land, namely what kind of activities can be undertaken or are prohibited within it to avoid ‘pollution’ of sacredness. In fact, commercial or tourism-related activities are permitted within the sacred space if they are associated with the temple, such as pilgrimages or ‘spiritual tourism’.” (Wardana 2015: 112)²⁵⁴

Die Proteste hatten handfeste Auswirkungen auf den Gesetzgebungsprozess.²⁵⁵ NGOs und Aktivist*innen drängten zuerst die Provinzregierung zu einer besseren Durchsetzung des Gesetzes

²⁵² Hiermit können sowohl Schmiergelder als auch ökologische Negativeffekte gemeint sein.

²⁵³ Zudem seien an den Verhandlungen um die Revision des Raumordnungsgesetzes Personen als Expert*innen beteiligt, die in keiner Weise als solche zu bezeichnen seien (I Wayan Subak, 2009, ↗ Quelle: Bericht in einer lokalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung).

²⁵⁴ Dies ist der Grund, warum beide Investor*innen im Untersuchungsgebiet ihre Tourismusprojekte als Formen von „Spirituellem Tourismus“ bezeichnen. Auch rezente lokale Initiativen der Ritualgemeinschaft verwenden diese Bezeichnung.

²⁵⁵ Erstmals in Bali wurde bei einem Gesetzentwurf im Februar 2009 die Öffentlichkeit um ihre Meinung gebeten (Wardana 2019: 89).

3/2005, schwenkten dann jedoch um auf die Strategie, eine neue, bessere Version zu fordern, die ökologische, religiöse und kulturelle Aspekte (insbesondere die Elemente *bhisama* und *sad kertih*) umfassend berücksichtigen sollte. Dieselben Kritiker*innen zeigten sich aber enttäuscht angesichts der schlechten Datengrundlage der Gesetzesentwürfe und der Gesetzeslücken, welche Tourismusinvestment durch die Hintertür ermöglichten. Aufgrund dieser Kritik etablierte die Regierung ein Expert*innenteam aus zwei Dutzend NGO-Mitgliedern (z.B. von FAB), Wissenschaftler*innen (z.B. Dr. Ni Ayu Rukmini, vgl. Kap. V.4), religiösen und *adat*-Expert*innen sowie Geschäftsleuten, welche über mehrere Wochen hinweg im Juni 2009 eine Revision vornahmen und nach langwierigen Verhandlungen eine Neuformulierung des Gesetzes niederschrieben. Diese wurde Ende Dezember 2009 von der Provinzregierung Balis beim Parlament DPRD Bali eingereicht und von diesem verabschiedet (Wardana 2019: 89). Damit ersetzte es das Raumordnungsgesetz Nr. 3 von 2005.

Schon im Oktober 2009 hatte sich eine Allianz aus Distrikts- und Hauptstadtvorstehern gebildet, die es kritisierten, dass die Provinzregierung kraft ihrer Autorität sich sog. „strategische Gebiete“ der Provinz (*kawasan strategis provinsi*) vorbehielt.

Neben weiteren Regionen von besonderer wirtschaftlicher Bedeutung sind dies ODTW (*Obyek Daya Tarik Wisata*), zu Deutsch „touristische Attraktionen“, darunter auch die Region Bedugul, unter die auch das Untersuchungsgebiet inklusive Nagal fällt (RTRWP Nr. 16/2009: 339). Des Weiteren unterstehen nach der Inkraftsetzung des Gesetzes auch alle Waldgebiete und die Seen der Provinz (RTRWP Nr. 16/2009: 341), so dass der Distrikt (in diesem Fall Buleleng) keine Souveränität über das Untersuchungsgebiet besitzt.

“This designation was considered by the district government as a provincial government strategy to manage their most ‘profitable’ areas, and as a step toward ‘one island, one management’, including the granting of permits for development within these designated areas”(Wardana 2015: 116).

Außer den genannten „strategischen Gebieten“ (s.o.) lehnte die Allianz aus Distrikts- und Hauptstadtvorsteher*innen v. a. *bhisama* als Grundlage, die 100m Küstenabstand und die Beschränkung der maximalen Gebäudehöhe ab und verlangte eine Rückkehr zur Version des Gesetzes von 2005 (Wardana 2015: 116, 2019: 90). Ihre Einwände begründeten sie mit dem Argument der Untergrabung der regionalen Autonomie durch das RTRWP und der gefährlichen Machtzunahme des Gouverneurs. Der Distrikt Badung, der reichste aller neun Distrikte, hat bisher die Anerkennung und Umsetzung des Gesetzes verweigert (Wardana 2015: 117).

Die weitere Berichterstattung durch die Medien löste eine erhitzte öffentliche Debatte aus und veranlasste die Distrikt- und Hauptstadtvorsteher, eine gemeinsame Stellungnahme zu veröffentlichen (Wardana 2015:113). Sie forderten die Abschaffung oder Beschränkung der provinzwweiten Anwendung von *bhisama*, weil es das Investment auf Distriktebene beschneide. Die vorläufige Fassung vom

Raumordnungsgesetz Nr. 16/2009 RTRWP war laut Gouverneur zu diesem Zeitpunkt jedoch schon eingereicht und konnte nicht mehr angepasst werden.²⁵⁶

2.3 Ein Gegenbeispiel: Uluwatu

Eine Kontrastanalogie stellt das Dorf Pecatu bei Uluwatu (Badung) dar (Wardana 2019: 97-128). Dort wurde das *adat*-Recht herangezogen, um sich gegen die vom *bhisama*, wie es in das RTRWP eingegangen war, vorgesehenen Regeln des Abstandes von 5 km (vgl. Tab. 7) zu wehren. Die Region ist sehr stark vom Tourismus geprägt, so dass die Einhaltung des Radius tatsächlich eine enorme Schwächung der lokalen Ökonomie bedeuten würde. Der ausgedehnte Bau von Hotels, Resorts, Golfplätzen und *villa* hatte die Sichtweise auf das Land und seinen Wert tiefgreifend umgewandelt: Land war zur Ware geworden, die inselweit unerreichte Preise erzielen konnte (vgl. MacRae 2003). Die Bevölkerung wollte sich nicht mit einer Regelung zufriedengeben, die diese Kommodifizierung des Landes umzukehren versuchte und lediglich eine religiöse oder landwirtschaftliche Nutzung der Landstücke innerhalb des Radius von 5 km vorsah, auch wenn damit Grundsteuervergünstigungen und ähnliche Anreize verbunden waren (Wardana 2015: 117). Dorfvertreter*innen wandten sich an den obersten nationalen Gerichtshof, da im nationalen Raumplanungsgesetz Nr. 26 von 2007 das *bhisama* nicht vorgesehen und nicht national anerkannt sei. Das Gericht entschied allerdings zugunsten der Provinzregierung, da sie das RTRWP als eine Ergänzung des nationalen Gesetzes betrachtete, und schloss sich den Argumenten des Gouverneurs I Made Mangku Pastika an: Das Ziel von *bhisama* sei es, festzulegen, welche Gebiete entwickelt werden könnten, ohne die balinesische Kultur zu verletzen. Uluwatu ist ein Beispiel für das konfliktreiche Verhältnis von Dörfern und den sie umgebenden Machtstrukturen (Wardana 2019: 120). Machthabende und Expert*innen bestimmten über sakralen Raum, was aber von lokalen Bevölkerungsvertreter*innen angefochten wurde, da ihre Ziele sich von denen der Provinz unterschieden.

Nachdem als wichtiger Faktor die hindu-balinesischen Landschaftskonzepte eingeführt wurden und Proteste in ungekannter Heftigkeit auslösten, teilen Expert*innen die Zeit der Kontroverse über die balinesische Raumplanung in zwei Phasen ein: vor und nach der Inkraftsetzung des RTRWP 16/2009 (Wardana 2015: 112). Insgesamt führte die mediale Aufmerksamkeit dazu, dass die Lizenzen nicht ohne das Wissen der Bevölkerung erteilt werden konnten²⁵⁷.

Wenige Personen, auch wenn sie sich sozusagen im Kern der Proteste bewegten, wussten, wo sich der projektierte Standort befand. Die meisten Informationen hatten sie der Tagespresse und den lokalen Medien entnommen. Die Heftigkeit dieser in einer Vielzahl von Zeitungsartikeln und Le-

²⁵⁶ Aufgrund fortgesetzter Proteste aus dem Dorf Pecatu in der unmittelbaren Nähe von Pura Uluwatu in Nusa Dua wurde allerdings eine weitere Unterteilung der heiligen Zonen vorgenommen (Wardana 2015: 115).

²⁵⁷ Dabei kam es auch zu einer Verbreitung von Gerüchten, dass z.B. PT. PBM mehrere Hundert Zimmer plane und PT. Sempuri beinahe 1000 ha Land beanspruche. Bei den 400 geplanten ‚Bungalows‘, von denen in den Zeitungen berichtet worden war, handele es sich um ein Gerücht, das von NGOs in Umlauf gebracht worden sei, um die Investorin zu diskreditieren und Proteste anzustacheln (Maryo Hayanto, Interview 16.11.2009).

ser*innenbriefen geführten öffentlichen Debatte um Tourismusinvestment führt jedoch vor Augen, dass eine große Zahl von Balines*innen das Gebiet aus der Perspektive des hindu-balinesischen Landschaftskonzeptes betrachten, dem sie eine hohe Bedeutung verleihen, auch wenn sie nicht vor Ort wohnen und nicht persönlich mit der Region verbunden sind. Die Debatte um Tourismusinvestment an den Seen gewann eine überregionale Bedeutung und unerwartete Vehemenz, da ihr in den überregionalen Tageszeitungen viel Raum gegeben wurde. Die Tageszeitungen wurden zum „key medium of public discourse“ (Vickers 2003: 18) und sorgten dafür, dass die Mehrheit der balinesischen Bevölkerung Kenntnis über die Projekte und die rechtlichen Verwicklungen besaßen. Besonders wichtige Informationsquellen dafür waren Umwelt-NGOs, die durch die Zusammenarbeit mit den Medien für eine Stimmungslage sorgten, in der die Investor*innen es vorzogen, sich zurückzuziehen (vgl. Kap. V.4).

Die Erfolge der Umweltgerechtigkeitsbewegung seit den Anfängen der Ära der *reformasi* wirken hier noch nach, und die Proteste in den Medien versuchten an den Revitalisierungsdiskurs der hindu-balinesischen Landschaftskonzepte anzuknüpfen, welche zum Ende der Herrschaft Suhartos laut wurden und u.a. zu ihrem Ende beitrugen.

Im Falle des Raumordnungsgesetzes 16/2009 und bei der vorliegenden Fallstudie wird deutlich: Weder ist das Gewohnheitsrecht homogen und unveränderlich, noch stellt der Staat eine monolithische Einheit dar; vielmehr muss er auf seinen verschiedenen Ebenen – Zentralregierung, Provinz, Distrikte – betrachtet werden, welche alle verschiedene, auch einander widersprechende Interessen haben. Das balinesische Landschaftssystem mit dem Gebirge im Zentrum als reinstem Landschaftsteil und der Küste als zwar wirtschaftlich einträglichstem, aber aus spiritueller Perspektive weniger unantastbarem Teil haben die Balines*innen – da es auch das alltägliche Orientierungssystem bildet, mit dem sich das Individuum im Raum bewegt – derart verinnerlicht, dass das Thema alle Inselbewohner*innen betrifft. So erklären sich auch Leser*innenbeiträge von Personen, die ihren Lebensmittelpunkt beispielsweise im Süden der Insel haben, sich aber dennoch aufgefordert fühlen, ihre – zu meist ablehnende – Meinung gegenüber dem Tourismus öffentlich zu machen. Dies wird von Teilen der Bevölkerung besonders Koditosos als „Einmischung“ abgelehnt, insbesondere wenn derartige Kommentare aus den massentouristisch weit entwickelten Gebieten stammen.

Wie Hauser-Schäublin (2004c) gezeigt hat, war die geo-kosmologische Ordnung in Bali so wirkmächtig, dass sie irrtümlich als ohne menschliche Interventionen existierend, als natur- und gottgegeben angenommen wurde (vgl. Kap. II.2 und IV.4). So war sie auch ein dominanter Faktor des von den Medien gestärkten Diskurses, der sich gegen Tourismusinvestment an den Seen wandte.

“[S]patial order as such draws its legitimacy from the religious, the sacred order of nature, gods, and humans. And of course there are ‘keepers’ of the sacred model. They are, in Bourdieu’s terms, ‘knowing’ persons (*connaissance*) who are aware of how sacred and social space are constituted and what kind of symbolic capital is at issue.” (Hauser-Schäublin 2004c: 295)

Entsprechend meldeten sich respektable Expert*innen aus den Bereichen *agama* und *adat* in den Medien als „Bewahrer*innen“ des sakralen Landschaftskonzeptes zu Wort, um es gegen Angriffe und Relativierungen seitens der Tourismusbefürworter*innen zu verteidigen. Die Heftigkeit der Debatte lässt sich auf das unter allen Balines*innen verbreitete Bewusstsein zurückführen, dass die sakrale Raumordnung kontinuierlich sozial und rituell wiederhergestellt werden muss und eigentlich einen fluiden und flexiblen Charakter aufweist, der sie „anfällig“ für Transformationen macht. Expert*innen (Priester oder Vertreter des PHDI) „in charge of ‘the model’ and its correct use“ (Hauser-Schäublin 2004c: 295) bemühten sich, die bestehende sakrale Raumordnung gegen kommerzielle Konzepte von Landschaft, die sich unter Tourismusbefürworter*innen verbreiteten, zu verteidigen. Die Elite Balis mobilisierte die balinesische Öffentlichkeit zur Verteidigung ihrer Privilegien (Wardana 2019: 84).

Der Fall Uluwatu zeigt deutlich, dass das Rekurrenieren auf Landschaftskonzepte in einem klaren Zusammenhang damit steht, ob der*die Kommentator*in in einer touristisch bereits entwickelten Region lebt und schon die Möglichkeit besitzt, vom Tourismus Einkommen zu generieren oder nicht. Es geht aus diesem Fall klar hervor, dass das *adat*-Recht oder die Landschaftskonzepte flexibel gehandhabt werden und je nach strategischer Position für oder gegen Tourismus eingesetzt werden können. In Pecatu wollte die Dorfbevölkerung die Kommodifizierung des Landes, die sie vor Jahrzehnten von auswärtigen kapitalistischen Investoren übernommen hatte, beibehalten, da sie ihnen ökonomische Vorteile verschaffte. Umgekehrt wandten sich die *adat*-Vertreter*innen der Dörfergemeinschaft mit Berufung auf *adat*-Recht und religiöse Normen gegen kapitalistische Tourismusinvestor*innen und neoliberalen Naturschutz, da sie befürchtete, dass diese eine ökonomische Entwicklung bewirken würden, von der sie selbst nicht profitieren könnten. Ihre Autorität über das Gebiet wäre geschwunden.

Auch Pecatu ist ein Beispiel dafür, wie die sakrale Raumordnung Balis umgedeutet werden kann, sobald kapitalistische Anreize dafür geschaffen werden, ebenso wie Tourismusbefürworter*innen in der Gebirgsregion die sakrale Raumordnung relativieren (vgl. Hauptkap. VI). Die emotional geführte Kontroverse führte zu einer Resakralisierung (Ramstedt 2013: 118), einer stärkeren Einbeziehung religiöser Aspekte der hindu-balinesischen Landschaftskonzepte in der Formulierung des Gesetzestextes 16/2009, nachdem auch eine stärkere Einbeziehung verschiedener zivilgesellschaftlicher Gruppen (NGOs) und Expert*innen aufgrund der Proteste stattgefunden hatte (Wardana 2015).²⁵⁸ Im Gegensatz zu den Protestfällen der 1990er Jahre handelte es sich nicht um einen homogenen hindu-balinesischen Protest gegen die neo-koloniale Dominanz Jakartas über die Provinz Bali. Während damals ein von der Nationalregierung ausgehendes kommerzialisierendes Konzept der bali-

²⁵⁸ Wardana sieht *bhisama* nicht als Zeichen einer neuen Sakralisierung, sondern als ein Mittel seit seinem Aufkommen in den 1990er Jahren klassenbetonte Argumente zu umgehen, die in der Suharto-Ära (wie auch heute noch) risikoreich sein konnten. Kulturelle bzw. religiöse Argumente waren und sind in Bali der sicherste Weg, um zerstörerische Projekte zu kritisieren (Wardana 2019: 92).

nesischen Landschaft als eines für kapitalistische Tourismusentwicklung zur Verfügung stehenden Raumes und das Konzept einer geeinten hindu-balinesischen sakralen Topographie aufeinanderprallten, werden im Fallbeispiel das interne Widerspiel der Kräfte und daraus folgende Veränderlichkeiten dieses hindu-balinesischen Landschaftskonzeptes deutlich. Hierauf beruhende und durch kapitalistisches Investor*inneninteresse angestoßene Konflikte verlagern sich auf die Ebene zwischen Dörfern und innerhalb von Dörfern (Ramstedt 2013: 124). Sie waren auch ein maßgeblicher Faktor, der die Einbeziehung des *bhisama* als ernsthaften Bestandteil des Gesetzes RTRWP 16/2009 und die Zurateziehung von Teilen der Zivilgesellschaft in der Ausformulierung des Gesetzestextes als Expert*innen veranlasste.

3. Die Verwaltungsbehörden

3.1 Die Naturschutzbehörde Balai Konservasi Sumber Daya Alam (BKSDA): Naturschutz und rechtliche Grundlagen in Bezug auf Waldnaturschutz und Wasserressourcenschutz

Im folgenden Unterkapitel ist von Naturschutzbehörden im Kontext des Naturerholungsparks Buyan-Tamblingan auf drei Ebenen die Rede (vgl. Abb. 15). Auf Provinzebene ist die Provinzbehörde zum Schutz natürlicher Ressourcen Balai Konservasi Sumber Daya Alam (BKSDA) in Denpasar zuständig für das Management des Gebietes. Diese Behörde untersteht dem Ministerium für Umwelt und Forst (*Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia*) auf nationaler Ebene in Jakarta. Auf lokaler Ebene ist das KSDA zuständig für das praktische Management des Naturschutzgebietes. Das für Tourismus anvisierte Gebiet des Fallbeispiels gehört zum Naturerholungsgebiet, weshalb in der Planungsphase alle potentiellen Investor*innen eine Genehmigung vom BKSDA erlangen müssen. Dieses Gebiet liegt in der Nutzungszwecken vorbehaltenen Uferzone des Schutzwaldes. Direktor (*ketua*) des BKSDA der Provinz Bali in Denpasar war zur Zeit meiner einjährigen Forschung Pak Ir. Wirayono, M.Sc. Ich lernte ihn Ende 2010 in Koditeso kennen, wo er an einer Aktion der Generaldirektion für Fischerei (*Direktorat Jenderal Perikanan*) teilnahm, bei der Fische im See ausgesetzt werden sollten.²⁵⁹ Er ist Javaner, absolvierte Ende der 1990er ein Masterstudium in Deutschland und hatte später für zwei Jahre die genannte hohe Position inne, bevor er 2010 als neuer Direktor einer weiteren Naturschutzbehörde nach Westjava versetzt wurde.²⁶⁰ Er verschaffte mir Zugang zu einer Chronologie des Kontaktes von PT. PBM mit dem BKSDA Bali, dessen Beginn dort mit einem schriftlichen Gesuch von 2003 um die Empfehlung (*rekomendasi*) des BKSDA angegeben wird. Seine Unterschrift auf dem Empfehlungsschreiben zugunsten von PT. PBM war die entscheidende für den Beginn des Tourismusprojektes. Aufgrund einer solchen Empfehlung erhielt PT. PBM die Genehmigung vom nationalen Ministerium für Umwelt und Forst (KLHK RI).

²⁵⁹ Alle von ihm hier wiedergegebenen Aussagen stammen aus einem Interview in seinem Büro des BKSDA Denpasar am 12. 01. 2010.

²⁶⁰ Bereits im Februar 2010 stellte er die Entscheidungsmacht des balinesischen Gouverneurs in den Medien öffentlich in Frage [➔ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung].

Abb. 15: Struktur der Naturschutzbehörde der Provinz Bali BKSDA. Quelle: Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (2019), BKSDA 2017, Dinas Kehutanan Provinsi Bali 2019. Graphik: Sophie Strauß

Ein weiteres erforderliches Genehmigungsschreiben (*surat rekomendasi*) des Gouverneurs von Bali wertete Pak Wirayono eher als inoffizielle Empfehlung, aber nicht als notwendige Voraussetzung (Ir. Wirayono, Interview 12.01.2010). Diese Unterschrift konnte PT. PBM nicht für sich gewinnen. Trotzdem erteilte das nationale Ministerium für Umwelt und Forst eine Genehmigung. Pak Wirayono, nach eigener Aussage ein gläubiger Muslim, betonte, dass die hindu-balinesischen Proteste sich den Gesetzen aus Jakarta unterordnen müssten. So sei die umstrittene Zone (*blok permanfaatan*) gemäß Zonenplan ganz klar für touristische Nutzung vorgesehen. Die Gesetze erlauben also ausdrücklich Tourismusinvestitionen, ja fördern sie sogar. 10% der genehmigten Fläche dürften bebaut werden, von den genehmigten 20 ha dürften also 2 ha bebaut werden. Die bestehenden Modellbauten entsprächen genau der bereits vorhandenen Genehmigung durch das Ministerium. Es handle sich hierbei nicht um „Villen“ (indon. „*villa*“, siehe Glossar), wovon in den Medien die Rede war. Die Genehmigung beziehe sich tatsächlich ausschließlich auf „*pondok wisata*“, eine Bezeichnung für eine von einer dritten, privaten Partei erbaute, nicht-dauerhafte Tourist*innenunterkunft geringer Größenordnung, wörtlich „Tourist*innen-Hütten“, bei der die Baumaterialien nur aus Holz, Bambus und ande-

ren verrottenden Werkstoffen bestehen dürfen. Die 400 geplanten Gebäude, von denen in den Medien die Rede war (vgl. V.2.), seien ein Gerücht, sagte Pak Wirayono. Wer dies aufgebracht habe, wisse er nicht.

Rechtliche Grundlage des Managements vom Naturschutzgebietes Buyan-Tamblingan war zum Zeitpunkt des Antrages von PT. PBM auf der nationalen Ebene vor der Revision noch das Gesetz *Rencana Tata Ruang Wilayah Provinsi* (RTRWP) Nr. 3/2005, das Raumordnungsgesetz der Provinz, jetzt in seiner revidierten Version RTRWP Nr. 16/2009, welche die Raumplanung Balis für den Zeitraum von 2009 bis 2029 regelt (vgl. Kap. V.2). Es besagt unter anderem, dass die Seen sowie der Wald mit seinen Wasserquellen als Wassereinzugsgebiet ein heiliges Gebiet darstellen. Dazu meinte Pak Wirayono: „Aber auch eine heilige Sache bedeutet nicht, dass mit ihr nichts geschehen darf.“²⁶¹

Der Umgang mit dem Gebiet wird durch die (säkulare) Gesetzeslage vorgegeben, die einräumt, dass die Seen und der Wald als Wassereinzugsgebiet ein tabuisiertes Sakralgebiet sind, aber verstanden im Sinne eines Schutzes und Erhalts der natürlichen Wasserressourcen. Pak Wirayono lobte die ökologische Schutzfunktion der lokalen sakralen Landschaftskonzepte:

„Wenn wir die Berge als Haupt oder Zentrum (*hulu*) betrachten, so stimme ich dem voll und ganz zu. Das Prinzip ist sehr gut. [...] Ich stimme dem Prinzip so sehr zu, weil sich am Haupt immer etwas befindet, was geschützt werden muss. In diesem Fall ist es ein Wassereinzugsgebiet.“

Pak Wirayono betonte weiterhin, dass die im Schutzgebiet vorhandenen Tempel (*pura*) keine *Dang Kahyangan* bzw. *Sad Kahyangan* sind (Definition in Stuart-Fox 2002: 54, siehe Tab. 7), welche überregionale Bedeutung für die balinesische Bevölkerung hätten. Er beharrte im Gegensatz zur *adat*-Gemeinschaft darauf, dass die Tempel im Wald kleine Dorftempel seien. Der Status der Tempel ist deshalb relevant, weil es Vorgaben gibt, in welchem Abstand von Tempeln (abgestuft nach Wichtigkeit der Tempel für die Bevölkerung) Baumaßnahmen vorgenommen werden dürfen (vgl. Kap.V.2).

In Bezug auf den sakralen Status des gesamten Naturschutzgebietes der Ritualgemeinschaft als eines dem Inneren eines Tempels ähnlichen heiligen Gebiets (*kawasan suci*) gelte nur die aktuelle Gesetzeslage. Der Status von Tempeln müsse offiziell anerkannt worden sein, bevor dieser einen umfassend einschränkenden Einfluss auf Bebauungsmaßnahmen bewirken könne. In den regionalen Gesetzen (Peraturan Daerah, PerDa) sei festgelegt, dass man in der Nähe von *Dang Kahyangan* und *Sad Kahyangan* nicht bauen darf. Bei *Sad Kahyangan* sind es 5 km, bei *Dang Kahyangan* sind es 2 km. Kleine Tempel seien in den Gesetzen nicht erwähnt. Das Management des Projektes sehe 500m Abstand vor.

Pak Wirayono äußert seine Verwunderung über die für ihn fremden Komplexitäten im hindu-balinesischen Landschaftskonzept und über die darauf basierenden rechtlichen Vorgaben der Provinz. Im Islam gebe es nur einen begrenzten sakralen Raum fürs Gebet, nämlich die Moschee. In Bali

²⁶¹ Dies Argument war auch wesentlich für Tourismusbefürworter*innen auf der Lokalebene, besonders in Koditeso.

könne auch ein nicht umgrenzter Raum heilig sein. Aus seiner Sicht muss sich die kleine Provinz den gesetzlichen Vorgaben unterordnen, die von Jakarta ausgehen: „Es muss das geschehen, was aus Jakarta angeordnet wird, wir [das BKSDA] richten uns nach den Gesetzen.“ Er sieht sich als Staatsangestellter, der nur seine Pflicht tut und verweist sowohl lokale *adat*-Autoritäten als auch den Gouverneur von Bali auf ihre Jakarta untergeordneten Plätze: „Das Waldgebiet wird direkt vom Zentrum geleitet. Der Gouverneur hat einen wichtigen Einfluss, aber er kann es [das Projekt von PT. PBM] nicht ablehnen oder genehmigen, er kann nur seine Meinung dazu äußern.“

Pak Wirayono identifiziert sich mit dem Schutz-durch-Nutzungs-Ansatz (vgl. III.1), unter der Voraussetzung, dass die Vorgaben eingehalten werden, beispielsweise die Abstände von Bauten zu den Tempeln und zum Seeufer (50-100m), das Verbot, Bäume für die Baumaßnahmen zu fällen und die Einbeziehung der Bevölkerung. Die Bereitstellung als Erholungsgebiet mithilfe einiger weniger Investor*innen bzw. westlicher Tourist*innen soll die Aufrechterhaltung des Schutzgebiets garantieren. Von allen Investor*innen habe man PT. PBM aus dem Grund ausgewählt, weil hier der Nutzen für die Gesellschaft im Vordergrund stehe. Dabei bezieht Wirayono sich jedoch auf die Zugehörigkeit zum *Desa dinas*, also Koditeso, nicht auf die *adat*-Gemeinschaft der Dörfer, da diese zu weit entfernt gelegen seien. Wirayono sagte dazu: „Der Wald muss einen Nutzen für die Gesellschaft haben, nicht wahr? [...] Er sollte nicht nur zum Anschauen da sein, sondern sein Nutzen hat einen sehr hohen Wert. Dies muss nicht mit einem [ökologischen] Schaden verbunden sein.“

Anhand seiner Aussagen wird deutlich, dass das Landschaftskonzept Pak Wirayonos deutliche Unterschiede zu dem der lokalen Tourismusgegner*innen der Ritualgemeinschaft aufweist: Seine Vorstellungen von Landschaft unterliegen einerseits einer abweichenden religiösen (muslimischen) Prägung, andererseits vertritt er ein „bürokratisches“ Landschaftskonzept und ein westlich-technokratisches Naturschutzverständnis. Das naturwissenschaftliche Schutzkonzept Pak Wirayonos bzw. des BKSDAs wird zu einem Instrument in einem politischen Machtkampf, einem Instrument der Ressourcenkontrolle und der touristischen Entwicklung. Indirekt verteidigt er (über den Umweg des *Bupati* Bagrada von Buleleng) damit die Interessen kapitalistischer Großinvestor*innen. Dieses Naturschutzverständnis reduziert Verunreinigung auf rein materielle Verunreinigungen, für die es jedoch technische Lösungen gebe (z.B. Komposttoiletten, Herstellung von ökologischem Dünger für den Gartenbau, Recycling, Wasserklärung vor Ort). Es ist unvereinbar mit dem sakralen Landschaftskonzept der Dörfergemeinschaft (bzw. dem allgemeinen hindu-balinesischen), bei dem Reinheit und Verunreinigung sich auf Materielles und Immaterielles beziehen, also auf die sichtbare (*sekala*) Welt und die unsichtbare (*niskala*) Welt. Das säkulare Naturschutzkonzept wird dem lokalen, religiös begründeten Landschaftskonzept nicht gerecht.

Im Unterschied zum Vorsteher des BKSDA der Provinz Bali fanden sich bei meinen Gesprächspartner*innen auf der lokalen Ebene des KSDA Koditeso andere Prioritäten und Landschaftskonzepte. In Koditeso war eine Schlüsselperson der Fürst am Puri Koditeso. Er hatte die

höchste *adat*-Position des Dorfes inne, war aber nur bis zum Jahre 2000 auch der offiziell gewählte *adat*-Vertreter (*bendesa adat*). Er besaß dank seiner Deszendenz aus der lokalen aristokratischen Fürstenlinie eine dem *bendesa adat* übergeordnete Position, aufgrund derer er für die Investor*innen und Medienvertreter*innen der erste Ansprechpartner der *adat*-Sphäre war.²⁶² Diese Uneindeutigkeit seiner Zuständigkeiten und Machtbefugnisse setzte sich fort in seinem Status als ehemaliger Vorsteher des KSDA Koditeso, zu dem er als *adat*-Oberhaupt bereits in den 1970er Jahren vom BKSDA bestimmt worden war (Dorffürst von Koditeso, Interview 08.02.2010). Im Jahre 2009 wurde er in dieser Position von Pak Maryo Hayanto abgelöst und dem KSDA Depyoso zugeordnet, nach eigener Aussage aufgrund seiner ablehnenden Haltung Investor*innen gegenüber. Jedoch war er nicht nur der wichtigste Kontakt für Ibu Pidi Niapo (PT. PBM), sondern ihn verband eine enge Freundschaft mit dem Geschäftsführer von PT. Sempuri, Pak Ti Samoto. Wann immer dieser nach Bali kam, wohnte er bei ihm im prunkvollen *puri*. Pak Ti hatte den Dorffürsten im Jahre 2007 bereits einmal auf eine Reise nach China eingeladen, wo er ihm das Vorbild für sein Tourismusprojekt vorgeführt hatte.²⁶³ Der Dorffürst hatte ein Bild von Pak Ti in seinem Wohnzimmer aufgestellt und sprach mit großer Begeisterung von ihrer Freundschaft. Aus unseren Gesprächen im Zeitraum 2009/2010 wurde überdeutlich, dass der Fürst alles daransetzte, die Pläne von Pak Ti zu unterstützen.²⁶⁴

„Obwohl Bali eine so starke touristische Entwicklung erfahren hat, ist der Effekt hier an den Seen noch nicht maximal. [...] Ich glaube, nicht nur ich persönlich, sondern als Vertreter der Bevölkerung Koditesos, dass wir Investor*innen begrüßen und herbeiwünschen, welche mit der Absicht kommen, das hier bestehende zu entwickeln: ein Naturerholungsgebiet.“ (Dorffürst Koditesos, Interview 20.11.2009)

Als Lösung schwebte ihm vor, ähnlich wie Wirayono, den Waldbestand durch Förderung des Wohlstands der Bevölkerung zu sichern, so wie es bei den Waldgebieten in Sangeh (Badung) und Kedaton (Tabanan) gehandhabt wird. Für weite Teile der Bevölkerung erhoffte er sich ein Verantwortungsgefühl und eine Wertschätzung und somit Bewahrung der Ressourcen. Privatwald²⁶⁵ sollte durch Ökotourismus als Einnahmequelle vor der Umwandlung in andere Nutzungsformen, z.B. für die Hortikultur, bewahrt werden; der Staatswald könnte mittels Ökotourismus vor illegalen Eingriffen und Verschmutzung geschützt werden. Beides zusammen diene dem Ziel, in Bali einen Waldbestand von 30% zu sichern (Dorffürst von Koditeso, Interview 20.11.2009, vgl. Tab. 15).

²⁶² Erst, wenn es ein schwerwiegendes Problem gibt, wird der offizielle *Bendesa Adat* eingeschaltet. Im Jahre 2009/2010 war dies I Gede Karya, der bis zum Jahre 2000 unter dem Dorffürsten als Kassenwart (*bendahara*) fungierte (Dorffürst Koditeso, Interview 20.12.2009).

²⁶³ Auch der Bupati I Putu Bagrada (Amtszeit 2002-2012) wurde von Pak Ti Samoto bereits einmal dorthin eingeladen.

²⁶⁴ Im Verlauf meiner Forschung wandte er sich von Tourismusinvestor*innen im großen Stil ab und dem gemeindebasierten Ökotourismus zu, wie ich in Kap. VI.1 weiter ausführen werde. Im Laufe der Zeit, in der sich die Investor*innen immer mehr zurückzogen, äußerte er sich in zunehmendem Maße kritisch über sie.

²⁶⁵ Der Dorffürst selbst besitzt private Waldungen, die aber einen anderen Baumbestand aufweisen als das Naturschutzgebiet (Kaffeebäume u.a.).

Im Unterschied zum Javaner Pak Wirayono, war der Dorffürst Koditesos mit der lokalen *adat*-Situation eng vertraut. Als Nachkomme des früheren Fürstenhauses von Koditeso bezeichnete er sich als einen der seit Generationen (*turun-menurun*) für die Bewahrung des Waldes Verantwortlichen. Seine Aussagen über die Tempel, die in der Nähe des Projektgeländes von PT. PBM liegen, deckten sich mit den Aussagen der *adat*-Experten der Dörfergemeinschaft. Er betonte die Gemeinsamkeiten von Koditeso und jenen Dörfern als geschwisterähnliche Nachkommen zweier Fürstentümer, die ein besonderes *adat* aufweisen, wie etwa die Begräbniszeremonien, die in beiden abgehalten werden. Es sind nämlich keine Leichenverbrennungen gebräuchlich, wie im Großteil der Insel. Aufgrund seiner Verbundenheit zur Region fühlte der Dorffürst von Koditeso seine Berufung, beim KSDA zu arbeiten. An PT. PBM kritisierte er, dass der Kontakt zur Bevölkerung besser sein könnte – ein Grund für die Proteste der Ritualgemeinschaft.

„Investor*innen müssen sich der Natur unterordnen. [Erhebt die Stimme:] Das heißt, wie auch immer die Natur will, müssen Investor*innen sich beugen. [...] Wo Bäume wachsen, dürfen wir nicht bauen. [...] Wir dürfen nicht die Natur kontrollieren. Wenn wir das tun, zerstören wir die Natur.“ (Dorffürst von Koditeso, Interview 20.11.2009)

Entsprechend dem hindu-balinesischen Landschaftskonzept betonte der Dorffürst die Bedeutung des Gebietes für Bali als heiliges Gebiet mit den Bergen als Sitz der Gottheiten und den Seen als Quelle des Wohlergehens (*bulu mertha*); die Seen versorgten ganz Bali mit Wasser. Eine Beteiligung der Bevölkerung am Profit aus der Region sei notwendige Voraussetzung des Naturschutzes; wenn der Wald nicht auch wirtschaftlichen Nutzen erbringe, so sei dies wie eine Zeitbombe.

Beide Vertreter der Naturschutzbehörde (auf Provinz- und Lokalebene) sahen Ökotourismus als Form neoliberalen Naturschutzes als einzig gangbaren Weg, das Naturschutzgebiet zu erhalten, indem einerseits direkt Geld erwirtschaftet wird und andererseits, darauf aufbauend, weitere Einkommensmöglichkeiten für die Bevölkerung geschaffen werden (Verkauf, Trekkingtouren anleiten, Hotelfach Tätigkeiten/*Housekeeping*, Restaurants etc.). Das westlich-technokratische Naturkonzept der Naturschutzbehörden mit der Überzeugung von technischen Lösungen für ökologische Probleme und dem rechtlichen Rahmen aus den Gesetzen von Nationalstaat und Provinz, welche die Entwicklung des Gebietes durch kapitalistische Investor*innen erlaubt, steht im Widerspruch zu lokalen *adat*-Vorstellungen der *adat*-Führung, die einen kompletten Nutzungsausschluss forderten. Im Unterschied zu Pak Wirayono vertrat der Dorffürst in Koditeso das lokale hindu-balinesische Landschaftskonzept einer belebten Natur, die als mächtige Einheit von unsichtbarer (*niskala*) und sichtbarer (*sekala*) Welt geachtet werden muss. Kapitalistische Investor*innen dürften nur Zugang unter Anerkennung dieses Landschaftskonzeptes erhalten und müssten sich der Natur fügen, statt sie zu kontrollieren – unter Achtung der *niskala*-Welt. Auf allen Ebenen der Regierung werteten die Vertreter der Naturschutzbehörde Tourismus als sinnvolle Naturschutzstrategie und die offiziellen gesetzlichen Regelungen als ausreichend sowie den *adat*-Vorgaben der Ritualgemeinschaft übergeordnet.

Im Januar 2010 fand auf der anvisierten Fläche im Naturschutzgebiet Buyan-Tamblingan eine Ortsbegehung statt, während derer sich Vertreter*innen aller Ebenen der indonesischen Naturschutzbehörde begegneten. Nach einem schriftlichen Ersuchen des Gouverneurs I Made Mangku Pastika an den Forst- und Naturschutzminister (*Menteri Kehutanan*), die Genehmigung für PT. PBM zurückzuziehen [↔Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung], da Zweifel an dem Genehmigungsprozess für PT. PBM aufgekommen waren, sollten die Ergebnisse der von PT. PBM in Auftrag gegebenen Umweltverträglichkeitsprüfung (AMDAL) von einem Gutachter des Umwelt- und Forstministeriums, Pak Roro Marsono, PhD, überprüft werden. Es handelte sich also um eine Nachprüfung insbesondere der Standorte der geplanten Unterkünfte, deren Ergebnis trotz ihres flüchtigen und informellen Charakters maßgeblich für die weitere Beurteilung der Projektpläne durch die Entscheidungsträger beim Umwelt- und Forstministerium war (Maryo Hayanto und I Made Sulendra, gemeinsames Interview, 26.02.2010). Roro Martono traf bei der kurzen Ortsbegehung in Begleitung von Prof. Dr. Arti Surianti auf die Investorin Ibu Pidi Nianto (PT. PBM), den Fürsten von Koditeso, Pak Maryo Hayanto (Vorsteher des KSDA Koditeso), Pak Made Sulendra (KSDA Koditeso) sowie Pak Nur Joko und Pak Heryanto Prabowo von der Abteilung Speziesschutz des BKSDA in Denpasar, welche Pak Wirayono vertraten.

Die Wissenschaftler*innen betonten, wie schwierig es sei, in Bali Investor*innen zu finden, die bereit seien, Naturtourismus in den dafür vorgesehenen Nutzungszonen zu verwirklichen. Grund hierfür sei u.a. das komplizierte religiöse Landschaftskonzept. Sie betonte den Nutzen des Naturschutzes für die Bevölkerung, da durch Naturtourismus Beschäftigungsmöglichkeiten in Gastronomie und Hotelwesen geschaffen werden könnten, und charakterisierte treffend das Dilemma des Naturschutzes, für den permanent finanzielle Ressourcen fehlten, und den Vorteil von Ökotourismus, der diese fehlenden Mittel erwirtschaften könnte (vgl. Brightsmith et al. 2008: 2842). Ökotourismus wird von den Begutachtenden als “multiple fix of capitalism’s accumulation crisis“ eingeschätzt (Kleinod 2017: 8 nach Fletcher 2014). Die Annahme ist, Ökotourismus sei “a way of making Nature ‘pay its way’ ” und stelle eine Form der “ ‘neoliberal’ biodiversity conservation” dar (Kleinod 2017: 8). Das Projekt, so die Wissenschaftler*innen, müsse jedoch umweltfreundliche Technologie einsetzen, beispielsweise im Recycling, bei Baumaterialien und Toiletten. Den Widerspruch des hindu-balinesischen Landschaftskonzeptes zu anderen Vorstellungen charakterisierten sie als aus der javanischen Außenperspektive kompliziert, da die Vielzahl an heiligen Stätten, rituell relevanten Orten und Tempeln das Gewohnte übersteige (Interview 19.01.2010).

Zur Hervorhebung der Einhaltung der rechtlichen Bestimmungen basierend auf den lokalen Landschaftskonzepten betonte Roro Martono die Einhaltung der Abstände vom Seeufer (50-100m). Die Anwesenden diskutierten, welche touristischen Aktivitäten hier ausgeübt werden könnten, und es wurde deutlich, dass die Investorin über die *adat*-rechtlichen Bestimmungen nicht informiert war. Der Dorffürst erklärte, dass Angeln, Kanufahren und Schwimmen möglich wären, sofern zuvor in den

zugehörigen Tempeln²⁶⁶ für jegliche Aktivität eine Erlaubnis eingeholt worden sei (*mintajin*). Er erläuterte die Bedeutung zweier Tempel als von herausragender Wichtigkeit, den Status des Gebietes als *kawasan suci* und die Notwendigkeit, die *adat*-Bestimmungen einzuhalten. Er bestätigte die geeinte Unterstützung des Dorfes für dieses Projekt. In einem Gespräch unter vier Augen erläuterte er offenbar Pak Roro den *adat*-Konflikt mit der Dörfergemeinschaft. Obwohl der Dorffürst von Koditeso erneut seine Vormachtstellung und seinen immensen Einfluss im Dorf betonte, fiel die Bewertung des Projektes durch Roro Martono aufgrund des hohen Risikos gewaltsamer Konflikte und der Gefährdung der Tourist*innen durch Tourismusgegner*innen negativ aus. Zudem sehe er geringe Aussichten, die Bauvorhaben zu verwirklichen, ohne Bäume zu fällen. Die beiden anwesenden Wissenschaftler*innen repräsentieren ein westlich-modernistisches Landschafts- und Naturkonzept, das von der Effizienz technokratischer Umweltschutzmaßnahmen (nachhaltiger Umgang mit Müll, Toiletten u.a.) ausging. Sie besaßen Kenntnis von den unterschiedlichen Landschafts- und Naturkonzepten der Hindu-Balines*innen (Provinzebene) und der Muslim*innen in den entscheidungsmächtigen Positionen (Nationalebene) und von dem involvierten Konfliktpotential.

Jedoch war es nicht die Unvereinbarkeit mit und der Respekt für die lokalen Landschaftskonzepte selbst und die Ablehnung durch den Gouverneur der Provinz Bali, die im Endeffekt zu einer ablehnenden Begutachtung durch Roro Martono führten, sondern die Befürchtung, dass der Konflikt und eine weitere Eskalation einen Einbruch des gesamtindonesischen Tourismusgeschäftes bewirken könnten (vgl. auch das Verschweigen der von Hobart [2003: 47-8] genannten Gewaltausbrüche in den 1990er Jahren in Südbali, Kap. I.3). Spannungen zwischen Zentralismus und Regionalismus traten deutlich hervor: Die fehlende Empfehlung durch den Gouverneur der Provinz allein wäre kein Hinderungsgrund für die Genehmigung des Projektes aus Jakarta gewesen, so dass durch die Allianz von *kebupaten* und nationaler Umwelt- und Forstbehörde weiterhin eine Top-Down-Vorgehensweise in der Entscheidung über Tourismusinvestment in Bali praktiziert würde, losgelöst von der „one island, one management“-Planung der Provinzregierung, welche die inselumspannende sakrale Raumordnung einbezog. Ökotourismus eignet sich für diese Vorgehensweise in besonderer Weise, da der Zugriff des Nationalstaates auf touristisch entwickelbare Gebiete der Insel nach der Dezentralisierung ausschließlich über Naturschutzgebiete (Staatsland) möglich ist (vgl. Kap. V. 2).

3.2 Die Tourismusbehörde und ihre Kooperationspartner*innen (Bali Travel Office und Universitätsdozent*innen)

In Kap. III.3 habe ich bereits die zentrale Bedeutung des Tourismus sowohl für die nationale Wirtschaft als auch für die Provinz Bali hervorgehoben, da der Tourismus den Wirtschaftssektor darstellt, der die höchsten Deviseneinnahmen und das höchste Einkommen für die Bevölkerung erzielt.

²⁶⁶ Zu diesem Zweck ist der Bau eines Schreins auf der Projektfläche eingeplant.

In diesem Kapitel werde ich darstellen, welche Veränderungen sich in der Tourismusplanung auf Provinzebene durch die Dezentralisierung ergaben. Zentral für die Planungsstruktur nach 1999 ist eine zunehmende Konkurrenz der unterschiedlichen Behördenebenen um die Verfügungsgewalt über die natürlichen Ressourcen der Provinz.

Dabei prallt das Vorhaben der Provinzregierung, die Insel weiterhin als Gesamtsystem zu verwalten („one island, one management“) auf die Partikularinteressen der Machthabenden der *kabupaten*. Hier spielen die divergierenden, von den Behördenebenen vertretenen Landschaftskonzepte die ausschlaggebende Rolle. Im Folgenden werde ich mich daher dem neuen Leitbild der balinesischen Tourismusbehörde, dem nachhaltigen Tourismus, widmen, welches nach einer Aufrechterhaltung der bestehenden Zonierung der Insel in festgelegte Tourismusbereiche strebt (vgl. Kap. III. 3.2-3), und aufzeigen, wie die Ambitionen der Bezirke nach einem möglichst hohen Bezirkseinkommen diesem Bestreben entgegenwirken. Im Naturschutzgebiet TWA Buyan-Tamblingan überschneiden sich die Interessen der beiden Behörden für Naturschutz (BKSDA) und Tourismus (*Dinas Pariwisata*). Verantwortlich für die offizielle Tourismusplanung in Bali ist die Tourismusbehörde (*Dinas Pariwisata*) in Renon/Denpasar, deren Struktur in Abb. 16 dargestellt ist.

Offizielles Ziel der Behörde ist die Entwicklung des Tourismus im geographisch mittleren Bereich Indonesiens, welcher nach der Landwirtschaft die Haupt-Einkommensquelle der Bevölkerung darstellt (Dinas Pariwisata Provinsi Bali 2018a). Die Behörde wurde im Jahre 1970 ins Leben gerufen, um der unkontrollierten Tourist*innenmenge ein räumliches Konzept entgegenzustellen und in Anbetracht unerwünschter Folgeerscheinungen, die sich insbesondere bezüglich des hindu-balinesischen Raumkonzeptes beobachten ließen, die zentralistischen Tourismuspläne des Nationalstaates Indonesien umzusetzen (vgl. Kap. III.3).²⁶⁷

²⁶⁷ Es fällt auf, dass seither die Amtszeiten der Direktor*innen äußerst unregelmäßig lange währten, dass jedoch der letzte immerhin fünf Jahre im Amt war. Die Position ist offenbar ein Sprungbrett in noch besser bezahlte, prestigeträchtige Regierungsämter auf der Nationalebene. Wie viele Angestellte die Behörde beschäftigt und wie die Zusammenarbeit mit der nationalen Ebene im Detail abläuft, geht aus den vorliegenden Daten nicht hervor.

Abb. 16: Struktur der Tourismusbehörde Balis. Quelle: Dinas Pariwisata Provinsi Bali 2019. Graphik: Sophie Strauß

3.2.1 Bisheriges Leitbild und Umsetzung: Kulturtourismus

In der indonesischen Tourismusplanung lag der Fokus seit den Anfangsjahren des Tourismusbooms stets auf ‚mainstream‘-Formen von Strand- und Kulturtourismus. In den späten 1980er Jahren kam ein vielversprechender Naturtourismus in Küstenregionen auf, bei dem besonders Tauchen und Schnorcheln erfolgreich waren (Cochrane 2009: 259). Der Trend des „nachhaltigen Tourismus“ wurde in Indonesien und Bali bis ca. 2008 nicht offiziell aufgegriffen (vgl. Unterkap. II.3.3). Stattdessen wurde weiterhin die rein quantitativ verstandene Wachstumsstrategie verfolgt. Die negativen Folgen der Übernutzung der Ressourcen Land und Wasser, nämlich Wasserknappheit, Flächenversiegelung, Landmangel, Erosion, Umweltverschmutzung durch unzureichend entsorgten Abfall, Wasserverschmutzung und Störung der Küstenökosysteme (der Korallenriffe) durch Abwässer u.a. sind wissenschaftlich untersucht und belegen, dass die ökologische Tragfähigkeit der Insel bei gegenwärtigem Ressourcenumgang bereits seit langem überschritten ist (Backhaus 1996, Martopo/Mitchell [eds.] 1995, Strauß 2008, 2011, Waldner 1998, 2000). Dennoch erfolgte in den letzten 15 Jahren eine weitere Steigerung der Tourist*innenzahlen um das 4,28fache auf über 11 Millionen pro Jahr (vgl. Kap. III. 3).

3.2.2 Neues Leitbild der Tourismusbehörde

Nicht nur wirken sich ökologische Negativeffekte auf die Bevölkerung aus, es werden auch ein Zusammenbruch des Wirtschaftszweiges und eine Verlagerung auf andere Regionen (z.B. die Nachbarinsel Lombok) befürchtet. Aufgrund dessen habe die Tourismusbehörde der Provinz Bali neue Zielsetzungen entwickelt, die allerdings noch den Status von Ideen (*visi dan misi*) hätten, und eine weiträumige Vernetzung und Kooperation vieler Expert*innen mit der Gesellschaft erforderten (I Ketut Jaya, Tourismusbehörde Bali, Interview 17.11.2009). Die Vision (*visi dan misi*) der Provinzbehörde ist es, einen qualitativen kulturellen Tourismus zu etablieren, der nachhaltig und wettbewerbsfähig ist sowie auf dem balinesischen Prinzip *tri hita karana* basiert. Dabei stehe an oberster Stelle die Realisierung eines gemeindebasierten kulturellen Tourismus (*wisata berbasis masyarakat*, ‚community-based tourism‘). Ein solcher bevölkerungsnaher Tourismus sei schon seit den Anfängen der Tourismusbehörde 1970 Grundlage aller Planungen und informellen Überlegungen, das neue Leitbild sei aber etwa seit dem Jahre 2009 aufgrund der ökologischen Probleme der Insel und der Einbeziehung internationaler Nachhaltigkeitstrends neu durchdacht und geschärft worden. Jedoch hätten die Kriterien dieses neuen Leitbildes bis dato noch keine Umsetzung auf Gesetzesebene erfahren (I Ketut Jaya, Tourismusbehörde Bali, Interview 17.11.2009). Zudem soll das Management des Tourismus professionalisiert werden (Dinas Pariwisata Provinsi Bali 2018b). Gemeindebasierter Tourismus solle in Form von dörflichem Tourismus und auch Ökotourismus bzw. Naturtourismus stattfinden. Hauptkriterium sei die Planung in kleinen Dimensionen (*berskala kecil*). Die ausführliche Diskussion und Neuformulierung des Leitbildes fand auch im Zusammenhang der Novellierung des Raumordnungsgesetzes *Rencana Tata Ruang Wilayah Provinsi* (RTRWP) Nr. 16/2009 statt (vgl. Unterkap. V.2.1). So wurden im Jahre 2009 von der Provinzregierung mehrfach Treffen und Diskussionsrunden mit dem zentralen Thema, wie ein nachhaltiger Tourismus in Bali in Zukunft gestaltet werden könnte, einberufen. Im Rahmen der Diskussion um das Raumordnungsgesetz RTRWP Nr. 16/2009 liege die Priorität bei Bestimmungen, die für Sakralgebiete (*kawasan suci*) gelten sollen, um diese entsprechend dem hindu-balinesischen Landschaftskonzept zu bewahren (so Angestellte der Tourismusbehörde). Gewisse Baubestimmungen sollen die touristische Nutzung einschränken. Das Konzept der Tourismusobjekte (*Obyek Daya Tarik Pariwisata* oder ODTW), festgelegt im Tourismusgesetz (*Hukum Kepariwisata* UU RI Nr. 09/1990), wurde durch Tourismusdestinationen (*Destinasi Pariwisata* oder DTW) ersetzt. Tourismusareale beinhalten jetzt 15 umfassendere Gebiete (*kawasan*), nicht länger einzelne „Objekte“ (*obyek*) (I Wayan Tuta, Interview 16.06.2009). Themen im Fokus der Verhandlungen des Raumordnungsgesetzes waren besonders die Höhenbeschränkungen von touristischen Gebäuden und die Wahrung der landwirtschaftlichen Fläche. Die Regierungen von Provinz und Hauptstadt Denpasar (PEMDA/PEMKOT) luden die Bevölkerung ein, Vorschläge zu unterbreiten und Stellungnahmen abzugeben. Während bislang der Schwerpunkt allein auf Quantität in Bezug auf die Besu-

cher*innenzahlen gelegen hatte, wandelte sich in den letzten Jahren die Zielgruppe in Richtung „Qualität“: *Tamu berkualitas* sind wohlhabende Reisende, nach Möglichkeit Familien, von denen auch eine geringere Anzahl einen hohen Umsatz in den balinesischen Dörfern mache.²⁶⁸ Dies verspreche eine langfristige Perspektive, insofern nicht so viel Landfläche und Wasser verbraucht würden und gleichzeitig das Interesse für Kultur und Umwelt gefördert werde.²⁶⁹ Agrartourismus oder ländlicher Tourismus bzw. Ökotourismus (*ekowisata*) wurde von der Tourismusbehörde als eine Möglichkeit genannt, die Wahrung der balinesischen Landschaft und touristische Entwicklung zu vereinbaren. Dabei soll Ökotourismus (*ekowisata*) Folgendes beinhalten:

- 1) Schutzaktivitäten für die Landschaft,
- 2) die Wahrung der rituellen Reinheit des Gebietes,
- 3) Umweltbildung für Bevölkerung und Besucher*innen,
- 4) die Einbeziehung der Gemeinden (auch in die Planung) sowie
- 5) einen Nutzen für die Gemeinde (I Wayan Tuta, Tourismusbehörde, Interview 16.06.2009).

Die Pläne der balinesischen Tourismusbehörde beinhalten eine Synergie zwischen Bevölkerung und Expert*innen und eine Zusammenarbeit mit den dörflichen Kreditvergabestellen (*Lembaga Perkreditan Desa*, LPD), um Tourismusinitiativen auf Dorfebene zu finanzieren, da ohne von der Regierung zur Verfügung gestellte Finanzmittel und ohne inhaltliche sowie organisatorische Expertise keine entsprechenden Initiativen von der Gesellschaft zu erwarten seien. Daneben gebe es auch eine Zusammenarbeit mit dem PNPM (*Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat Mandiri*), einem Programm der Zentralregierung, welches Teilprogramme in den Bereichen Tourismus und Religion realisiert. Zu ihren Aktivitäten zählen unten beschriebene Workshops für sog. „*desa wisata*“, touristisch attraktive Dörfer wie Tunganan (Buleleng).

3.2.3 Veränderungen durch die Dezentralisierung, unterschiedliche Interessen von Provinz und *kabupaten*

Die neuartigen Kooperationen der Provinzbehörde mit dem ‚Bali Travel Office‘ und Expert*innen fördern Ökotourismusinitiativen auf Dorfebene unter Einhaltung der sakralen Raumordnung der Insel²⁷⁰. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu der zentralistischen Tourismusplanung der New-

²⁶⁸ Eine Drosselung der Gesamtbesucher*innenzahlen wird von der Behörde dennoch nicht angestrebt, im Gegenteil. Folglich ist davon auszugehen, dass die Mengen an Abfall und verbrauchtem Wasser steigen werden.

²⁶⁹ Ein großes Problem ist jedoch die Untergrabung von bestehenden Bestimmungen (Baugenehmigungen, Wassernutzungsbestimmungen etc.), welche selbst bei einer Fokussierung auf Qualitätstourismus einen hohen Verbrauch der Ressourcen erlauben können, z.B. der wilde Bau ungenehmigter, unregistrierter „*villa*“. Allein in Badung wird für das Jahr 2007 bei 700 registrierten „*villa*“ eine Dunkelziffer von 500 unregistrierten angenommen (I Wayan Tuta, Interview 16.06.2009).

²⁷⁰ Das ‚Bali Travel Office‘ ist ein im Jahre 2002 gegründeter Rat bestehend aus einem Dutzend Tourismusassoziationen mit Sitz in Renon/Denpasar und dem Ziel eines besseren und nachhaltigeren ethischen Kultur-Tourismus. Der Rat versteht sich als vermittelnde Zwischeninstanz zwischen Regierungsbehörden und lokaler Bevölkerung mit den Hauptaufgaben der Entwicklung, des Managements und der Werbung für einen fairen nachhaltigen Tourismus. Dabei betätigen sich

Order-Regierung bis 1998. Seit Beginn der sich anschließenden *otonomi daerah*, der regionalen Autonomie Indonesiens, geht die Tendenz generell dahin, dass die indonesischen Provinzen, bzw. auf der darunter liegenden Ebene die Bezirke (*kabupaten*), mehr Entscheidungsgewalt darüber erhalten sollen, in welcher Form auf ihrem Gebiet Tourismus stattfinden soll. Dies bezieht sich in erster Linie darauf, welche touristischen Neuerungen angestrebt werden.

Der zentrale Streitpunkt, der durch die Dezentralisierung entstand und welcher der im vorliegenden Fallbeispiel stattfindenden Debatte zugrunde liegt, war die Machtverteilung zwischen *bupati* und Gouverneur. Im Gegensatz zu seiner weniger bedeutenden Rolle während des New-Order-Regimes spielte der *bupati* eine enorm aufgewertete Rolle im Anbahnungsprozess der Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri und besaß als wichtigste Einzelperson, die die Investor*innen überzeugen mussten, viel Entscheidungsgewalt über das Genehmigungsverfahren für die Projekte. Vom Gouverneur war lediglich ein Empfehlungsschreiben (*rekomodasi*) erforderlich, dessen Fehlen nicht zu einem Scheitern des Projektes geführt hätte.

Dieser Effekt der Dezentralisierung des Tourismus, nämlich die kleinteilige Verwaltung der Landschaft, widerspricht dem hindu-balinesischen Landschaftskonzept, welches die Insel als ein einheitliches, zusammengehöriges „System“ auffasst. Die Dezentralisierung birgt hier die Gefahr, dass dieses „System“ zerfallen könnte, wenn jeder der neun Bezirksvorsteher vornehmlich an das Einkommen (*pendapatan daerah*) und die Entwicklung seines eigenen Bezirkes denken würde.²⁷¹ Daher dient die Entscheidungsmacht des Gouverneurs als Verwalter, der die Insel als geschlossenes Landschaftssystem im Auge behält, an dieser Stelle als ein wichtiges ausbalancierendes Kontrollinstrument. Der damalige Gouverneur I Made Mangku Pastika forderte zwar eine weitere Steigerung des Tourismus baliweit, jedoch unter Wahrung und Schonung der natürlichen Ressourcen nach Maßgabe der sakralen Raumordnung.

3.2.4 Workshop Tungunan als Beispiel für das neue Leitbild *ekowisata* und seine Umsetzung

Eine beispielhafte Schulung der Dorfbewohner*innen von Desa Tungunan wurde im Frühjahr 2009 im Rahmen dieses Programmes durchgeführt, bei der die Teilnehmer (ausschließlich Männer) über Ökotourismus informiert wurden, um eine bessere Voraussetzung für lokale Initiativen zu schaffen (s. unten). Das oben genannte Regierungsprogramm PNPM fördert mit IDR 77 Mio. (ca. € 5500 im

die Mitglieder durch die Sammlung, Bereitstellung und Vermittlung von Informationen (z.B. Statistiken, Fallstudien, Handbüchern), wobei sie beispielsweise Expert*innenvorträgen und Workshops organisieren, die die Ermutigung von lokalen Initiativen im Tourismusbereich sowie die Kontaktvermittlung zwischen im Tourismusbusiness beteiligten Arbeitsbereichen (Hotels, Transport, Werbung und weitere) zum Ziel haben (Bali Travel Office 2014). Meine Kontaktperson im ‚Bali Travel Office‘ war der damalige Vorsitzende Pak Januari Maksa, 2009/2010 leitendes Mitglied des ‚Bali Tourism Programm‘ und heute der Präsident der ‚Bali Ecotourism Society‘. In meiner Darstellung beziehe ich mich auf seinen Vortrag in Tungunan 2009 [↗ Quelle: unveröffentlichtes indonesischsprachiges Vortragsmanuskript, 2009] und ein Interview, das ich mit Maksa am 12.02.2010 führte.

²⁷¹ Diese Voraussetzung ist fundamental, damit es nicht auch zu einem Machtmissbrauch durch den Gouverneur kommen kann – die Befürchtung mancher Umwelt-NGOs.

Jahr 2009) acht Dörfer (*desa wisata*) in der Region um Singaraja, Buleleng. Mit diesem Geld werden die infrastrukturellen Grundlagen für eine touristische Entwicklung geschaffen, also z.B. die Straßen ausgebaut. Ein Dorf kann sich selbst nach der internen Aufteilung bestimmter Tätigkeiten (Bau von ‚Homestays‘, Verkauf, Trekking, Guiding etc.) mit einem Proposal an die Hauptstadt des Bezirks, also in diesem Fall den *Kabupaten* Buleleng, wenden. Jährlich wird im Rahmen eines Wettbewerbs (*lomba*) ein Dorf des *kabupaten* ausgewählt, welches weitere Unterstützung durch eine Startsumme, die Vermittlung geeigneter Berater*innen und Schulungen zur „Verbesserung der menschlichen Produktionsmittel“ (SDM) erhält. Während des Zeitraums meiner Forschung erhielt das Dorf Koditeso den Status eines der ersten „*desa wisata*“ (vgl. Unterkap. IV. 1.1). Die Kooperation der beteiligten Akteur*innen (Tourismusbehörde, ‚Bali Travel Office‘, Expert*innen, PNPM, Dorfbevölkerung) wird von der Tourismusbehörde als entscheidende Voraussetzung für das Anlaufen und den Erfolg gemeindebasierter Tourismusinitiativen identifiziert. „Wie unsere Unterstützung genau aussehen kann, wird man später sehen. Wir als Regierungsbehörde können das nicht im Alleingang ohne die Rücken- deckung aller anderen Parteien durchführen“ (I Ketut Jaya, Interview 17.11.2009).

Deutlich wird dies besonders am Beispiel „Werbung“, wobei die Dorfbevölkerung von der Provinzregierung durch Kontaktstiftung zu Reiseagenturen unterstützt werden müsse, damit das öko- touristische Potential des Dorfes durch Unterstützung und Einsatzbereitschaft aller Beteiligten bekannt gemacht werden könne. Ohne die notwendige Unterstützung durch Reklame würden die besten Tourismusinitiativen untergehen, so I Ketut Jaya von der Tourismusbehörde Bali (Interview 17.11.2009). Mit diesen Worten umriss er bereits die wesentlichen Schwierigkeiten lokaler Tourismus- initiativen an den Seen (vgl. auch unter IV.1.1). Diese Problematik werde ich im empirischen Teil anhand der Untersuchungsregion detailliert ausführen.

Um das Konzept des nachhaltigen Dorftourismus anschaulicher zu machen, gebe ich die Inhalte, die den Teilnehmer*innen des Workshops in Tunganan im Frühjahr 2009 in Powerpoint-Präsentationen vermittelt wurden, kurz wieder. Vorgesehen ist im Rahmen des gemeindebasierten Dorftourismus ein Aufenthalt der Besucher*innen von mehreren Tagen im Dorf. Wohlhabendere Dorfbewohner*innen sollen zwei bis drei Zimmer als Übernachtungsmöglichkeit herrichten, spezielle lokale Gerichte sowie bestimmte Aktivitäten anbieten wie Trekking mit einem lokalen ‚Guide‘. Dieser soll die örtlichen Besonderheiten zeigen, und der Bevölkerung soll durch den Verkauf von Getränken und Essen an *warung* zu einem Einkommen verholfen werden. Weitere Einnahmequellen für die Einwohner*innen können ein Fahrradverleih sowie Tanz- oder Musikvorstellungen sein. Zum Programm kann auch der Besuch einer Tempelzeremonie und deren Vorbereitungen gehören. Im Fokus der touristischen Aktivitäten stehen dabei traditionelle handwerkliche oder landwirtschaftliche Tätigkeiten wie das Pflanzen von Reissetzlingen, das traditionelle Dreschen der Reiskörner (*numbuk padi*) oder das Pflügen mithilfe rindergezogener Pflüge (*membajak sawah*). Die jüngere Bevölkerung soll in Schulungen der Regierung ihre Englischkenntnisse verbessern und Kompetenzen als Tourist*innenführer er-

werben. Die touristische Entwicklung im Rahmen dieses Konzeptes soll einem „grünen Tourismus“ (green tourism) entsprechen. In der Umsetzung heißt das, dass Reisende z.B. beim Pflanzen von Baumsetzlingen helfen können oder an gemeinschaftlichen Müllsammelaktionen teilnehmen. So können etwas zur umweltschonenden Entwicklung des Dorfes beitragen. Aus der Perspektive der balinesischen Tourismusbehörde sei der Nutzen für die Bevölkerung viel größer als bei großskaligen Tourismusprojekten wie bei den beiden in der Fallstudie thematisierten oder bei einem großen Sternehotel. Die ersten Initiativen der Tourismusbehörde in Richtung *ekowisata* widersprechen dem Weg, den die Allianz aus BKSDA, Investor*innen und Unterstützer*innen aus den lokalen Dorfeliten eingeschlagen haben, indem sie mit externen Investor*innen ein Tourismusprojekt im großen Stil aufziehen wollen (besonders bei PT. PBM), von dem Teile der Bevölkerung als Arbeitskräfte profitieren sollen:

„Wenn wir Tourismus auf kleiner Ebene entwickeln, so bekommt die Bezirksregierung davon wahrscheinlich einen Gewinn. Wenn wir mithilfe externer Investor*innen ein Sternehotel errichten mit dem Ziel, das Dorf voranzubringen, indem Teile der Bevölkerung als Arbeitskräfte eingestellt werden, so glauben wir mit einer weiter in die Zukunft schauenden Perspektive, dass solche Projekte der Bevölkerung nichts nützen. Wenn wir dagegen das Modell Ökotourismus (*ekowisata*), Agrartourismus (*agrowisata*) und dörflichen Tourismus weiter entfalten, können wir erreichen, dass das Potential des Dorfes entwickelt wird und, am wichtigsten, dass ein Großteil der Bevölkerung oder nach Möglichkeit die gesamte Bevölkerung die Erträge genießt.“ (I Ketut Jaya, Interview 17.11.2009)

Die Tourismusbehörde plant, um eine Veränderung in Richtung auf umweltschonenden Tourismus zu erzielen, die Bevölkerung auf breiter Ebene einzubeziehen:

„Wenn große Investor*innen kommen [...], dann bleibt die Bevölkerung weiterhin arm. [...] Für die Zukunft brauchen wir Bildung für die Bevölkerung, damit die Bewohner*innen ihr Dorf selbst managen. Die Dorfbewohner*innen planen selbst, wer was organisiert; wo sie Geld brauchen, da unterstützen wir sie.“ (I Ketut Jaya, Interview 17.11.2011)

3.2.5 Die Zusammenarbeit mit Bali Travel Office und anderen Expert*innen

Der von der Tourismusbehörde der Provinz anvisierte nachhaltige Dorftourismus beinhaltet eine Kooperation mit dem ‚Bali Travel Office‘ in Denpasar in Form von Pauschalreisen inklusive einer Hotelbuchung z.B. in einem Sternehotel im Süden Balis und einem anschließenden Aufenthalt in einem ‚Homestay‘ in Koditeso gleichsam als „Paket“. Große, bereits bestehende Hotels im Süden könnten hier wichtige Kooperationspartner*innen für dörfliche Tourismusinitiativen werden. Statt durchschnittlich pro Nacht in einem Sternehotel US\$ 400, € 284 oder IDR 4 Mio. (Stand 2009) auszugeben, könnten die Tourist*innen mit diesem Paket vier Tage und Nächte im Dorf Unterkunft, Essen und Unterhaltung in einem Dorf erhalten. Da die tatsächlichen Kosten dafür maximal IDR 200 000 betragen (zu der Zeit ca. € 15), könnte der Rest an die Dorfkasse gehen (I Ketut Jaya, Interview 17.11.2009). Die Tourismusbehörde visiert hier v.a. Rentner*innen aus westlichen Staaten an, da sie

bei jungen westlichen und asiatischen Besucher*innen eine Vorliebe für die Clubs und Cafés Kutas und Ubuds voraussetzt.²⁷²

Das ‚Bali Travel Office‘ und die Tourismusbehörde sollen die Ansprechpartner*innen der lokalen Tourismusinitiativen bei der Suche nach geeigneten und an einer Zusammenarbeit interessierten Hotels werden. Bei einer solchen Kombination des Reisetyps könnten sich die Erwartungshaltungen der Gastgeber*innen und Reisenden am ehesten annähern, falls es gelänge, eher luxuriesorientierte Reisende wegen sozialer Komponente für die Idee des Dorftourismus (für ein einfaches Angebot trotz gehobener Preise) zu begeistern. Wie die folgenden Darstellungen der Lokalebene zeigen werden, handelte es sich bei den geschilderten Vorhaben vorerst um erste Schritte, Zielsetzungen und generelle Überlegungen, jedoch noch nicht um ein ausgearbeitetes Konzept. Die Kooperation der genannten Akteur*innen muss erst erprobt werden und sich bewähren.

Ein Grundproblem in der Schulung der Bevölkerung durch Ökotourismusexpert*innen besteht in der Aufforderung, die gezeigten Szenerien „dörflichen Lebens“, wie landwirtschaftliche Tätigkeiten, den Besucher*innen im Rahmen einer Performanz zu präsentieren und nach ihrem Besuch darin innezuhalten. Die gezeigten Attraktionen sollen nicht ins Alltagsleben der Bevölkerung integriert werden, sondern werden als kulturelle Darbietungen, als „Show“ verstanden. Die Tätigkeiten werden dennoch als besonders „natürlich“ (*alami*) aufgefasst (I Ketut Jaya, Interview 17.11.2009), dabei fehlt hier eine gewisse Authentizität, welche bei sog. Ökotourist*innen und kulturell interessierten Besucher*innen besonders nachgefragt wird (Carrier/West 2004). Anhand dieser Beispiele offenbart sich die Kluft zwischen den Erwartungen der Tourist*innen einerseits und der Planungsbehörden andererseits sowie – anlässlich einer beispielhaften Schulung – auch seitens der Dorfbewohner*innen. Es ist unverkennbar, dass hier Elemente eines globalen grünen Trends aufgegriffen werden, die die internationalen ökologisch informierten und interessierten Besucher*innen ansprechen sollen, aber eher wie Puzzleteile als Stückwerk für die Momentaufnahme der Tourist*innenaktionen zusammengetragen werden, ohne wirklich Bestandteil des dörflichen Lebens zu sein.

Diese Kluft ist eine Konsequenz des von Cochrane (2009) beschriebenen kurzen Weges zwischen „reinem“ Ökotourismus und „Massen-Ökotourismus“, da es sich in den meisten Fällen in der Praxis von *ekowisata* um konventionelle Tourismusaktivitäten in Naturschutzgebieten oder naturnahen Arealen (rurale Umgebung) handelt. Bisher werden zu einem großen Teil vornehmlich regionale bzw. lokale Tourist*innen angezogen, u.a. auch deswegen, weil in Naturschutzgebieten wie der Untersuchungsregion nicht die den internationalen Standards entsprechende Ausstattung vorhanden ist, was Unterkünfte und Sanitäreinrichtungen angeht. Die Vorstellungen von „idealen Ökotourist*innen“, die als umweltbewusste, wohlhabende Vogelbeobachter*innen oder Taucher*innen mit einer genügsamen Nutzung der vorhandenen, unveränderten Natur das Naturerlebnis oder die Wissensvermittlung im

²⁷² Es bestanden hier offenbar recht starre Vorstellungen von touristischen Vorlieben, gekoppelt an ihr Alter und ihre Nationalität.

Vordergrund sehen, werden durch die Realität der nationalen oder regionalen Tourist*innen bzw. Wochenendurlauber*innen korrigiert, welche künstliche Freizeitaktivitäten wie Shops, Gastronomie und Unterhaltungsangebote bevorzugen, wie sie durch den Investor PT. Sempuri geschaffen werden sollen (vgl. Kap. V.1). Beide Kategorien können finanziell lohnenswert sein, jedoch ist der Umwelteinfluss der letzten Gruppe schwer einzuschätzen. Zwar können auch durch Massenökotourismus Eingriffe in die Umwelt wie Holzeinschlag reduziert werden, jedoch steigt der Druck auf die Ressourcen erheblich durch Wasserverbrauch, Abfallproduktion, Souvenirentnahme aus Waldprodukten, Habitatverlust durch Baumaßnahmen u.ä. (Cochrane 2009: 268). Zudem bestehen auf den verschiedenen Ebenen (Bevölkerung, Tourismus- und Naturschutzbehörden, Bezirksregierung und NGOs und potentielle Tourist*innengruppen) gänzlich verschiedene Vorstellungen von Ökotourismus. Diese (oft unartikulierten) Gegensätze lassen eine erfolgreiche, für alle Beteiligten positive einvernehmliche Zusammenarbeit bei Planung und Durchführung von nachhaltigem Tourismus schon im Voraus beinahe unmöglich erscheinen. Die Vielzahl der Dörfer mit ihren jeweiligen Untergruppen und Akteur*innen machen es zudem schwierig, Tourismus, Entwicklung und Naturschutz gleichermaßen zu etablieren.

“[The] support of all affected parties will only be achieved through involving people at all stages of planning and management (Jamal and Getz, 1995) and through creating institutional structures which facilitate genuine, active and representational participation by stakeholders.” (Cochrane 2009: 266)²⁷³

Ein harmloses Beispiel: Auf dem Workshop über Ökotourismus im Dorf Tungunan forderte der Dozent A.A. Dewa Gede Rejeki die Zuhörer auf, Übungen für einen Hahnenkampf²⁷⁴ zu simulieren, wenn Tourist*innen vorüberkommen, und nach ihrem Vorübergehen alles sofort einzupacken und sich den eigentlichen Tätigkeiten wieder zuzuwenden. Eine andere Dimension der Performanz erreichte allerdings die Aufforderung, vor einer anstehenden gemeinschaftlichen Müllsammelaktion im Bedarfsfall vorher eigens Plastikmüll im Gelände zu verteilen, der dann aufgesammelt werden kann, so dass die ökologisch engagierten Tourist*innen ein Erfolgserlebnis haben. Dieses Verständnis von Tourist*innenattraktionen, das im negativsten Sinne schlichtweg einen Betrug darstellt, steht im Widerspruch zum Selbstverständnis von kulturell interessierten und ökologisch bewegten Reisenden, welche das „wirkliche Leben“ in einem balinesischen Dorf erleben und dabei den Dorfbewohner*innen etwas Gutes tun wollen. Es zeugt auch von einer Auffassung von den Reisenden als naiven, oberflächlichen, düprierbaren Geldgeber*innen mit nicht ernstzunehmenden Idealen, die den Sinn in der Ausführung und nicht im tatsächlichen Ergebnis der Handlung erblicken.

²⁷³ Ich sehe den Begriff „stakeholder“ kritisch, da er mit stereotypisierenden Vorstellungen von lokalen Bevölkerungsgruppen behaftet ist, die dem dominanten westlich-technokratischen Entwicklungsdiskurs eigen sind. Hier wird deutlich, wie Expert*innen aus dem Ökotourismusbereich in ihrer Wortwahl durch den dominanten Machtdiskurs beeinflusst werden (vgl. Kap. II.)

²⁷⁴ Hahnenkämpfe, bei denen um Geld gewettet wird, sind wie alle anderen Formen des Glücksspiels in Indonesien gesetzlich verboten.

Aus einem bisher sinnvollen authentischen Vollzug mit Vorbildcharakter wird hier eine sinnentleerte Handlung, die als Gelegenheit zur Bereicherung betrachtet wird. Das Verständnis für idealistischen Tourismus, der auf gegenseitigem Respekt beruht und eine Zunahme gegenseitigen Verständnisses anstrebt, wird durch derartige von der Regierung veranstaltete Schulungen so wenig gefördert wie Umweltschäden durch umweltschonende Tourismusformen vermieden würden.²⁷⁵ Der Tourismus böte so eine Möglichkeit, die sonst vernachlässigten Tätigkeiten wieder mit ökonomischem Nutzen einzusetzen.

Wenn für eine angekündigte Aufräumaktion tatsächlich einmal nicht genug Verschmutzung zu beseitigen sein sollte, dann müsste eine Alternative vorbereitet werden.

Die Tourismusbehörde schenkt pragmatischen Fragen sehr viel Aufmerksamkeit, z.B. ist bei Tourismusplaner*innen immer ein großes Thema, dass die Toiletten dem westlichen Standard entsprechen müssen, weil westlichen Tourist*innen keine dem hindu-balinesischen Raumkonzept entsprechenden Badezimmer zugemutet werden könnten, welche sich im unreinsten Bereich des Gehöftes, also nicht innerhalb des Zimmers befinden.

„Wenn die Besucher*innen nach Bali kommen, könnten sie mit einer Art Schock reagieren. Der Unterschied darf nicht zu extrem sein, sonst bekommen sie Stress. Alles muss an ihre Bedürfnisse angepasst sein, die Unterkunft, das Essen. Wenn sie hierherkommen und gleich krank werden, dann kommen sie nie wieder. Sie müssen langsam daran gewöhnt werden.“ (I Ketut Jaya, 17.11.2009)

Es bliebe zu prüfen, ob die Lage der Toiletten bei entsprechenden Erklärungen tatsächlich auf so viel Unverständnis der Reisenden treffen würde oder ob hier nicht zumeist ein Mangel an Informationsaustausch für eventuelle Unstimmigkeiten verantwortlich ist.²⁷⁶ Die derzeitigen Anpassungsbemühungen an den „westlichen Standard“ wirken sehr am massentouristischen Standard im Süden Balis orientiert, weniger an der Erwartungshaltung der anvisierten „grünen Tourist*innen“ (Byczek 2011, Stronza 1999). Erkennbar ist eine gewisse Unvereinbarkeit zwischen den Vorstellungen von Wunschtourist*innen, welche Wohlstand im Dorf hinterlassen sollen und dabei kulturell unauffällig bleiben, und der tatsächlichen Zielgruppe für eine abgelegene Bergregion Balis, welche sich als Unterkunft einen ‚Homestay‘ auswählt. Bei dem o.g. Workshop in Tunganan wurden die potentiellen Besucher*innen idealisiert als „*tamu berkualitas*“, ein Begriff, der so viel bedeutet wie „Qualitätstourist*innen“ und eine große Rolle für das Konzept des Dorftourismus der Tourismusbehörde zu spielen scheint. Gezeigt wurden Fotos einer jungen blonden vierköpfigen Familie mit Tochter und Sohn in weißer Kleidung. Sie werden konzipiert als wohlhabend und großzügig, ökologisch engagiert, kul-

²⁷⁵ Kommunikation ist für jede Form des erhofften „grünen Tourismus“ ein Schlüssel zum Erfolg für beide Seiten, um einen Austausch über die divergierenden Erwartungshaltungen zwischen Gastgeber*innen und Besucher*innen herzustellen.

²⁷⁶ Auf ähnliche Weise vermeiden ‚Guides‘ konkrete Aussagen zur Geschichte und Funktion der Tempel im Wald. Aus dem Gefühl heraus, kein Expert*innenwissen zu besitzen, wird eine wahrheitsgemäße Informierung der Besucher*innen bewusst vermieden (vgl. Kap. VI.3).

turell interessiert und daher im Verhalten unauffällig, da sie nicht gegen kulturelle Regeln verstoßen. Diejenigen Tourist*innen, die sich bislang mit Übernachtungen (also länger als nur auf der Durchfahrt) in der Region aufhalten, entsprechen diesem Bild nicht unbedingt. Realistischer ist die Vorstellung von „*tamu berkualitas*“ als Gästen in den exklusiveren „Villen“ von PT. PBM. Der Hauptwiderspruch, der zwischen der Planungsebene und den Erwartungen potentieller Besucher*innen besteht, ist folgender:

Das Reisen nahe an den einfachen lokalen Gegebenheiten, also „small-scale, community-based, green, cultural“, ist an die Zielgruppe der vornehmlich studentischen „Traveller“ und Individualreisenden eng gekoppelt, welche offen für die Kultur und Natur sind, aber im Gegenzug auch erwarten, wesentlich weniger für Unterkunft, Essen, kulturelle und handwerkliche Aktivitäten auszugeben als die Pauschaltourist*innen in den Hochburgen im Süden, da sie sich ihre Unterkunft, Essen und Aktivitäten vor Ort selbst zusammenstellen. Auf der Ebene der Planung und Umsetzung besteht ein außerordentlicher Bedarf, sich diese unterschiedlichen Erwartungshaltungen bewusst zu machen und sie in die Konzeption lokaler Tourismusinitiativen einzubeziehen.

3.2.6 Der Umgang mit Müll: divergierende Vorstellungen von Nachhaltigkeit

Es besteht der Plan seitens der Tourismusbehörde, neben der „Vorführung“ gewisser traditioneller Tätigkeiten und der weiteren genannten touristischen Aktivitäten, aktuelle ökologische Probleme der Tourismisdörfer („*desa wisata*“) mithilfe des Tourismus, also mittels des dadurch generierten Einkommens und auch als Voraussetzung für einen zukünftigen Tourismus, in den Griff zu bekommen. Ich werde dies am Beispiel des Abfalls verdeutlichen, da er ein zentrales und allseits sichtbares Problem in Bali darstellt. Erfahrungsgemäß wurden touristisch neu erschlossene Regionen auf Bali durch den von den Besucher*innen mitgebrachten oder vor Ort produzierten Müll aufgrund der Ahnungslosigkeit der auswärtigen Reisenden und eines kulturell verschiedenen Verständnisses von Abfall gleichsam überschwemmt. Der im Zuge der touristischen Entwicklung eingeführte verschwenderische Umgang mit unverwüstlichen Plastikverpackungen richtete große ökologische und gesundheitliche Schäden an und tut das auch weiterhin. Reisfelder werden von einer Plastikschwemme überflutet. Die Gewässer sind zur Unkenntlichkeit mit Plastiktüten entstellt, deren Verfallsdauer mehrere hundert Jahre beträgt und die bekanntlich eine tödliche Gefahr für die dort lebenden Tiere darstellen. Andere Abfälle wurden und werden immer noch auf den Grundstücken vergraben oder verbrannt. Erfolgreiche Lösungen konnten nur in den durch Tourismus wirtschaftlich avancierten Regionen durchgesetzt werden (z.B. in Ubud oder Kuta).

Ich werde dabei auf ein divergierendes Verständnis vom Umgang mit Abfall eingehen, wie es auf Behörden-, Tourist*innen- und Bevölkerungsseite besteht. Das Beispiel „Abfall“ offenbart unterschiedliche Auffassungen von Landschaft und Reinheit bzw. Unreinheit und gleichzeitig die Kluft

zwischen den jeweiligen Erwartungshaltungen der Besucher*innen, der Behörden und der Bevölkerung. Insbesondere verdeutlicht es verschiedene potentielle Interpretationen von Nachhaltigkeit. Für diesen Komplex ist Abfall ein plastisches Beispiel.

Müll²⁷⁷ ist überall in Bali ein großes umwelttoxologisches²⁷⁸, hygienisches und ästhetisches Problem, abgesehen von wenigen Ausnahmeorten wie Ubud (Gianyar), wo der Lebensstandard der Bevölkerung durch die touristische Entwicklung vergleichsweise hoch ist und insbesondere von Hotel- und Restaurantbetreiber*innen Geld für Müllverwertung ausgegeben werden kann (Waldner 1998: 372). Waldner stellt fest, dass eine staatlich organisierte Abfallbeseitigung nur in urbanen Gebieten Balis verwirklicht wurde (Waldner 1998: 381). In Ubud geht dies auf Initiativen aus der Expat-Gemeinde, von lokalen Geschäftsleuten im Tourismus in Zusammenarbeit mit der Bevölkerung und auf lokale Behörden zurück, um die Attraktivität der Landschaft für Tourist*innen zu wahren.

Wie Waldner urteilt, werden die unbewältigten Abfallmengen hauptsächlich im Zusammenhang mit Tourismus verursacht, schmälern aber wiederum die touristische Attraktivität der Landschaft wesentlich (Waldner 1998: 372). In Ermangelung einer staatlich oder anderweitig organisierten Form der ökologisch unbedenklichen Entsorgung wird der in Haushalten anfallende Abfall – Plastikmüll und anderer gleichermaßen – normalerweise soweit möglich von der Bevölkerung verbrannt. Ein großes Problem bei der Errichtung eines funktionierenden Entsorgungsbetriebes sind der Unwille oder mangelnde Mittel mancher, sich an den Entsorgungskosten für die Abfuhrdienste zu beteiligen (Waldner 1998: 382). Die gesundheitlichen sowie umwelttoxologischen Gefahren, die bei der Verbrennung von Plastikmüll in Form von giftigen Dämpfen und der Freisetzung giftiger Substanzen aus den Verbrennungsrückständen entstehen, sind der Bevölkerung unbekannt oder werden weitgehend ignoriert.

Es findet in den Dörfern an den Seen keine nennenswerte Mülltrennung statt. Plastikmüll wird von den Haushalten und den Betreiber*innen touristischer Unterkünfte bzw. Restaurants oder *warung* in Gunung Hijau teilweise einfach die zum See hin abfallenden Abhänge hinuntergeworfen. Damit ist die Entsorgung für die Verursacher*innen abgeschlossen.

Die im Untersuchungsgebiet anfallenden Müllmengen werden zwar bei vergleichsweise geringen Tourist*innenzahlen vornehmlich durch die Bevölkerung verursacht, jedoch wurde Plastikmüll überhaupt erst durch die internationalen Besucher*innen und ihre Konsummuster eingeführt und auf das derzeitige Verbrauchsniveau hochgetrieben. Dies Umweltproblem wird sowohl von der Bevölkerung im Untersuchungsgebiet, von den Tourismusplaner*innen und privaten Geschäftsleuten als solches wahrgenommen, aber unterschiedlich bewertet und mit ganz verschiedenen Ansätzen angegangen.

²⁷⁷ Das lokale balinesische Konzept von Müll hat Waldner in zwei Publikationen eingehend analysiert (Waldner 1998, 2000).

²⁷⁸ Umwelttoxologisch wirken Abfälle, wenn sie Stoffe freisetzen, die dem menschlichen Körper schaden sowie die biotische und abiotische Umwelt in ihrer Funktionstüchtigkeit beeinträchtigen (Waldner 1998: 372).

Von der Tourismusbehörde wird auf lange Sicht eine Zusammenarbeit mit einer NGO (*yayasan*) in Buleleng nach dem Beispiel Karangasems angestrebt, wo *Yayasan Dewi Danu* sich um die Abfallverwertung und –entsorgung bemüht (vgl. Kap. V.4). So soll beispielsweise biologischer Abfall kompostiert und dem Stoffkreislauf in der Landwirtschaft wieder zugeführt werden. Glas und Dosen sollen in einem Pfandsystem für IDR 100 pro Kilo wiederverwertet werden.²⁷⁹ Die Organisation und Durchführung durch eine NGO wird von der Tourismusbehörde als unbedingte Voraussetzung betrachtet, da die landwirtschaftlichen und dörflichen Kooperationen Balis keine risikobehafteten Vorhaben in Eigenregie durchführten (I Ketut Jaya, Interview 17.11.2009). Eine Stiftung oder NGO würde dem Vorhaben das abschreckende Risiko nehmen, dass die Dorfbewohner*innen auf nicht zu bewältigenden Kosten sitzenbleiben.

Die Planungsbehörde sieht klar die enge Verbindung von ökologischem Anbau in der Landwirtschaft sowie Müllentsorgung bzw. Wiederaufbereitung und –verwertung einerseits und dem Erfolg ihres Konzeptes vom kleinskaligen, gemeindebasierten Tourismus andererseits, da diese beiden Bereiche zentral für die touristischen Zielvorstellungen eines „natürlichen“ Dorftourismus sind. Schädliche gesundheitliche Einflüsse durch Pestizideinträge in Gewässern, toxische Substanzen durch Müllverbrennung oder hygienische Beeinträchtigungen durch Krankheitserreger und deren Überträger, insbesondere Ratten, Fliegen und Bakterien, die in Abfällen ideale Lebensbedingungen vorfinden und so die in der Nähe lebenden bzw. temporär weilenden Menschen gefährden (Waldner 1998: 372), sollen weitgehend vermieden werden.

Dieses Ziel zu erreichen, würde aber tiefgreifende Umwälzungen in Landwirtschaft und täglichem Verhalten sowie einen erheblichen finanziellen Aufwand erfordern, den die Regierung sich zu leisten nicht in der Lage sieht, so dass diese Aspekte erst einmal hintangestellt werden. Die Planungsbehörde konzentriert sich einstweilen auf die Vermeidung der ästhetischen Belästigung durch Abfall, welche durch visuelle und olfaktorische Beeinträchtigungen hervorgerufen wird (Waldner 1998: 372).

Ein grundlegendes Problem in der für den Dorftourismus essentiellen Abfallbewältigung in Nordbali ist die kulturelle Prägung bzw. Konstruktion des Abfallverständnisses. Das Abfallbewusstsein der balinesischen Bevölkerung ist hauptsächlich zentriert um religiöse Vorstellungen von Reinheit: „Reinheit in religiösem Sinne wird meist durch eine Interaktion mit dem Medium ‚Wasser‘ erlangt, wobei strikt zwischen ‚normalem Wasser‘ und ‚purifizierendem Wasser‘ unterschieden wird“ (Waldner 1998: 375). Das lokale balinesische Verständnis geht davon aus, dass Abfall durch die vornehmlich spirituell reinigende und auch materiell fortspülende Kraft des Wassers neutralisiert wird. Dies war in der Zeit vor der massiven Einführung des Plastikmülls bei der Entsorgung der hauptsächlich organischen Abfälle (aus Pflanzen gefertigte Essensbehältnisse, Reste von Opfergaben,

²⁷⁹ Lokale Müllsammler*innen leben bereits heute baliweit davon, Plastikflaschen und Dosen bzw. Metalle einzusammeln und zu Kilopreisen zu verkaufen. Diese werden dann auf Dorfebene gesammelt und weiter nach Java verschifft, wo sie in Fabriken recycelt werden. Dies stellt eine wenig angesehene Tagelöhner*innenarbeit dar und ist nicht die Routinetätigkeit, die z.B. in Deutschland regulär in allen Haushalten durchgeführt wird.

Rückstände von Essen) auch tatsächlich der Fall, indem die Flüsse sie ins Meer beförderten, wo sie sich zersetzten. Auch andere Abfälle werden daher oft bewusst in Fließgewässer geworfen oder eingeleitet, da sie dann zum Meer geführt und dort gereinigt bzw. neutralisiert werden, unbekümmert durch die tatsächlich weiterbestehende Toxizität der enthaltenen Stoffe.

Der Reinheitsgrad des Flusses wird unabhängig von der tatsächlichen Verschmutzung mit chemischen Stoffen oder Schmutzpartikeln eingeschätzt. So ist derselbe Flusslauf abwechselnd rein, unrein und wieder rein, wenn zuerst die Männer, dann (in der angenommenen Abfolge absteigender Reinheit) die Frauen, dann im nächsten Dorf flussabwärts wieder zuerst die Männer darin baden; irrelevant ist dabei die nach westlichem Verständnis tatsächlich verursachte stoffliche Verunreinigung. Indem dieser starke religiöse Glaube an die Selbstreinigungskraft des Wassers jegliche Vermeidung von physikalischer und chemischer Wasserverschmutzung untergräbt, steht er im Widerspruch zum westlichen Naturschutzbegriff (vgl. Waldner 1998: 375). Die gesundheitliche und umweltschädigende Beeinträchtigung ist nicht Teil des balinesischen Konzeptes von Abfall und Nicht-Abfall.

Die balinesischen Behörden unterscheiden wissenschaftlich lediglich in flüssige²⁸⁰ (*air limbah*) und feste Abfälle (*sampah*).²⁸¹ Bis vor kurzem existierten auf Bali keine persistenten Abfälle, die nicht wieder in den ökologischen Kreislauf eingespeist werden konnten. Dies mag ein Grund dafür sein, dass der Umgang mit derartigen Stoffen sowohl im Alltagsbewusstsein als auch im behördlichen Umgang noch nicht klar geregelt ist (Waldner 1998: 374). Dies zeigt sich besonders an dem exzessiven Verbrauch von Plastiktüten und dem sorglosen Umgang mit ihnen, welcher sich erst durch aufwändige öffentlichkeitswirksame Kampagnen (z.B. ein Schüler*innen-Projekt gegen Plastiktüten in Ubud) und Regierungsinitiativen der letzten Jahre (u.a. mittels Kostenaufschlag für Plastiktüten in größeren Geschäften) eher zwangsweise wandelt. Materialien, die vor dem Aufkommen der Plastiktüte deren Zweck erfüllten, wie Bananenblätter und Körbe, zersetzten sich nach dem Wegwerfen in kurzer Zeit selbst.

Die meisten unverrottbaren Abfälle Balis wurden andernorts produziert und auf der Insel weggeworfen. Die Produzent*innen des Abfalls und Konsument*innen der Importgüter (also entweder die Tourist*innen selbst oder diejenigen Bewohner*innen Balis, deren Lebensstandard sie zur Beteiligung an den westlichen Konsummustern befähigt) wussten zum Großteil bislang oder bis vor kurzem wenig über die Konsequenzen: die jahrhunderteüberdauernde Anwesenheit des Verpackungsmülls auf der Urlaubsinsel ohne adäquate Formen der Aufbereitung oder Entsorgung. Den Behörden obliegt also die in Anbetracht der begrenzten finanziellen Mittel ungemein schwierige Aufgabe, zwei heteronome Sichtweisen von Abfall und Abwasser zu vereinbaren und in der Gesellschaft

²⁸⁰ Hier sind v.a. Abwässer der sanitären Anlage von Haushalten und Hotels gemeint inklusive Industrierwasser, welche nur in den seltensten Fällen großer Hotels in Kläranlagen von toxischen Verunreinigungen gereinigt werden, und Meteorwasser (Waldner 1998: 373).

²⁸¹ Feste Abfälle stammen aus Privathaushalten, Verwaltung und Gewerbe. Sie lassen sich weiter unterteilen in organische und anorganische Abfälle sowie in abbaubare und persistente Abfälle (Waldner 1998: 373).

eine Bewusstseinsänderung zu erzielen, vorher aber schon die Dörfer in einen für gemeindebasierten Tourismus angemessenen Zustand zu bringen.²⁸²

Der Gedanke der *modernisasi* und westlich-orientierte Konsummuster führen auch zu einer Müllproduktion durch die balinesische Bevölkerung, welche indirekt durch den Tourismus angestoßen wurde, aber heute in einem Maße existiert, das die meisten internationalen Tourist*innen bereits abstößt²⁸³ und für das sie in ihren Herkunftsländern (selbstverständlich vor allem aufgrund eines höheren Lebensstandards) Alternativen suchen (vgl. ‚Zero Waste‘, Minimalismus u.a. umweltverträgliche Formen trendigen Lifestyles). Es wird deutlich, dass das westliche Konzept des Recyclings oder der Müllentsorgung in Bali nicht einfach umgesetzt werden kann und ein erhebliches Maß an kultureller Übersetzungsarbeit erfordert. Dieser Umstand wird von der Tourismusbehörde gesehen: Noch hat sie aber vor der Größe der Aufgabe kapituliert.

Die Dorfbewohner*innen von Tunganan erhielten hinsichtlich ihres Umgangs mit Abfall den Ratschlag, die Besucher*innen nicht dadurch zu verärgern, dass Abfall verbrannt wird: „Das Verbrennen von Plastik mögen die Tourist*innen nicht. Dann erinnern sie sich daran, dass sie jemanden kennen, der an Lungenkrebs gestorben ist. Das erzeugt schlechte Gefühle“ (A.A. Dewa Gede Rejeki, 16.05.2009).

Die Anweisung, das Verbrennen zu unterlassen, solange sich Tourist*innen in der Nähe aufhalten, zeugt allerdings von einer nach wie vor vorhandenen Kluft zwischen den beiden Abfallverständnisformen, nicht von einer Annäherung.²⁸⁴ Der Ausdruck von mangelnder Sorge für die gesundheitlichen Folgen dieser Praxis für die Ausführenden deutet auch in die Richtung, dass mit „*ekowisata*“ selbst von den Expert*innen oft nur eine Art „Performanz“, eine umweltfreundliche Kulisse, geschaffen werden soll, hinter der dann die Realität doch immer noch ganz anders aussieht. Eine tatsächliche Veränderung der gesellschaftlichen Praxis wird in Ermangelung von Alternativen auf diese Weise nicht erzielt. Der lokale Brauch, dass jede*jeder für ihren*seinen Abfall verantwortlich ist und Nachbar*innen nicht durch das Verbrennen oder herumliegenden Müll belästigt werden soll, wird hier lediglich auf die Tourist*innen ausgeweitet, eine wahrhaft unbedenklichere Form des Abfallmanagements stellt es nicht dar. Die Entsorgung erfolgt konsequenterweise auf Landstrichen, die niemand als Eigentum beansprucht bzw. die von Tourist*innen nicht betreten werden, sog. Niemandsland (unzugängliche Strandabschnitte, Flussmündungen, brachliegende Landflächen, Schluchten, Bewässerungsgräben) (vgl. Waldner 1998: 377).²⁸⁵ Für Buleleng (und generell alle touristisch we-

²⁸² Auffällig ist auch ein von westlichen „Verwertungs- und Recyclingstandpunkten“ abweichender balinesischer Umgang mit bestimmten Materialien, welche noch kurz vorher mit erheblichem Aufwand hergestellt oder erworben worden waren (vgl. Waldner 1998: 377 für das Beispiel der Opfergaben).

²⁸³ Dieses Phänomen der Überproduktion an Müll in sog. Entwicklungsländern wird als ‚Garbage Dump Syndrome‘ bezeichnet (Vorlaufer et al. 2008: 326).

²⁸⁴ Die aufsteigenden Rauchsäulen boten keinen Anlass zur Verärgerung über eine spirituelle Verunreinigung in der sakralen Bergregion.

²⁸⁵ Die wilde Verbrennung von Müll auf ungenutzten Flächen war auch ein Thema am Naturschutzgebiet, als ein Restaurant im Jahr 2015 eröffnete und sich direkt daneben eine „wilde“ Verbrennungsfläche etabliert hatte, die die Gäste und

niger entwickelten Regionen, also alle außer Denpasar, Sanur, Kuta, Legian, Tuban, Jimbaran und Ubud) ist das Müllproblem bei weitem nicht gelöst, da es hier kein übergeordnetes Abfuhrsystem mit der Möglichkeit der zentralen Entsorgung wie auf der Suwung-Mülldeponie im Süden der Insel gibt.²⁸⁶

Der Umgang mit Abfall ist wie oben dargestellt aus Sicht der Behörden ein wichtiges Kriterium im Wettbewerb um Besucher*innen, deren Gesamtzahlen weiterhin erhöht werden sollen, auch wenn ein besonderer Fokus auf „Qualitätstourist*innen“ liegt. Bei diesen wird davon ausgegangen, dass sie von Umweltproblematiken im paradiesischen Bali nichts erfahren wollen. Weder darf eine direkte Gefährdung ihrer Gesundheit durch Abfall bestehen, noch dürfen sie Umweltbeeinträchtigungen beobachten, da dies ihren Urlaubsgenuss und die Bereitschaft wiederzukommen schmälert. Die Behörden versuchen, als erstes den oberflächlichen visuellen Eindruck zu verbessern, unabhängig von der tatsächlichen Menge oder Toxizität des vorhandenen Abfalls.

Die Tourismusbehörde hat erkannt, dass sich aus ökologischem Verhalten ökonomische Vorteile erzielen lassen. Allerdings handelt es sich bislang dabei noch nicht um eine ernsthafte Umsetzung ökologischen Verhaltens auch auf die Ebene der Dorfbewohner*innen, sondern um ein „Nachspielen“ der vorausgesetzten Vorlieben der Tourist*innen und beschränkt sich zumeist auf die ästhetische Dimension des Umweltschutzes. Die bisherige Abfallbeseitigung ist lediglich eine scheinbare (vgl. Waldner 1998: 390).

Obwohl die Planung der Tourismusbehörde offenbar in eine andere, weniger kapitalintensive als vielmehr gemeindeorientierte Richtung geht, wäre es ohne die Proteste von NGOs und die *adat*-Gemeinschaft offenbar für die Investor*innen leicht möglich gewesen, Zugang zum Naturerholungspark zu erhalten. Ein weiteres Beispiel für den Ansatz nachhaltigen Tourismus der Provinzbehörde und seine Problematik ist die Listung der balinesischen Kulturlandschaft als Welterbe der UNESCO (UNESCO 2019): “World Heritage Listing was meant to deploy ‘cultural heritage’ to marry sustainability and development. It was also an attempt to expand Bali’s ‘products’ to meet the increased demand for different forms of tourism [...], among others – ecotourism, as well as heritage tourism” (Wardana 2019: 44).²⁸⁷

Betreiber*innen störte. Die Verbrennung von Müll wurde unterbunden, aber es besteht bis heute keine überzeugende Alternative – außer der individuellen Verbrennung auf privaten Gehöften bzw. auf anderen ungenutzten Flächen.

²⁸⁶ Die Deponie wird vom „Amt für Sauberkeit“ (*Dinas Kebersihan*) in Denpasar unterhalten und liegt in unmittelbarer Nähe des Trinkwasserprojektes Ästuar-Reservoir, neu entstandener Siedlungen balinesischer und javanischer Arbeitsmigrant*innen und Garnelen- und Crevettenzuchtbecken. Verdichtung des Mülls oder Trennung in recyclebare Wertstoffe und anderen Abfall findet abgesehen von oben genannten Ausnahmen nicht statt. Der Müll wird einfach nur auf einem riesigen Haufen an der Küste aufgetürmt und angezündet. Toxische Stoffe im Sickerwasser gelangen in Meer und Luft, Gärprozesse und Selbstentzündungen finden in Nachbarschaft der nationalen Ölfirma PERTAMINA ständig statt – eine nicht zu unterschätzende Gefahr, ganz abgesehen von der erheblichen Geruchsbelästigung und den hygienischen Gefahren (Waldner 1998: 384). Auch diese Mülldeponie bei Suwung stellt also statt einer nachhaltigen Lösung eine ökologische Katastrophe dar.

²⁸⁷ Die Schwierigkeiten, die durch die Festlegung der Gebietsgrenzen und das Management durch die Provinz Bali entstanden, veranschaulicht Wardana (2019: 129-161).

4. Die Rolle der NGOs

Dieses Kapitel befasst sich mit Allianzen, die lokale Akteur*innen an den Seen mit nationalen und transnationalen NGOs eingingen, um ihre Position im Konflikt um Tourismusentwicklung zu verbessern. Ich werde im Folgenden zeigen, wie die nachfolgenden drei (inter)-nationalen Umweltgruppen zu essentiellen Netzwerkpartner*innen für lokale Akteur*innen, insbesondere das *adat*-Bündnis (vgl. Fußnote 29), eine Gruppe von einigen *adat*-Expert*innen aus den vier Dörfern (Jukmo, Anilosu, Nagal, Jotil), wurden. Bei meiner Analyse der Allianzen spielten die unterschiedlichen Landschaftskonzeptionen der Akteur*innen und NGOs eine zentrale Rolle, welche ihren spezifischen Zielen dienten.

Dies sind insbesondere die folgenden drei Landschaftskonzepte: Die erste, hindu-balinesische Perspektive wird vertreten von Tourismusgegner*innen und einigen NGOs. Diese gehen eine Allianz mit den zweiten, globalen Sichtweisen auf Landschaft und ihren Zielen der Nachhaltigkeit und des Naturschutzes ein, repräsentiert durch internationale NGOs. Diese beiden stehen im unüberwindbaren Gegensatz zur dritten, säkularen Blickweise der internationalen Tourismusinvestor*innen, die Land als eine Ware betrachten, mit der ökonomischer Wert geschaffen werden soll. Das Kapitel soll aufzeigen, wie es den NGOs und ihren Partner*innen in der Allianz gelang, ihre jeweiligen Landschaftskonzepte zu kombinieren und zu nutzen, um den eigenen Argumenten mehr Gewicht zu verleihen und ihre Positionen, auch über den eigentlichen sozio-ökologischen Konflikt hinaus, zu stärken. Die etablierten Verbindungen zu den beschriebenen NGOs sind eine zentrale Machtressource und ein Instrument moralischen und politischen Drucks für die Protestierenden in ihrem Kampf um natürliche Ressourcen.

4.1 Die Bedeutung von NGOs in ökologischen Konflikten – das Beispiel einer Allianz

Den Beginn der Zusammenarbeit lokaler Akteur*innen mit NGOs beschrieben Vertreter*innen des *adat*-Bündnisses in Jukmo folgendermaßen, dass Mitglieder von FAB (*Forum Alam Bali*) den Kontakt initiiert hätten, um ihrem Widerstand eine Stimme zu geben. Zusammen mit ONI (“Organization for Nature of the Island”) formten sie ein Bündnis, um den Widerstand gegen Tourismusinvestment im Naturschutzgebiet besser zu artikulieren und ihm mehr Reichweite zu verleihen (I Kadek Bulan, Mitglied des *adat*-Bündnisses, Interview 07.07.2009)

Umwelt-NGOs in Indonesien und anderswo haben sich als äußerst machtvolle Akteur*innen in Umweltkonflikten einen Namen gemacht und sind als ein Faktor bekannt, mit dem Regierungen bei ihrer Entscheidungsfindung rechnen müssen, insbesondere seit den späten 1990er Jahren (Dodds 2008: viii). Zum Ende des New-Order-Regimes entstand eine Vielzahl von Graswurzelorganisationen, welche sich untereinander vernetzten (Bachriadi et al: 2013: 308). In den letzten Jahren haben NGOs zunehmend vor allem in Fragen des Klimawandels und der Klimagerechtigkeit an Einfluss gewonnen, mit einem Höhepunkt beim Bali Klimagipfel im Jahre 2007 und der UN-Klima-

Konferenz in Kopenhagen im Jahre 2009. Im Speziellen waren Umwelt-NGOs impulsgebend für Initiativen und Netzwerke im Kampf um nachhaltige Entwicklung, besonders in Ländern des globalen Südens, und wurden zu einem Gegengewicht zu nationalen Regierungen (Betsill and Corell 2008: 1, Climate Summit 2007, Unmüßig 2011: 49). Sie beeinflussen die öffentliche Meinung, indem sie bei der Bevölkerung einen Wandel im Denken anregen (Bryant 2005: 55), und bewirken Regierungsentscheidungen zum Schutz natürlicher Ressourcen und in der Verhandlung internationaler Abkommen (Katoppo 2000: 2019). Sie beeinflussen zudem die Wahrnehmung ökologischer Probleme (Betsill and Corell 2008: 1). Mit dem Ende der Suharto-Ära nach 1998 wandelte sich die Arbeit von NGOs in Indonesien. Nun, da die Möglichkeit der freien Meinungsäußerung erst wieder gegeben war, verbreiteten sich NGOs rasch, und die Kooperation mit lokalen Gemeinschaften wurde sehr viel leichter (Okamoto 2001: 14). Gruppen und Aktivist*innen sind auf allen Ebenen und in allen Gegenden Indonesiens zu finden; Jakarta und Bogor sind allerdings Zentren der meisten Gruppen, die auch auf nationaler und internationaler Ebene agieren (Radjawali/Höing 2015: 394).

Umwelt-NGOs bieten ihre Expertise in ökologischen Fragen an und nehmen Einfluss, indem sie Faktenwissen zu aktuellen öffentlichen Debatten beitragen. Damit erhöhen sie die öffentliche Wahrnehmung dieser Krisenthemen und mahnen Regierungen zur Verantwortung (Bonacker/Stich 2006). Während NGOs unter Suharto eine oppositionelle regimekritische Kraft bildeten, deren Einfluss nicht zu unterschätzen war²⁸⁸, sind sie nun auch zu Partner*innen der Regierung in der Fürsprache und Implementierung ihrer Politik geworden, so dass sie zum Beispiel als Expert*innen in Umweltfragen im Rahmen von Foren zur Beratung hinzugezogen werden (Okamoto 2001: 14).

In Bali spielten NGOs eine wichtige Rolle im Falle des Raumplanungsgesetzes (RTRWP) Nr. 16 von 2009 und der Kontroverse darum (Wardana 2015). Schlüsselfiguren unter den beitragenden Expert*innen waren Umweltaktivist*innen von FAB und ONI. Im vorliegenden Falle der Tourismusentwicklung bewirkte der öffentliche Einfluss von NGOs – einer Allianz von FAB und ONI mit dem *adat*-Bündnis –, dass die beiden externen Tourismusinvestor*innen, sich letztlich zurückziehen mussten. Das Beispiel der NGOs verdeutlicht, wie unterschiedliche Landschaftsperspektiven, verschiedene Akteur*innen und Positionen im Konflikt sich gegenseitig beeinflussten und dass sich die Bedeutungen, die Gruppen einer Landschaft zuschreiben, sich in einem kulturellen Prozess, der durch alltägliche soziale Praxis geformt wird, stetig verändern (vgl. auch Hirsch 1995: 1 sowie Kap. II.2).

Die Netzwerke mit NGOs verhalfen den lokalen Akteur*innen zu einer verbesserten Position im Konflikt angesichts machtvoller Entscheidungsträger auf der Dorfebene und auch gegenüber Regierungsautoritäten der Provinz- und Staatsebene. Ich werde hier nachzeichnen, wie die global infor-

²⁸⁸ “NGOs became a kind of a rainbow coalition acting for the marginalised. [...] The NGOs began not only to act as advocates and defenders of those in distress, but to look at the larger picture” (Katoppo 2000: 217). Für einen Überblick über die Geschichte der Umweltbewegung in Indonesien verweise ich auf Bachriadi et al. (2013), Katoppo (2000) und Kusumaatmadja (2000).

mierten Ideologien der NGOs (mit Werten wie Nachhaltigkeit und Naturschutz), ihre Ziele, ihre Organisationsform und ihr Ansatz auf den lokalen Konflikt um die Landschaft an den Seen Einfluss nahmen.

Im Folgenden werde ich die Rolle von FAB und ONI als wichtigste NGOs im Konflikt sowie von einer weiteren regionalen NGO, die nicht in vergleichbarer Weise aktiv, sondern eher indirekt am Disput beteiligt war (nämlich *Yayasan Dewi Danu*), untersuchen und ihre Beziehungen zu lokalen Gemeinschaften, ihre Art der lokalen Kampagnen, ihre ideologischen Ziele und ihre externen Netzwerke beleuchten. Ich werde zeigen, welche Arten von Akteur*innen hinter dem Label NGO in diesem Falle standen und auf welche Weise sie Verbündete der Tourismusgegner*innen im balinesischen Gebirge werden konnten.

4.2 *Forum Alam Bali (FAB)*

FAB wurde in den 1990er Jahren von einer balinesischen Bürger*innenrechtsgruppe als ein Zweig von Forum Alam Indonesia gegründet. Seit seiner Entstehung hat FAB eine entscheidende Rolle in der Umweltbewegung Indonesiens gespielt, besonders in der Umweltbildung, Kampagnenführung und Politikberatung. Mit fast 500 Untergruppen in 27 Provinzen ist Forum Alam Indonesia das größte Forum unabhängiger gemeindebasierter Umwelt- und Bürgerrechts-NGOs in Indonesien und dabei die älteste, wichtigste und einflussreichste ihrer Art. FAB Indonesia ist das indonesische Mitglied von „Planet Partners International“ (PPI) und besitzt lokale Büros und Hunderte von Mitgliedern in ganz Indonesien [↗ Quelle: deutschsprachiges Fachbuch 2015]. Da jedes Mitglied von PPI seine Arbeitsfelder aus lokalen Bedürfnissen herleitet, arbeitet FAB zu einer großen Spannbreite von Themen. Dazu gehören Konflikte über natürliche Ressourcen, indigene Rechte, Umweltverschmutzung, Marginalisierung von Gemeinschaften, Entwaldung, Klimawandel und Biodiversitätsschutz.

FABs Motto ist es, eine faire und demokratische, soziale, ökonomische und politische Ordnung zu unterstützen, welche nachhaltige Lebensweisen und eine gesunde, natürliche Umwelt für alle Bürger*innen Indonesiens zu schützen vermag [↗ Quelle: englisch- und indonesischsprachiger Internetauftritt der NGO, Stand 2019]. Aufgrund ihres Engagements und ihrer Expertise ist die NGO für die Presse, Industrie und Legislative zu einer Hauptinformationsquelle über ökologische Probleme in Indonesien und Bali geworden. Für ihre Arbeit ist FAB nicht nur auf breite soziale Unterstützung und Solidarität durch die Bevölkerung angewiesen, wie zum Beispiel bei öffentlichen Demonstrationen, sondern auch durch öffentliche Spendengelder.²⁸⁹ Wie jede nationale Gruppe von PPI besitzt FAB Bali ein eigenes Budget und leistet Beiträge zum internationalen Sekretariat. FAB Bali bietet ein Forum für zehn Umweltorganisationen und beschäftigt eine Handvoll Festangestellte. Hinzu kom-

²⁸⁹ FAB ist eine der Umwelt-NGOs, die keine Gelder von Kooperationen und Internationalen Organisationen annehmen, die nach ihrer Auffassung möglicherweise an der Verursachung von Umweltproblemen in Indonesien beteiligt sind, wie zum Beispiel die Weltbank. Die NGO lehnt insgesamt eine externe Finanzierung durch Internationale Organisationen ab, die nicht ihre Ziele teilen (z.B. in der Frage der Beteiligung in bewaffneten Konflikten) [↗ Quelle: deutschsprachiges Fachbuch 2015].

men über 50 Aktivist*innen – zum Großteil Ehrenamtliche und viele von ihnen Studierende und Intellektuelle. Sie sehen ihre Hauptaufgaben in der Unterstützung der Bevölkerung, der Sicherung von Souveränität, der Dekonstruktion des globalen kapitalistischen Wirtschaftssystems zugunsten einer demokratischeren Ökonomie sowie einem gerechten und nachhaltigen Management der Lebensgrundlagen der Bevölkerung. FAB gilt als besonders radikale und progressive NGO mit Aktivist*innen, die Basisbewegung und Massenwiderstand durch Mittel friedlicher Rebellion priorisieren [→ Quelle: deutschsprachiges Fachbuch 2015].

Im untersuchten Konflikt initiierte das damalige Vorstandsmitglied Dewa A. Utama den Kontakt mit dem *adat*-Bündnis und hielt vor Ort regelmäßige Treffen mit ihren Repräsentant*innen ab. Zusammen diskutierten sie mögliche Handlungsweisen im Protest, welcher auf FABs demokratischer und anti-hierarchischer Kampagne für die Rechte von lokalen Gemeinschaften gegen Tourismusinvestitionen im großen Maßstab und gegen die Verletzung der Menschenrechte sowie für ein gerechtes Management von Balis natürlichen Ressourcen beruhte. Mithilfe von FAB Bali verschaffte sich das *adat*-Bündnis die nötigen Hintergrundinformationen zum rechtlichen Prozess der Bewilligung von Tourismusprojekten.

Obwohl es auch einige öffentliche Demonstrationen gegen die Tourismusprojekte sowohl vor Ort an den Seen als auch in Denpasar gab, die von FAB initiiert wurden, so lag ihre entscheidende Rolle doch in der rechtlichen Beratung und darin, rechtliche Unregelmäßigkeiten (wie z.B. das Fehlen eines Genehmigungsschreibens vom Gouverneur Balis für PT. PBM) in die öffentliche Diskussion einzubringen.

Der enge Kontakt mit den lokalen Gemeinden war ein Schlüsselfaktor in FABs Strategie. Nicht nur war FAB für das *adat*-Bündnis die erste Informationsquelle über PT. PBM und ihre Pläne, die zusammen mit dem Provinzministerium zum Schutz natürlicher Ressourcen (Balai Konservasi Sumber Daya Alam, BKSDA) vereinbart worden waren, und so weit diese zu der Zeit einsehbar waren. Das Forum zeigte auch rechtliche Unregelmäßigkeiten im Prozess der Genehmigungserteilung und der Vorgehensweise der Allianzpartner*innen PT. PBM und BKSDA auf: Vor der eigentlichen Genehmigung für jede*jeden Investor*in in dem Naturschutzgebiet mussten eine Reihe von offiziellen Empfehlungsschreiben vorliegen, eine davon vom Regenten Bulelengs (die er schon zu einem frühen Zeitpunkt des Prozesses erteilt hatte) und eine weitere vom Gouverneur Balis. Diese Empfehlung lehnte der amtierende Gouverneur I Made Mangku Pastika jedoch ab, ebenso wie schon sein Vorgänger I Dewa Made Beratha. Diese wichtige Information konnten FAB und das *adat*-Bündnis von nun an als Schlüsselargument verwenden (I Ketut Bintang, Interview 27.08.2009). FAB bot einen ‚offiziellen‘, auf westlich-wissenschaftlichen Fakten basierenden Protest mit dem Fokus auf rechtlichen Unstimmigkeiten und dem Raubbau an der natürlichen Umwelt (Degradierung von Wasserqualität und -quantität, Erosion, Verarmung der Biodiversität).

FABs Unterstützung war eine entscheidende Ergänzung zu den spirituellen, auf dem lokalen

adat basierenden Argumente der Tourismusgegner*innen. Diese hatten bislang die recht emotionale Debatte über einen Ausverkauf spiritueller bedeutsamer heiliger Stätten Balis sowohl in den Medien als auch bei jeder Gelegenheit, bei der sich Gegner*innen im Verlauf meiner Forschung entgegentraten, dominiert.

Durch die Zusammenarbeit mit FAB ergänzten die Protestierenden ihr hindu-balinesisches *sekala/niskala*-Landschaftskonzept mit einer nicht-religiösen („säkularen“) Perspektive, welche westliche oder globale naturschutzethische Grundsätze und -werte integrierte: Über den traditionellen hindu-balinesischen Wert der Region als Heiligtum hinaus fordert diese Perspektive auch den Schutz als physische Einheit und Stätte von Biodiversität. Aus dieser Perspektive wird keine Einteilung in heilige und alltägliche Handlungsfelder vorgenommen, sondern die Landschaft oder die „Natur“ ist generell mit dem höheren Wert der Biodiversität oder Nachhaltigkeit durchdrungen. Das Ziel des Naturschutzes gewinnt somit eine Form der wissenschaftlich legitimierten Sakralisierung, welche seine gute Vereinbarkeit mit den hindu-balinesischen Konzepten des Heiligtums ausmacht, sie andererseits aber in einen Gegensatz zu den profanen Landschaftsbildern der Investor*innen setzt. Nur durch die Hilfe von FABs Argumenten wurde den Protesten vom *adat*-Bündnis über den Glauben an balinesischen *adat* oder – auf noch weiter eingeschränkter Ebene – an den lokalen *adat* der Ritualgemeinschaft eine inselweite Relevanz verliehen. Demnach wurden globale Ideologien von Nachhaltigkeit und Umweltschutz mit lokalen Landschaftskonzepten verschmolzen, und die lokale Sprache der Religion wurde durch die globale, sachlich-naturwissenschaftliche Sprache der Umwelt ergänzt. Ohne die Beratung und Fürsprache durch FAB wären die Tourismusgegner*innen des *adat*-Bündnisses in der Debatte niemals so klar gehört worden – ein Phänomen, das oft beobachtet werden kann, wenn NGOs marginalisierte Gemeinschaften in ökologischen Konflikten unterstützen (Brunnengräber 2011: 25). Nur durch die ergänzte westlich-wissenschaftliche Perspektive waren die lokalen Protestierenden in der Lage, den juristischen Kontext und die ökologischen Effekte von Tourismusinvestment mit der nötigen Präzision zu artikulieren. FABs generelle Ziele (auf denjenigen von PPI fußend), ihre lokale Anpassung und das Expert*innenwissen von FABs Netzwerk waren eine Schlüsselressource für das *adat*-Bündnis in ihrem Widerstand.

FAB erhielt nicht nur Beziehungen zum *adat*-Bündnis aufrecht. Auch zusammen mit den Gründer*innen der Organization for Nature of the Island (ONI) und einem inselweit bekannten und einflussreichen Brahmanen-Priester wurden regelmäßige Besprechungen mit dem *adat*-Bündnis anberaumt, um Argumente und Vorgehen aufeinander abzustimmen.

4.3 Organization for Nature of the Island (ONI)

Die „Organization for Nature of the Island“ (ONI) ist eine balinesische NGO. Die Gründerin Dr. Ni Ayu Rukmini ist Dozentin an einer balinesischen Universität, ebenso wie sie ist Mitgründerin I Wayan Suyatra Agrarwissenschaftler. Schon seit Beginn der medien-gestützten Kampagne gegen Tourismus

hatten beide einen Einfluss auf die öffentliche Meinung bezüglich des Themas, der mit dem FABs vergleichbar ist, obwohl ihr Ansatz recht verschieden von dem FABs ist. Mit etwa 500 Mitgliedern aus freiwillig zusammengeschlossenen Bäuer*innen (alles Praktiker*innen), ist ONI eine NGO, deren Betätigungsfeld sich auf Bali beschränkt. Dr. Rukmini und Wayan Suyatra sind Balis bekannteste Kampagnenführer*innen für ökologischen Anbau und Pionier*innen im Bereich der Wiederaufforstung in den Teilen der Insel, die stark von Erosion betroffen sind. Zu ONIs Zielen, die die Hauptaktivitäten der 9 Vollzeitangestellten bestimmen, zählt die Ausbildung der Bäuer*innen in den Techniken des Naturlandbaus im Gelände, die Bewusstseinsbildung für nachhaltige Landwirtschaft, die Schaffung einer Nachfrage für ökologisch angebaute Produkte und die Unterstützung der Bäuer*innen dabei, Zugang zu Märkten zu erhalten – letzteres eine Hauptschwierigkeit, die viele Bäuer*innen davon abhält, nachhaltige Landwirtschaftsmethoden anzuwenden. ONI bringt Bäuer*innen in Kontakt mit Kunden, unter ihnen große Catering-Unternehmen oder Restaurants wie das ‚Ganesha’s Café‘ in Balis Tourismuszentren. Ein von ONI verliehenes Qualitätssiegel garantiert die Qualität der Produkte nach den ICS-Standards (International Control System). ONI hat je eine*n Leiter*in für jeden Bezirk (*kabupaten*) und für die Provinz (Dr. Rukmini und Wayan Suyatra, gemeinsame Interviews 09.08.2009; 06.02.2010).

Die selbsterhaltende NGO hat mehrmals Regierungsgelder beantragt, war damit aber bislang niemals erfolgreich. ONI erhielt finanzielle Unterstützung von einer westeuropäischen Umwelt-NGO, welche nachhaltige Landwirtschaft in ländlichen Gemeinden in Indonesien unterstützt (2007). Dr. Rukmini und Wayan Suyatra schlossen sich der Allianz mit den Aktivist*innen des *adat*-Bündnisses wohl aus zwei Gründen an: Erstens kooperierten sie generell eng mit FAB in Fragen des natürlichen Ressourcenmanagements. Zweitens fühlten sie eine persönliche spirituelle Berufung, nicht nur den ökologischen Anbau in Bali wiedereinzuführen, sondern auch (und u.a. dadurch) die heilige (*niskala*) Topographie der Seen vor Raubbau und Kommerzialisierung zu schützen. Dr. Rukmini und Wayan Suyatra nutzten ONI, um Naturlandbau in der Region in den Bergen zu unterstützen, wo ihnen zufolge intensive Hortikultur mit chemischen Pestiziden und Kunstdüngern alarmierende Konsequenzen wie Erosion der Hänge und Eutrophierung der Seen hatten.

Dr. Rukmini war überzeugt, dass Naturschutz eine Begründung nicht nur in den Naturwissenschaften finden dürfe, sondern auch im spirituell-moralischen Bereich (Dr. Rukmini, Interview 09.08.2009). Sie wies besonders auf Gefahren in der *niskala* (spirituellen) Sphäre hin, die durch die Kommerzialisierung der heiligen Areale drohten. Sie übte eine harsche Kritik an der balinesischen Gesellschaft, die in ihren Augen immer mehr zu einer Art ‚Netflix-Gesellschaft‘ verkommt, dem passiven Konsumismus ergeben – mit der Kommerzialisierung heiliger Landschaften für Tourismus im großen Stil als extremer Ausdrucksform (Dr. Rukmini, Interview 09.08.2009). Sie teilte die Sorge, dass Tourismus eine Profanisierung der *sekala/niskala*-Landschaft mit sich bringen würde. Als Reformerin der Gesellschaft verlangte sie eine Rückbesinnung auf die Verehrung der Natur als Vermächtnis der

Ahnen und sah eine Möglichkeit dazu, indem sie sich den Forderungen zur Re-Vitalisierung bzw. der Beibehaltung des *adat* durch die entsprechenden Autoritäten anschloss. Ihre Anstrengungen, Bali innerhalb der nächsten 20 Jahre komplett in eine ökologisch bewirtschaftete Insel zu verwandeln, wurden - moralisch – vom Gouverneur Pastika unterstützt. Ihre Verinnerlichung sowohl der spirituellen als auch der naturwissenschaftlich-ökologischen Aspekte des Naturschutzes wurde besonders deutlich in der Unterstützung des lockeren Zusammenschlusses einer Vielzahl von NGOs, anderen Umweltaktivist*innen, umweltengagierten Privatpersonen und Funktionär*innen aus dem Tourismus- und Landwirtschaftssektor als „ethisches Bali“ (*Bali etis*) mit einer publikumswirksamen öffentlichen Deklaration im September 2009, die Balis Weg zum Ökolandbau bekräftigen sollte („Bali goes Bio“, 17.09.2010). Es gelang Dr. Rukmini, ein Netzwerk aus Mitgliedern mehrerer weiterer Umwelt-NGOs mit den Hauptakteur*innen der Dörfergemeinschaft und Umwelt-Wissenschaftler*innen zu vereinen, um den gegenseitigen Ideenaustausch aus dem Reservoir von naturwissenschaftlicher Ökologie, *adat* and *agama* (Religion) anzuregen und zu bereichern. Der Versammlungstempel am Seeufer war der perfekte Ort zur Eröffnung der Veranstaltung, um sowohl die spirituellen (*niskala*) als auch die alltäglichen (*sekala*) Aspekte der ökologischen Probleme anzusprechen und um Repräsentant*innen beider Landschaftskonzepte einfach zusammenzubringen und sich stark gegen jede profane, profitorientierte Bewertung der Landschaft zu stellen. Der Biolandbau erfuhr im Zusammenhang mit der Kommerzialisierung der Seen durch Investor*innen eine hohe mediale Aufmerksamkeit durch die Verknüpfungen zwischen verschiedenen Umweltproblemen mit Vorstellungen spiritueller Verschmutzung. Zum Beispiel bettete die breitere Agenda von NGOs wie FAB und ONI die spezifischen lokalen Situationen von marginalisierten Gruppen im Kampf um Ressourcen in einen größeren Rahmen ökologischer Probleme, wie die landwirtschaftliche Transformation durch die „Grüne Revolution“ oder den Massentourismus ein. Auf diese Weise konnten Umwelt- NGOs das Netzwerk auch nutzen, um für ihre verschiedenen anderen Aktivitäten zu werben.

4.4 *Yayasan Dewi Danu* ('Goddess-of-the-Lake Foundation')

Yayasan Dewi Danu ist eine NGO, die bei der von ONI initiierten Deklaration zur ökologischen Wende Balis eine zentrale Rolle einnahm, besonders in der Person des Mitglieds I Kadek Sukarma, der bei der Veranstaltung als Moderator und Leiter von Workshops aktiv mitwirkte.²⁹⁰ *Yayasan Dewi Danu* wurde im Jahre 1993 von einigen Indonesier*innen aufgrund der drängenden ökologischen Probleme der Insel gegründet. Eins ihrer ersten Anliegen war Recycling als Lösung für das überwältigende Müllproblem Balis. Vergleichbar mit FAB und ONI strebt *Yayasan Dewi Danu* einen gerechten Zu-

²⁹⁰ Wie viele AMAN-Abgeordnete aus Bali sieht er eine tragfähige Zukunft nicht nur in der Bewahrung des lokalen *adat*, sondern in ökologischen und ökonomischen Projekten, für die sie sich in NGOs engagieren. AMAN-Repräsentant*innen in Bali setzen nicht nur auf eine Stärkung des *adat*, sondern auf eine Einheit aus ökologischen, ökonomischen und spirituellen Zielen, wie sie am besten im Prinzip *tri bita karana* zusammengefasst sind (→ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2013). Zu regionalen Bedeutungsunterschieden von der Indigenen-Bewegung für die indonesischen Gemeinden verweise ich auf Hauser-Schäublin (2013a, b, 2013 [ed.]), Klenke (2013), Müller (2013) und Steinebach (2013) im gleichen Band.

gang zu Land und Wasser an sowie ein verbessertes, nachhaltiges Management der begrenzten natürlichen Ressourcen der Insel. Ihre Arbeit konzentriert sich dabei auf den Schutz der Diversität besonders von Küstenzonen, auf Verschmutzungskontrolle und die Bereitstellung von Informationen für die Bevölkerung durch das Bildungswesen. Ebenso wie FAB will *Yayasan Dewi Danu* (marginalisierten) Gemeinschaften durch Information zu einer besseren Kontrolle über ihre eigenen ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Ressourcen verhelfen, um sie nachhaltig und gerecht zu managen, wobei lokales Wissen erhalten werden soll [↔ Quelle: englischsprachiger Internetauftritt der NGO, Stand 2019]. Im Unterschied zu ONI ist YDD ähnlich wie FAB international gut vernetzt und finanziert sich hauptsächlich durch ausländische Spendengelder. Es besteht auch ein reger Austausch zu anderen NGOs Indonesiens, die sich für Themen marginalisierter *adat*-Gemeinschaften, Ressourcenkonflikte und nachhaltigen Tourismus einsetzen.

Im Unterschied zu den anderen beiden vorgestellten NGOs ist *Yayasan Dewi Danu* selbst durch seine Unterstützung von vier Dörfern im Rahmen des Netzwerkes AWED (*Assosiasi Wisata Eko Desa*)²⁹¹ direkt am Ökotourismusgeschäft beteiligt, während die anderen beiden die (nachhaltige) Tourismusentwicklung von außen beurteilen und dem Tourismus allgemein kritisch gegenüberstehen. Sukarnas²⁹² Idealvorstellungen eines nachhaltigen Tourismus verfolgten das Prinzip „weniger ist mehr“, also wenige Tourist*innen, die lange in einem Dorf bleiben, verhältnismäßig viel Geld dort ausgeben und eine Interaktion mit der heimischen Bevölkerung herstellen können (I Made Sukarma, Interview 09.11.2009).

Yayasan Dewi Danu war auch eine der NGOs, die neben ONI und FAB zum Beratungsteam für den Entwurf des Raumordnungsgesetzes Nr. 16/2009 gehörten. Rund ein Dutzend Vertreter*innen von *Yayasan Dewi Danu* und anderen NGOs trafen sich als Expert*innenforum, um über die zukünftige Entwicklung von Balis Raumplanung zu beraten, Empfehlungen zu geben und so einen möglichst großen Einfluss auf die Gesetzgebung zu erzielen (↔ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation zur Raumordnung, 2019). Die drei NGOs FAB, ONI und YDD traten mehr oder weniger als ein Team auf und brachten die gleichen Anliegen vor (vgl. Unterkap. V.4.2 und V.4.3). Laut Sukarma waren dies Kritik am schnellen Wandel in der Flächennutzung Balis, das Ziel eines verantwortlichen, nachhaltigen Ressourcenmanagements, die Sicherung gesunder Nahrungsmittel durch den Schutz produktiver Reisfelder (*lahan sawah yang abadi*) und im direkten Zusammenhang damit ebenfalls die Unterstützung der Idee einer Insel des Naturlandbaus (Interview I Made Sukarma,

²⁹¹ AWED ist ein Zusammenschluss mehrerer Dörfer mit der Unterstützung von *Yayasan Dewi Danu*, um Tourismus selbst zu kontrollieren und die Einnahmen auf Dorfebene für die Gemeinden und den Naturschutz zu verwalten. Dabei soll ein Negativeinfluss auf die Umwelt durch den Tourismus minimiert werden, sollen die Entscheidungen gleichberechtigt und gerecht getroffen und ein wirklicher Austausch zwischen Besucher*innen und Besuchten ermöglicht werden [↔ Quelle: englischsprachiger Internetauftritt der NGO, Stand 2019].

²⁹² Mit seinem Engagement für Ökotourismus warb Sukarma auch erfolgreich für seine Kandidatur für das regionale Parlament [↔ Quelle: indonesischsprachiger Wahlwerbefilm auf dem Video-Portal Youtube, 2014; ↔ Quelle: Liste der Kandidat*innen für die Wahl ins Parlament].

09.11.2009). Das Landschaftskonzept der *Yayasan* weist Elemente der westlich-naturwissenschaftlichen Ökologie FABs auf und nutzt gleichzeitig lokale hindu-balinesische Konzepte, zum Beispiel in der Namensgebung.²⁹³ Trotz der Verwendung hindu-balinesischer Konzepte wie *tri bita karana* (THK) und der sechs Heiligtümer oder Quellen des Wohlergehens (*sad kertih*, vgl. Kap. II.2.) als Handlungsbasis für Mensch-Umwelt-Beziehungen und als moralisch-ideologischer Rahmen, welcher die Arbeit besonders im Aufklärungs- und Bildungsbereich im balinesischen Kontext erleichtert, ist der Grundgedanke des Umweltschutzes universell zu verstehen, im Vordergrund stünde der aktive Naturschutz (I Made Sukarma, Interview 09.11.2009). Dennoch wird der Schutz der sechs Heiligtümer durch die regelmäßige Ausführung der notwendigen Zeremonien (*upacara sad kertih*) besonders in den *Sad Kahyangan*, den sechs entsprechenden Haupttempeln, zusammen mit den lokalen Gemeinschaften wahrgenommen, um die Bevölkerung auf spirituelle Weise zu einem auch im westlichen Sinne „praktischen“ Schutz der Natur zu motivieren (I Made Sukarma, Interview 09.11.2009). An den Treffen von ONI, FAB und dem *adat*-Bündnis war YDD direkt jedoch zum Forschungszeitpunkt nicht beteiligt.

4.5 Fazit: Der Erfolg der Allianz

Das Beispiel der Allianz aus NGOs mit lokalen *adat*-Vertreter*innen, deren Argumente im Einzelnen unter Kap. VI.2 erörtert werden, beweist, wie offen NGO-Arbeit in Indonesien für die Mischung unterschiedlicher Konzepte von lokalem Recht ist und wie schlagkräftig sich internationale Ideen mit lokalen Interpretationen zu einem eng verschlungenen Argumentenbündel aus der religiösen und der westlich-ökologischen Sphäre kombinieren lassen. Es ist ganz offensichtlich nicht der Fall, dass die NGOs zwangsläufig nur den Konzepten und Ideen ihrer internationalen Geldgeber*innen unterworfen sind. Sanmukri (2013) hat gezeigt, wie Gelder auch für Aktivitäten aus dem indigenen Kontext eingesetzt werden, die nicht unbedingt mit der übergreifenden Ideologie der Organisation übereinstimmen:

“Such reworked ideas travel informally along personal ties of friendship or ‘fellowship’ and shared experience. They are, therefore, very dynamic in meaning, but can also become normative through strategic advocacy of ‘discourse professionals’, entering dominant discourses“ (Sanmukri 2013: 131).

In der vorliegenden Studie galt dies für Elemente aus der balinesischen traditionalistischen Bewegung, die in Form des Bündnisses aus NGOs und dem *adat*-Bündnis wirkmächtig wurden (vgl. Wardana 2019: 82).

Die lokalen Gemeinden, die durch das *adat*-Bündnis repräsentiert wurden, profitierten nicht nur von den entscheidenden Hintergrundinformationen über Investor*innen und juristische Unregelmäßigkeiten im Genehmigungsprozess, sondern erhielten auch massiven moralischen Rückhalt durch Medien und große Teile der Bevölkerung als ihre Landschaftsperspektive des lokalen

²⁹³ Dewi Danu ist die Gottheit des Sees. Wasser ist eine der Ressourcen, die besonders im Fokus der NGO steht (I Kadek Sukarma, Interview 11. Dezember 2009).

adat und der generellen hindu-balinesischen Konzepte von den NGOs betont wurden und durch die globale öko-wissenschaftliche Perspektive ergänzt wurde. Die Argumente aller Protestierenden der ganzen Insel wurden durch die Allianz gebündelt und öffentlich gemacht und erhielten so ein Maß an Aufmerksamkeit, wie es für den Standpunkt des *adat*-Bündnisses allein undenkbar gewesen wäre. Mit der Unterstützung der international eingebundenen NGOs konnte das *adat*-Bündnis in kürzester Zeit und fundamental seine Position im Disput verbessern. Das Prestige und der moralische Rückenwind, den das *adat*-Bündnis aus dieser Kooperation bezog, resultierte letzten Endes in einer Stärkung der Struktur der Ritualgemeinschaft und den Positionen einzelner Individuen innerhalb ihrer Dörfer.

5. Das Erbe der *modernisasi*: Monetarisierung und Konsum – Warenwirtschaft vs. Subsistenz

Unerlässlich für die Analyse der Befürwortung oder Ablehnung von Tourismusprojekten seitens der Dorfbevölkerungen ist ein Verständnis ihrer aktuellen Konsummuster und Konsumwünsche.

Auch wenn die Untersuchungsregion schon vor der Kolonialzeit in den regionalen und internationalen Handel durch Kontakte zu Küstenstädten (Singaraja) eingebunden war, fand durch die Neoliberalisierung der Landwirtschaft, die koloniale kommerzielle Ressourcenextraktion der Rohstoffe Reis, Kaffee, Nelken und anderer Gewürze und die Entwicklung des Tourismus besonders im Dorf Nagal eine markt- und exportorientierte Transformation der bäuerlichen Agrarwirtschaft mit dem Marktmechanismus als bestimmendem Faktor der dörflichen Ökonomie statt (vgl. Rössler für Makassar 1995: 323-4).

Bei expandierendem Tourismussektor verliert die Landwirtschaft ihre existentielle Bedeutung für Beschäftigungs- und Subsistenzmöglichkeiten und daraus entstehende Probleme, beispielsweise ein schwierigerer Generationenwechsel und veränderte Arbeitsstrukturen infolge der Überalterung der bäuerlichen Bevölkerung, verschärfen sich²⁹⁴ (Lorenzen/Lorenzen 2011: 40, vgl. Münster et al. 2015: 19).

Das Konsumverhalten hat sich in den letzten Jahrzehnten kollektiv geändert und die emische Bewertung geht tendenziell dahin, dass die jetzige Wirtschaftsweise als Gemüsebauer*innen mit weiteren Tätigkeiten im Bereich der ‚petty commodities‘²⁹⁵ wie Verkauf auf lokalen Märkten, in kleinen Läden u.a. zur Ergänzung des Haushaltseinkommens nicht ausreicht, denn die zunehmenden Ertrags- und Preisschwankungen, das Vermarktungsrisiko und die Abhängigkeit von Absatzmärkten und weitere Negativfolgen der „Grünen Revolution“ (Monokultur, chemische Überdüngung, Biozidanwen-

²⁹⁴ Die Risiken, denen dieser Wirtschaftszweig unterworfen ist, wird nicht nur auf der Lokalebene stark unterschätzt: globale Ereignisse wie die Wirtschaftskrise oder Imageverluste durch Terrorismus und Naturkatastrophen (Erdbeben, Vulkanausbrüche, Tsunamis) machen diese Branche im Gegenteil zu einem extrem empfindlichen Wirtschaftszweig.

²⁹⁵ ‚Petty commodity production‘ bezeichnet eine kleinskalige haushaltsbasierte Produktionsweise oftmals ruraler Haushalte, die ihre Produkte auf lokalen Märkten verkaufen und nebenbei noch Subsistenzlandwirtschaft betreiben (Barnard/Spencer 1996: 617).

dung) bewirken wachsende Einkommensunsicherheit.²⁹⁶ Die gut ausgebildete Bevölkerung verlässt die Region, was besonders für die zurückbleibenden Älteren einen höheren Aufwand und erschwerte landwirtschaftliche Arbeitsbedingungen mit sich bringt, den Einsatz von Landmaschinen (der KUD) und die Verwendung von Mineraldünger nötig macht. Obwohl im Kontext des Gemüseanbaus regelmäßige monetäre Erträge als beim Reisanbau erzielt werden, ist der Wunsch, ein geregeltes Einkommen, möglichst aus dem Tourismusbereich zu erzielen, auf oben genannte Unsicherheiten zurückzuführen. Ein weiterer Grund für das veränderte oder angestrebte Konsumverhalten ist die „Monetarisierung der dörflichen Ökonomie“ (Rössler 1995: 319), v.a. durch außer-agrarische Einnahmequellen, welche zur Diversifizierung der Lebenssicherungsstrategien gesucht werden (Lorenzen/Lorenzen 2011: 29-30, Münster et al. 2015: 19). Heute gibt es zudem durch Klein- und Mikrokredite die Möglichkeit, sich nahezu unbegrenzt Bargeld zu leihen, um einen von Prestigegütern geprägten Konsumstil zu verfolgen (Rössler 1995: 321)²⁹⁷ oder es statusbringend in opulenten Zeremonien²⁹⁸ auszugeben, die sich sehr am Prestigefaktor orientieren, besonders Lebenszyklusrituale wie Hochzeiten (Rössler 1995: 336, vgl. Howe 2005: 59).²⁹⁹ Die Untersuchungen von I Made Sukarsa, einem balinesischen Ökonomen, ergaben, dass balinesische Haushalte im Durchschnitt 10,53% ihres Einkommens für „rituelle Konsumtion“ ausgeben (Sukarsa 2005b: 115, 2005a: 146, beide zitiert in Ramstedt 2014: 66), besonders für Materialien aus dem Ausland (Philippinen und Thailand), so dass Zeremonien und regelmäßige Opfergaben³⁰⁰ einen wesentlichen Kostenfaktor neben Schulbildung und der Gesundheitsversorgung der Familien darstellen³⁰¹ (Ramstedt 2014: 67). Die Ersparnisse einer durchschnittlichen bäuerlichen Familie werden für die regelmäßigen *adat*-Ausgaben und im speziellen für die Verbrennungszeremonien (*ngaben*) der Eltern und für die Lebenszyklusrituale der Kinder verbraucht (Ramstedt 2014: 67; vgl. Howe 2005: 60)³⁰² – eine notwendige doppelte Zukunftssicherung in

²⁹⁶ “The lure of huge profits linked with clever advertising strategies evolved by the seed and chemical industries and easy credit for the purchase of costly inputs is forcing farmers into a chemical treadmill and a debt trap” (Shiva 2014b: 179).

²⁹⁷ Zur wirtschaftlichen Prekarisierung der Dorfbewohner*innen tragen die Wucherzinsen und die parallele Aufnahme mehrerer Kredite bei. Die Praxis der Kreditaufnahme rührt u.a. auch daher, dass durch den Verkauf von Agrarprodukten wie Reis, Nelken, Kaffee u.a. zu bestimmten seltenen Zeitpunkten im Jahr große Mengen Bargeld erwirtschaftet werden und die übrige Zeit über wenig (Rössler 1995: 321).

²⁹⁸ Balinesische Zeremonien (*yadnya*) werden heute in fünf Klassen eingeteilt: 1) *deva yadnya*, Zeremonien für die Gottheiten, die heute als Aspekte einer höchsten Gottheit/des Absoluten konzipiert werden; dazu zählen alle Tempelzeremonien, 2) *manusa yadnya*, menschliche Lebenszyklusrituale, 3) *rsi yadnya* – für heilige Personen, darunter Einweihungsrituale für Priester, 4) *buta-kala*, Reinigungszeremonien oder solche zur Besänftigung übelwollender Geistwesen und 5) *pitra yadnya* – Verehrung der Seelen der Verstorbenen als vergöttlichte Ahnen (Howe 2005: 58, Ramstedt 2014: 65).

²⁹⁹ Feste als „Arenen der Repräsentation“ (2011: 255) beobachtete auch Klenke für die Karo in Nord-Sumatra.

³⁰⁰ Hindu-balinesische Familien bringen jeden Tag Opfergaben dar (vgl. Kap. I.3.3). Hinzu kommen *adat*-Rituale innerhalb des Gehöftes oder des Haushaltes nach dem balinesischen Ritualkalender, zumindest alle 14 Tage zu Voll- und Neumond (*purnama* und *tilem*).

Weiterhin gibt es eine Vielzahl von Kalendertagen, an denen innerhalb des Haushaltes bzw. Hofes spezielle Opfergaben dargebracht werden müssen, z.B. für das Pflanzen und die Ernte von Reis und anderen Feldfrüchten, für das Vieh, sogar für Fortbewegungsmittel wie Mopeds.

³⁰¹ Konsumgüter und Abgaben, für die ein monetäres Einkommen erforderlich ist, sind: Benzin, Schulgeld, die Bodensteuer, Gesundheitsversorgung, Kaffee, Zucker, Fisch, Fleisch, Speiseöl, Tee, Salz, Reis, Strom, Gas, Kleidung (besonders Schuluniformen und *adat*-Kleidung) sowie alle Bestandteile und Opfergaben im Rahmen von Zeremonien.

³⁰² Klenke beschreibt ähnliche Denkmuster in Bezug auf Konsum und monetären Besitz und den Zwiespalt zwischen Konsumorientierung und Investition in die Zukunft der Kinder für die Karo in Nord-Sumatra (2011: 256).

ritueller (*niskala*) und in „sichtbarer“ (*sekala*) Hinsicht (Schulgeld, Schuluniformen, Schulbedarf etc.) für die Kinder und Altersversorgung der Eltern.

Zu neueren Formen luxuriösen, prestigefördernden Konsums zählen die Anschaffung von Luxusgütern wie Motorrädern, Autos³⁰³, Fernsehern, Smartphones, Tablets, Laptops, teuren Möbeln, der Bau von Häusern mit (westlicher) Haushaltsausstattung³⁰⁴ sowie Mobilität (Reisen, Ausflüge nach Java o.ä.) und kostspielige Hobbies (Fotografie, Golf) (vgl. auch Haug 2014: 39), jedoch normalerweise nur, wenn dies neben der „Zukunftssicherung“ der Kinder möglich erscheint. (Howe 2005: 67). Das Streben nach einem westlich-modernen Lebensstil führte auch zu einer Abwendung von der Nahrungsversorgung aus dem Subsistenzanbau und hin zu einer tendenziell industriellen, artifiziellen Ernährung mit statusbringenden Konsumgütern wie Indomie, weißem Reis³⁰⁵, Coca-Cola, Instantkaffee u.ä. – Manifestationen der von Dr. Rukmini und I Wayan Suyatra kritisierten „*budaya Netflix*“, einer kommerziellen, künstlichen passiven Beliebigkeits- oder Instantkultur (gemeinsames Interview 09.08.2009, vgl. Unterkap.V.4.3). Die monetäre Marktwirtschaft bietet Chancen und Perspektiven durch Erhöhung des monetären Familieneinkommens, kann aber anderen Entwicklungszielen wie der Verbesserung des allgemeinen Gesundheitszustandes widersprechen (Youkhana 2010: 10).³⁰⁶

Der Tourismus weckt durch die permanente Vergleichsmöglichkeit mit ausländischen Tourist*innen stets neue Konsumanreize und Bedürfnisse. Tourist*innen werden kollektiv in die Kategorie „wohlhabend“ (*kaya*) eingeordnet, da sie in der privilegierten Situation des Fernurlaubs und mit prestigefördernden Attributen beobachtet werden (Smartphones, Kameras, Autos) und weitere Kriterien aufweisen, die mehr oder weniger zutreffend tatsächlich mit relativem Wohlstand verknüpft sind. Zudem wird der Wunsch, nicht durch körperliche Tätigkeiten, sondern durch außeragrarisches Lohnarbeit (v.a. im Tourismus, Bürotätigkeiten) den eigenen Lebensstil und das Konsumverhalten zu verbessern³⁰⁷, entscheidend mitgeprägt durch die Modernisierungsbestrebungen unter der New-Order-Regierung Suhartos, deren technokratisch-wirtschaftliche Strategien dem modernisierungstheoretischen Leitbild verpflichtet waren (Nohlen 2002: 392) und von einer mächtigen nationalen Ideologie von Modernisierung (*modernisasi*), Fortschritt (*kemajuan*) und Entwicklung (*pembangunan*) begleitet wur-

³⁰³ PKW sind im Untersuchungsgebiet sehr selten und nur in Haushalten der absoluten Elite zu finden. Häufiger sind kleine offene Lieferwagen zum Transport von Vieh und Agrarprodukten zu den regionalen Märkten.

³⁰⁴ Geräumige Steinhäuser mit westlichem Mobiliar und Ausstattung wie Sitztoiletten sind ein Symbol für Modernität.

³⁰⁵ Der ausschließliche Konsum von weißem, biozidbehandeltem Hybrid-Reis der „Grünen Revolution“ statt der vorherigen Vielfalt an verschiedenen Sorten wurde durch eine UN-Studie als eine Ursache von Mangelernährung („hidden malnutrition“) in Form einer Unterversorgung mit Nährstoffen identifiziert, die bei Müttern und Säuglingen zu einer erhöhten Sterblichkeit beiträgt (Lim 2003: 250, WHO/UNICEF/World Bank 1999, WHO 2019).

³⁰⁶ Youkhana zeigt für dörfliche Kleinbäuer*innen in Mexiko auf, wie der tiefgreifende wirtschaftliche Wandel, der durch ein gemeinde-basiertes, nachhaltiges Entwicklungsprojekt durch Tourismus ausgelöst wurde, zu Unterernährung und schlechtem Gesundheitszustand der Kinder führte – und so zentralen Entwicklungszielen widersprach (2010: 10).

Gegenüber der zuvor praktizierten Subsistenzlandwirtschaft brachte demnach die stärkere Integration in den kapitalistischen Arbeitsmarkt eine Verschlechterung der kleinbäuerlichen Lebenssituation.

³⁰⁷ Ich möchte hier auf die Problematik einer allgemeingültigen Definition von Armut hinweisen, die als Kriterium für bäuerliche Gesellschaften herangezogen werden könnte. Rössler bewertet die Entwicklung objektiver, nicht kontextgebundener Armutskriterien z.B. von der Weltbank als schwierig, da diese einfache Bedürfnisse bzw. niedrige Bedürfnisniveaus außer Acht lassen, welche nicht automatisch mit Armut gleichzusetzen sind (Rössler 1995: 63).

den (vgl. Klenke 2011: 13, 37f). Durch diese nachhaltige ideologische Prägung besonders der Jugend mittels medialer Inszenierungen und staatlicher Interventionen auf allen politischen Ebenen, besonders durch die Schule, wirkt der Geist der *modernisasi*³⁰⁸ und die „Orthodoxie von *pembangunan*“ (Vickers 2003: 22) auch weit nach dem Ende des New-Order-Regimes 1998 fort (Klenke 2011: 13, Vickers 2003: 22, 25) und hatte zur Folge, dass Landwirtschaft – immer noch der Wirtschaftssektor, in dem die meisten Indonesier*innen tätig sind – eine negative Reputation als anti-modern erwarb (Lorenzen/Lorenzen 2011: 29, Wilk 2006). Der Gartenbau erfährt in Bali eine noch größere Geringschätzung als der kulturell zentrale Reisanbau, der in komplexe rituelle Anbauzyklen eingebettet ist.³⁰⁹ Außer-agrarische Formen der Lohnarbeit, v.a. im urbanen Raum, werden zum Inbegriff „moderner“ Lebenswelten und Konsumgüter zu Symbolen für eine „moderne“ Lebenseinstellung und Entwicklung (vgl. Edelman/Haugerud 2005: 32-34).³¹⁰ Die Balines*innen sind in dieser Hinsicht nicht nur passive Rezipient*innen von Bedeutungen, sondern erschaffen diese aktiv und kontinuierlich neu (vgl. Rössler 1995: 336). Eine eindeutige Unterscheidung in lokale authentische Orte und globale dominierende Kräfte ist nicht mehr möglich (Tsing 2000: 352, Edelman/Haugerud 2005: 24). Tourismus ist dabei Teil eines dynamischen Wandlungsprozesses. Aus Angst vor Überalterung, Armut und Alleinsein im Alter sieht die ländliche Bevölkerung Tourismusinvestment als Allheilmittel und als Synonym für Entwicklung. Die Bevölkerung wird nicht „von Subsistenzmitteln losgerissen und als vogelfreie Proletarier auf den Arbeitsmarkt geschleudert“ (Marx 1968 [1867]:744, zitiert in Münster/Poerting 2016: 248), sondern begibt sich freiwillig auf den Arbeitsmarkt und strebt dies für ihre Kinder an (Lorenzen/Lorenzen 2011: 30).

Zurzeit besteht in an den Seen für viele Haushalte eine Mischung verschiedener Wirtschaftsweisen bzw. Subsistenzmuster nebeneinander: Viehzucht, Fischfang, Gartenbau sowie etwas Tourismus. Kaum eine Familie hängt vollkommen vom Tourismus ab. Diese Kombination außer-agrarischer und agrarischer Einkommensquellen bietet zwar den Vorteil, dass oben genannte Risiken und Abhängigkeiten minimiert werden, stellt aber unter den heutigen Bedingungen der staatlich propagierten Kleinfamilie mit wenig Arbeitskräften und vielen vergleichsweise hohen Ausgaben (die die Großfamilie mit vielen Arbeitskräften und wenig Ausgaben abgelöst hat) ein unabdingbares Erfordernis dar (Rössler 1995: 352). Die Einbindung aller Bäuer*innen in überregionale Märkte schuf Ab-

³⁰⁸ „Abgesehen vom staatlichen Handeln war *modernisasi* die wirkmächtigste Imagination eines erstrebenswerten Lebens auf persönlicher wie gesellschaftlicher Ebene. Das staatliche Metanarrativ der *pembangunan* (Entwicklung) konzentrierte sich in praktischer Hinsicht stark auf den technisch-ökonomischen Fortschritt als Leitmotiv gesellschaftlicher Entwicklung, es zielte jedoch auch auf die Entwicklung der Bevölkerung“ (Klenke 2011: 13, Fußnote im Original).

³⁰⁹ Im Süden Balis halten viele Bäuer*innen besonders der älteren Generation trotz schwerer körperlicher Arbeit und hoher Bodensteuern noch immer am Nassreisbau fest, da sie ihm als einem Grundpfeiler der balinesischen Kultur eine hohe Bedeutung beimessen (Strauß 2008, 2011).

³¹⁰ Klenke beobachtet bei den Karo in Nord-Sumatra: „Modernisierung wurde von meinen Gesprächspartner*innen im städtischen Umfeld nicht primär als Bedrohung, sondern als ein positiver, erstrebenswerter und im Übrigen sowieso unaufhaltsamer Prozess angesehen, durch den das eigene Leben sinnvoll gestaltet werden kann. Als modern galt alles, was in politischer, ökonomischer und teilweise auch sozialer Hinsicht fortschrittlich, entwickelt, geordnet, rational, praktisch und stabil war“ (Klenke 2011: 40).

hängigkeit von Instanzen außerhalb der Gemeinschaft. Die *modernisasi* zwang die Bäuer*innen zu Investitionen von Kapital in Dünger und Biozide und führte zur Erwirtschaftung von Überschüssen, die nicht im Dorf verwertet wurden. Lohnarbeit wurde in zunehmendem Maße in Kombination mit Landwirtschaft erforderlich, als monetäre Ausgaben bzw. das Kreditsystem immer mehr in den Vordergrund rückten. Der Wandel der Arbeitsstruktur und Nachteile der „Grünen Revolution“ bereiten Probleme, die zu einem verstärkten Wunsch nach Tourismusinvestitionen führen. Die meisten Familien wünschen sich, dass das gesamte Einkommen oder zumindest ein Großteil durch eine Lohnarbeit im Tourismussektor erwirtschaftet werden kann, dass also eine „depeasantization“ (Münster/Münster 2012a: 206) und ein Übergang von „land-based livelihoods“ zu „market-based ones“ stattfindet (beide Zitate Igoe 2010 in Münster/Münster 2012a: 206).

Die jeweilige emische Bewertung der wirtschaftlichen Situation ist relativ unabhängig vom tatsächlichen Einkommen; vielmehr hängt sie vermutlich mit allseits existierenden Konsumanreizen zusammen (vgl. Rössler 1995: 365). Die oben dargestellten Wünsche der bäuerlichen Gesellschaft in der Gebirgsregion nach einem Wandel in der Arbeitsstruktur und den zugehörigen Konsummustern sind derart stark, dass von manchen Tourismusbefürworter*innen sogar das hindu-balinesische Landschaftskonzept in Frage gestellt wird. Während es in den 1990er Jahren noch eine große, geeinte Schlagkraft als Argument gegen die Nationalregierung besaß und auch an der kommerziellen Betrachtungsweise von Land als ausbeutbarer Ressource rüttelte, kratzt der Wunsch nach ökonomischem Aufschwung an der Basis des hindu-balinesischen Glaubens. “The experience of being a ‘Jakarta colony’ has meant that most Balinese want to see the wealth generated by the tourism industry to remain within Bali” (Vickers 2003: 26).

Während sich jetzt dieser Wohlstand auf wenige Distrikte (v.a. Badung) konzentriert, hegt die Bevölkerung der anderen Distrikte (u.a. Buleleng) einen derart starken Wunsch nach einer ebensolchen Entwicklung, dass die Prinzipien des täglichen Orientierungssystems in Frage gestellt werden. Die Selbsterfahrung als Bewohner*innen einer marginalen Region³¹¹, als ausgeschlossen von den neuen Möglichkeiten, die sich durch die Dezentralisierung ergeben, führt zu einer Eigenwahrnehmung als „arm“ und ohnmächtig gegenüber den Entscheidungen, die von anderer Seite (Provinz-, Nationalregierung, NGOs etc.) über ihre Region gefällt werden (vgl. Haug 2014: 47).

³¹¹ Für eine Diskussion des Begriffes „Marginalität“ aus ethnologischer Perspektive verweise ich auf Grumbles (2016), Haug (2014: 31), Li (1999b: 2), Röttger-Rössler/Stodulka (2014) sowie Tsing (1993: 90).

VI. Die Diskurse und ihre Wirkung vor Ort

1. Das Dorf Koditeso

1.1 „Überall in Bali ist der Raum gleich heilig“

Generell war die Einstellung der Bewohner*innen Koditesos zu Tourismus-Investment positiv. Im Unterschied zu den Dörfern der Ritualgemeinschaft fanden sich in allen Bevölkerungsgruppen, auch unter den *adat*-Autoritäten, Befürworter*innen für die beiden aktuellen Tourismusprojekte PT. PBM und PT. Sempuri. Im Folgenden werde ich die unterschiedlichen Ansichten der Einwohner*innen darstellen und diese vor dem Hintergrund der jeweiligen Landschaftskonzepte, welche ich in Kap. IV.3 erläutert habe, analysieren.

Die Investor*innen, besonders PT. Sempuri, waren, wie oben gezeigt (Kap.V.1), auf der Suche nach Argumenten aus dem öko-religiösen Bereich. Sie taten dies erstens, um sich gegen Proteste zu verteidigen, die auf religiösen Argumenten und der hindu-balinesischen Raumordnung beruhten – auf Argumenten, die sie entkräften wollten. Zweitens bemühten sie sich mit ökonomischen Vorteilen um die Unterstützung der Ortsbevölkerung, die mehrheitlich ihren Lebensunterhalt durch Gartenbau (Hortikultur) bestritt, indem sie neue bzw. sichere Einkommensquellen in Aussicht stellten. Bulelengs Ökonomie beruht hauptsächlich auf Landwirtschaft; und dass der Bezirk zwei von Balis größten Naturreservaten (*Taman Nasional Bali Barat* und *Cagar Alam Batukaru*) verwalten muss, wurde von vielen Einwohner*innen eher als Last denn als ein Segen erlebt (Badan Pusat Statistik Provinsi Bali 2012a, vgl. Kap.III.4). Erweiterte Einkommensmöglichkeiten durch Tourismusinvestment im Naturerholungspark würden bedeuten, dass die Anwohner*innen den Schutzgebietsstatus nicht mehr so stark als Einschränkung und Verzicht wahrnehmen. Bisher schilderten viele die Situation, als müssten sie nicht nur für den Süden Balis, sondern auch für die weitere Welt die Verantwortung für das Naturschutzgebiet tragen. Die Insel spiegelt im Kleinen das große „globale ökologische Dorf“ (Krauß 2001: 316, vgl. III.4.3). Das Interesse am Tourismus zur Sicherung des Lebensunterhalts war demnach groß unter den Bäuer*innen, besonders in Koditeso.

Nicht einmal die Hindu-Priester (*pemangku*), die Hüter ritueller Reinheit, betrachteten Tourismus an den Seen als bedrohlichen Einfluss. Der Priester Jero Mangku Wardika aus Koditeso stimmte in der Theorie in Bezug auf die balinesische Landschaft als Ganzes mit dem inselumspannenden hindu-balinesischen Raumkonzept überein. Zugleich hoffte er in der Praxis auf eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation in seinem Dorf: Er ging davon aus, dass, wenn es einen sakralen Bereich auf der Insel oder generell in der Natur gebe, die gesamte Insel als heilig anzusehen sei. Umgekehrt argumentiert er, dass auch in einer Sakralregion Orte weniger sakralen Zwecken gewidmet werden müssen, wie bspw. sogar in der heiligen Gebirgsregion die Gehöfte mit Toiletten ausgestattet sein müssten. Demnach kritisierten viele Einwohner*innen Koditesos den Umstand als Ungerechtigkeit, dass in der Gebirgsregion Tourismus mit dem Argument der Sakralität untersagt sei, während es in allen anderen

Regionen Balis erlaubt ist. Dies zementiere ein mit ökologisch-spirituellen Argumenten gestütztes Ungleichgewicht zwischen Norden und Süden der Insel (vgl. Kap. V.2 und VI.2). Die Einwohner*innen wollten nicht stellvertretend für die Bevölkerung der südlichen *kabupaten* im Bereich *nistaning mandala* eine Last mittragen und nahmen es in Kauf, damit der in Kap.II.2 erläuterten heiligen Raumordnung zu widersprechen (vgl. Ramstedt 2009: 357-8).

Das spannungsreiche und teilweise widerspruchsvolle Verhältnis der balinesischen Vorstellungen von tourismusgeeignetem Land und dem *niskala*-gemäßen Verhaltenskodex ist ein verbreitetes Phänomen (vgl. Waldner 1998: 193; 2000). Die Landschaftskonzepte können dergestalt flexibel gehandhabt werden, dass eine kommerzielle Nutzung der aus der Alltagstopographie herausgehobenen sakralen Landschaft möglich wird. Der sakrale Charakter und die Kommerzialisierung des Raumes stehen also für Einwohner*innen Koditesos nicht zwangsläufig im Widerspruch zueinander. Das oben ausführlich dargestellte Konzept der sakralen Landschaft in seiner Dreiheit, dessen Gültigkeit Jero Mangku Wardika bestätigt, wird in Koditeso, wie man sieht, situativ eingesetzt und gemäß den jeweiligen Zielvorstellungen und Prioritäten der Gesprächspartner*innen relativiert. Laut den Tourismusbefürworter*innen Koditesos verlangt im Bereich des Kopfes (*bulu*) und in der Nähe von Tempeln zu bauen zwar erhöhte Observanz, z.B. in Bezug auf die notwendigen Abstände der Bauten zu den Tempeln, es ist jedoch nicht ausgeschlossen. Solange die nötigen Abstände der Bauten zu den Tempeln und andere Auflagen eingehalten würden, entstehe kein Schaden. Die Abholzung des Waldes sei aufgrund des Erosions- und Überflutungsrisikos ausgeschlossen: „Mit dem Tourismus würde sich [aber] das Dorf entwickeln. Entwicklung bedeutet eigentlich Geld (*dumit*). [...] Es ist jetzt die Frage, ob der politische Apparat [Gouverneur und Bezirksvorsteher] ein Gefühl der Menschlichkeit hat, um einen Ausweg zu finden“ (Jero Mangku Wardika, Interview 27.01.2010).

Auch der seit Oktober 2007 allein verantwortliche Priester des *subak*-Tempels sah keinen prinzipiellen Widerspruch zwischen einer kommerziellen Nutzung der Seen als Tourismusobjekte und der Verehrung der Gottheit Dewi Danu gemäß dem Prinzip *tri hita karana*. Dabei verglich er die Region Koditeso mit anderen, touristisch weiter entwickelten Orten, z.B. am Batur: „Ich stehe als Priester auf dem Standpunkt, dass es nichts schadet, wenn Besucher*innen hierherkommen, solange wir alle zusammen die Heiligkeit der Tempel achten“ (Jero Mangku Nyoman Dharmawan, Interview 31.07.2009).

Alle vier Wassertempel haben die gleiche Funktion, nämlich Segen und Fruchtbarkeit (*kemakmuran*) zu erbitten und zu gewähren (vgl. Hauser-Schäublin 2005: 749). Die Gottheiten, die den See und die Tempel bewohnen, sind bei allen vier Wassertempeln verschieden, aber stets Manifestationen des gleichen Prinzips, meist verehrt in der Gestalt der weiblichen Gottheit des Sees Dewi Danu, welche Fruchtbarkeit verkörpert und mit dem Kratersee verbunden ist (Hauser-Schäublin 2005: 751). Die Seen werden als Quelle des Wohlergehens (*bulu mertha*) verehrt, als ein zentraler Teil der dreiteiligen Ordnung *tri bulu mandala* neben *bulu suci* (den Bergen) und *bulu kasta* (dem balinesischen System

aus den Statusgruppen *brahmana*, *wesya*, *kesatrya* und *sudra*, auch genannt *catur warna* (Howe 2005: 94).³¹² JM Nyoman Dharmawan hob die Bedeutung der Seen als Wasserquelle für die *subak*-Gemeinschaften hervor, welche dreimal im Jahr zum Erbitten von *tirtha* (hl. Wasser) zum Wassertempel kommen (vgl. Unterkap. III.2.1). „Es steht fest, dass wir in Bali die Seen als Quelle des Wohlstandes, als Quelle allen Lebens verehren. Nichts kann ohne Wasser leben“ (Interview 31.07.2009).

Wie viele Einwohner*innen der Region sowohl in Koditeso als auch in der Ritualgemeinschaft lastete Dharmawan die künstlich „von außen“ aufrechterhaltene strukturelle Ungleichheit führenden Köpfen in Denpasar an. Eine Entwicklung in Buleleng werde durch die Provinzregierung behindert. Sie wolle die Region als sakrales Gebiet (*kawasan suci*) im Rahmen der hindu-balinesischen Raumordnung aufrechterhalten, gleichsam als Gegengewicht zum südbalinesischen, touristisch (über-)entwickelten Raum (Jero Mangku Dharmawan, Interview 31.07.2009).

Obwohl Jero Mangku Nyoman Dharmawan der herausragende Experte für den sakralen Charakter der Seen war, sah er keinen Verstoß darin, dass diese touristisch erschlossen werden, um zum Wohlstand der Bevölkerung beizutragen. Bezogen auf das inselumspannende sakrale Landschaftskonzept vertrat der *mangku* stellvertretend für die Mehrheitsbevölkerung Koditesos die Ansicht, dass der sakrale Charakter der Region nicht zerstört werden kann, solange die notwendigen Rituale ausgeführt und die aus der Raumordnung abgeleiteten Regeln (z.B. die einzuhaltenden Abstände zu den Tempeln) beachtet würden (vgl. Tab 7). Als Ursache für den drastischen Rückgang des Wasserstandes, der im Jahre 2000 die Massenmedien alarmierte, erkannte er die Tatsache, dass eine dringend notwendige Renovierung des Tempels in den letzten Jahren aus Geldmangel sehr schleppend voranging: „Wenn nur der Wald geschützt wird, aber der Tempel nicht genügend Beachtung findet, kommt das auch einer Lüge gleich“ (JM Nyoman Dharmawan, Interview 31.07.2009). Jero Mangku Dharmawan verließ sich hier auf den Schutz der Region durch den *niskala*-Aspekt der Wirklichkeit.³¹³ Die Einhaltung der notwendigen rituellen Ordnung bewirke die Bewahrung der Region im sichtbaren (*sekala*) und unsichtbaren (*niskala*) Bereich. Ähnlich formulierte es ein überregional bekannter Brahmanen-Gelehrter mit dem Titel Ida Pandita. Er warnte davor, einzig auf die Technologie und wissenschaftlichen Naturschutz, z.B. durch Wiederaufforstung, zu vertrauen, weil es einer Bewahrung der Seen und des Waldes

³¹² *Hulu kasta* bezieht sich auf die seit Etablierung der hindu-javanischen Fürsten auf Bali Ende des 15. Jh. bestehende traditionelle Ordnung der vier Statusgruppen (*catur warna*) nach dem Analogprinzip der kosmischen Ordnung (Ramstedt 1998: 391), welches mitunter als Kastensystem bezeichnet wird, jedoch nicht die strengen Formen des in Indien vorhandenen angenommen hat. Es gibt beispielsweise keine außerhalb der Kasten stehenden Personen (*paria*). Nur etwa 7% der Gesamtbevölkerung gehören den drei ersten Statusgruppen – dem Adel (*trimaṅsa*) – an. Die übrigen 93% gehören zur 4. Statusgruppe (balinesische Bevölkerung) (Bundschu 1994: 81).

³¹³ Die falsche Position der Tempelbauten wurde von mehreren meiner Gesprächspartner*innen, darunter z.B. auch Dr. Ni Ayu Rukmini (s. Kap. V.4) und Jero Mangku Dharmawan (s.o.) als Hauptursache für die Schwankungen im Wasserspiegel der Seen angegeben. Damit hängen demnach Schwierigkeiten der Bevölkerung in der Wasserversorgung für Gärten, Reisfelder und Haushalte oder durch Überschwemmungen und Erdrutsche verursachte Schäden an Gärten und Häusern zusammen. Da der Wassertempel direkt an Abhängen gebaut ist, die bei starken Regenfällen von Erdrutschen betroffen sind, wurde ein Teil der Tempelmauer (*penyengker*) von einem umgestürzten Baum zerstört. Nachdem im Januar 2008 die Tempelrenovierung abgeschlossen und eine Zeremonie zur Wiederaufstellung der *merus* mit einem Versenken von Opfergaben im See (*pekelem*) durchgeführt worden war, stieg der Wasserspiegel auf den Stand zum Zeitpunkt der Forschung (2009) an, der von Jero Mangku Dharmawan als „normal“ bezeichnet wird.

lediglich auf der sichtbaren (*sekala*-) Ebene gleichkäme. Er riet dazu, sich auf die zeremonielle, spirituelle und *adat*-Ebene zu konzentrieren:

„Der Hinduismus ist die Religion des heiligen Wassers (*agama tirtha*). Das Wasser ist wie unser Herz. Der See hier ist schon vollkommen. Unsere Sehnsucht wird hier gestillt. Unser *adat* ist grundlegender, besser geeignet, den See zu schützen. Investor*innen müssen sich an die Lehren des Hinduismus anpassen.“ (Ida Pandita, Interview 25.12.2009)

Tourismusbefürworter*innen in Koditeso entkräfteten mit ähnlichen Argumenten (Verweis auf den Beratan) auch die (zumeist aus Südbali stammende) Kritik an den künstlerischen Darbietungen für die Tourist*innen auf dem Wasser, welche auf beweglichen, versenkbaren Pontons stattfinden sollten (vgl. Kap.V.1).

„Bei jedem heiligen Gebiet geht es doch v.a. darum, wie wir es schützen und uns darum kümmern. Wo auch immer, an den Seen, in der Stadt Denpasar, Kuta, alles ist eigentlich ein heiliger Ort. Alles hängt von uns ab. In Bali ist das Wichtigste die Ausführung der Zeremonien. [...] Der See kann genutzt werden, weil dies ein Einkommen bietet. Dann können wir besser für die Tempel sorgen, wir können besser für die Umwelt sorgen.“ (I Wayan Bagus, Interview 2.01.2010)

Die sorgfältige Observanz der notwendigen Zeremonien verhindere nicht nur ggf. durch auswärtige Investor*innen entstehenden Schaden, wie eine Störung des Sakralcharakters der Region, sondern ermögliche darüber hinaus durch steigenden Wohlstand opulenterer Opfergaben oder großzügigere Ausgaben für Tempelrenovierungen und Baumaßnahmen, so I Wayan Bagus' Annahme. Diese o.g. Aspekte galten als Investition in die *niskala*-Welt, wovon die Balines*innen sich eine effektivere Aufrechterhaltung der Balance (*keseimbangan*) und eine Gewogenheit der *niskala*-Wesen erhofften. Eine ähnlich liberale, undogmatische Einstellung zur Raumordnung wie die oben beschriebene von I Wayan Bagus vertrat auch I Putu Sedana, Koditesos Bürgermeister. Neben dem Dorffürsten war er einer der wichtigsten Entscheidungsträger auf Dorfebene, was die Realisierung der Tourismusprojekte angeht. Er bestritt geradezu die Hierarchie des *tri mandala*, indem er der Küstenregion kraft ihrer wichtigen Tempel vollrangige Heiligkeit zuerkannte:

„Der Raum in Bali ist überall gleich heilig. Nichts ist heiliger als etwas anderes. Die Bergregion ist nicht heiliger als die Küstenregion. Gibt es an der Küste etwa keine wichtigen Tempel? Wieso ist Tourismus dort erlaubt und hier nicht?“ (*Perbekel* I Putu Sedana, Interview 02.02.2010).

I Putu Sedanas Unterstützung der Tourismus-Investor*innen, mit denen er sich seit dem Beginn seiner Amtszeit als Bürgermeister, in Verhandlungen³¹⁴ befindet, begründet er, wie andere, mit der ökonomischen Entwicklung der Bergregion, welche hinter dem Süden zurücksteht.³¹⁵ Er ficht die Legiti-

³¹⁴ Sedana verwies jedoch darauf, dass die Hauptverantwortung beim BKSDA läge. Seine Zustimmung sei nur erforderlich, weil die Straße, die zum Naturschutzgebiet führt, dem Dorf gehöre. Er gab auch an, keine Projektproposals oder Detailkenntnisse zu besitzen (Interview 2.2.2010).

³¹⁵ Nachdem die Investor*innen in den indonesischen Medien, besonders in einer überregionalen, indonesischsprachigen Tageszeitung, Anfang 2009 harsche Kritik ernteten, tat I Putu Sedana eine neutrale Einstellung kund: „Wie auch immer die Entscheidung der Regierung ausfallen wird, wir werden sie der Bevölkerung unverzüglich mitteilen. Grundlegend ge-

mität des südlichen Küstentourismus an, nach welcher die Küstenregion als weniger sakral gewertet wird. Die Funktion der teilweise sogar bekannteren Küstentempel im Süden (Tanah Lot, Uluwatu) sei dementsprechend die Aufrechterhaltung der Balance (*keseimbangan*). Seiner Voraussetzung nach dürfte Tourismus an der Küste genausowenig geduldet werden wie in den Bergen oder dort genauso erlaubt sein wie an der Küste.

Streng genommen bedeutet laut hindu-balinesischem Raumkonzept die Existenz der wichtigen Küstentempel allerdings nicht, dass die Küstenregion einen ähnlich hochrangigen Sakralcharakter besitzt wie die Berge. Das Hauptprinzip des hindu-balinesischen Raumkonzeptes ist klar mit Wertigkeiten verbunden: Die Berge bilden die heiligste Region und die Sakralität nimmt zur Küste hin ab. Dies spiegelt sich in den Himmelsrichtungen und der Orientierung der Menschen nach ihnen. Die Richtung *kaja* (bergwärts) ist diejenige der Reinheit, in die z.B. der Kopf beim Schlafen ausgerichtet ist oder der Haustempel im Gehöft. *Kelod* (meerwärts) ist die Richtung abnehmender Reinheit. Nach ihr sind die Füße ausgerichtet oder der im Gehöft unreinste Teil, die Küche und die Toilette. Die Balines*innen orientieren sich im Raum vornehmlich an der Position des Gunung Agung, der weithin sichtbar ist, und können danach immer ihre Verortung im Raum nach *kaja-kelod* bestimmen. Diese mit dem Raumkonzept verbundenen Wertigkeiten existieren also nicht nur in der Theorie, sondern haben auch heute aufgrund ihrer Verinnerlichung von Geburt an noch sehr deutliche Auswirkungen auf das Orientierungssystem, und es erfolgt eine stete Umsetzung im Alltag. Allerdings werden die Berge nicht simpel mit der eindeutigen Wertzuschreibung „uranisch/göttlich/gut“ versehen, sondern sie bergen auch Gefahren (Vulkanausbrüche, Erdbeben). Das Meer als Gegenpol wird entsprechend nicht als ausschließlich „niederweltlich/chthonisch/schlecht“ verstanden, sondern ist auch Sitz des Meeresgottes Baruna oder Varuna. Die gegensätzlichen Kräfte werden als komplementär verstanden (Backhaus 1996: 105, Ramseyer 2002: 96). Meine Gespräche mit Einwohner*innen Koditesos ergaben jedoch, dass sich auch die Wertzuweisungen im spirituellen Bereich wandeln, je mehr sich die ökonomischen Wertigkeiten der Landschaft durch den Tourismus verändern – die Preise für Grundstücke steigen an (vgl. Unterkap. III.2.5). Das westlich-tourismusorientierte Landschaftskonzept, welches Landschaft einen ökonomischen Nutzwert unabhängig von der sakralen Wertigkeit zuschreibt, wirkt sich jetzt auch verstärkt im Gebirge aus – wie schon seit Jahren in den massentouristisch erschlossenen Küstengebieten. Das hindu-balinesische Raumkonzept gerät so auch in den Bergen unter Druck und wird je nach Bedarf umgedeutet. Die Konstruktion der Landschaft als sakral und von Kommerzialisierung ausgeschlossen wandelt sich. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass auch die Nutzung geändert und die sakrale Topographie um die Seen für profane Zwecke genutzt werden kann.

Sedanas Argumentation (und die der Priester sowie vieler Einwohner*innen Koditesos) unter Leugnung der sakralen Topographie mit der räumlichen Dreiteilung (*tri angga* bzw. *tri mandala*, vgl.

ben wir keine Kommentare dafür oder dagegen (*menolak atau setuju*) ab. Wir wollen nur das fertige Ergebnis entgegennehmen“ [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung, 2009].

Tab. 5, Kap. II.2.) hebt die gesamte Tourismusplanung der Provinz aus den Angeln. Denn daraus folgt die Forderung, dass im Zuge der Dezentralisierung die touristische Entwicklung auf alle neun Distrikte (*kabupaten*) Balis gleichmäßig verteilt wird. Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass die oben genannten Argumente eine flexible Aushandlung der hindu-balinesischen Raumordnung repräsentieren. Die Priester, z.B. Jero Mangku Wardika, widersprechen trotz ihrer Funktion als Hüter*innen der rituellen Reinheit und als religiöse Expert*innen dem typischen hindu-balinesischen Landschaftskonzept, anstatt es zu bekräftigen. Sie sehen die sakrale Topographie als Konzept an, dessen Gültigkeit sie prinzipiell achten, das aber zugunsten des Wohlergehens der Bevölkerung – in diesem Falle durch touristische Entwicklung – zumindest teilweise außer Kraft gesetzt werden darf, auf jeden Fall keinen absoluten Orientierungsmaßstab mehr darstellt.

Das Gebot ritueller Reinheit und die Tabus rund um Fruchtbarkeit und Sexualität (vgl. Unterkap. I.3.3 und Kap. IV.4) müssen in den Bergregionen seit der erstmaligen Besiedlung aus alltagspraktischen Gründen zum Teil aufgehoben werden. Ebenso sterben Menschen unabänderlich auch in den Bergen, so dass ihre Angehörigen bis zum Vollzug der Verbrennung (*ngaben*) bzw. hier der Begräbniszeremonien rituell unrein (*sebel*) und damit vom Tempelbesuch ausgeschlossen sind. Aus ähnlichen alltagspraktischen, ökonomischen Gründen forderten Tourismusbefürworter*innen eine entsprechende Flexibilität im Umgang mit der hindu-balinesischen Raumordnung und den dazugehörigen Tabus, besonders hinsichtlich der Ausklammerung der Region aus der Tourismusplanung, so dass ein Tourismusprojekt am Kopf (*bulu*) Balis für sie nicht mehr undenkbar ist. Um dennoch eine – als unwahrscheinlich erachtete – Störung der unsichtbaren Welt (*niskala*) in den Bergen auszuschließen, fordern die Vertreter*innen dieser flexiblen Variante des Raumkonzeptes einen besonders achtsamen Umgang und eine sorgfältige Ausführung der notwendigen Zeremonien, wie ich im folgenden Unterkapitel zeigen werde.

1.2 „Die Zeremonien müssen eingehalten werden“

Genau wie der Priester des Wassertempels, Jero Mangku Dharmawan, bestätigte auch Koditesos damaliger gewählter *adat*-Vorsteher, I Gede Karya, dass die korrekte Position der Tempelelemente und die richtige Ausführung der Rituale einen direkten Einfluss auf den Wasserspiegel und damit das Wohlergehen der davon abhängigen Menschen hätten. Die religiösen Faktoren wögen schwerer als die Art und Weise der physischen Nutzung des Sees, sei es kommerziell, sei es für den Lebensunterhalt der Bevölkerung.

„Ich habe überhaupt nichts gegen Tourismus, wenn er von Gebeten begleitet wird, wenn die Tourist*innen um Erlaubnis bitten, den Wald zu betreten, und wenn dies unter Aufsicht geschieht. Ich mache mir aber Sorgen um die Natur. [...] Wenn die Projekte laufen, so pumpen sie auch Wasser ab.“³¹⁶ Der Wald als heiliger Ort ist ein Wasserspei-

³¹⁶ Gemeint ist hiermit das Verbrauchswasser für Toiletten, Bad und Küche, das für die potentiellen Besucher*innen anfällt. Dabei ist noch unklar, ob die Tourismusprojekte es direkt aus dem See abpumpen oder sich durch die PDAM liefern

cher. Wir haben hier noch einen See. Wenn dieser gestört wird, so hat Buleleng kein Wasser mehr. Es muss ein Gleichgewicht geben zwischen Zeremonien und der Wassereutnahme. Man muss um Segen bitten, da es hier oben Wesen gibt, die das Gebiet bewachen. Der Umgang mit ihnen hat Einfluss auf den Wasserspiegel. Man muss um Erlaubnis bitten.“ (I Gede Karya, Interview 30.09.2009)

Trotz seiner o.g. prinzipiellen Offenheit gegenüber Tourismus betonte I Gede Karya mit seiner Frau Ni Ayu Widiani in Gesprächen immer wieder die Sakralität der Landschaft hier in den Bergen als Kopf (*bulu*) der Insel und als heilige wasserspendende Region, deren Lebendigkeit und spirituelle Kraft mithilfe von Zeremonien in den umliegenden Tempeln bewahrt werden müsse. Die notwendige Beachtung der rituellen Ordnung wirke sich demnach bewahrend auf die *niskala*- und *sekala*-Ebene aus. Das Ehepaar bekräftigte die hindu-balinesische Raumordnung, stufte die Rituale aber als wirkmächtiger in ihrer Aufrechterhaltung ein, als ein Nutzungsverbot einerseits oder eine ausschließliche Beachtung westlich-naturwissenschaftlicher Schutzbestimmungen, an die sich die Investor*innen halten müssen, andererseits es sein könnten. I Gede Karya unterstützte die konkreten Anliegen von PT. PBM und PT. Sempuri nicht, und zwar aus Sorge um die Sakralität des Gebietes, weil er nämlich angesichts der erlebten Manöver und der undurchsichtigen Abläufe dem Willen oder der Kompetenz der beiden Investor*innen, das hindu-balinesische Landschaftskonzept zu wahren, misstraute. Diese Besorgnis spaltete das Dorf auch entlang der Trennlinie von *dinas* und *adat*.

„Das Dorf stimmt den Investor*innen zu. Die Genehmigung von der Naturschutzbehörde gibt es schon, der *bupati* ist dafür, die *dinas*-Regierung ist dafür. Worum ich mir aber große Sorgen mache, das ist die Heiligkeit der Natur. [...] Die *sosialisasi* ist noch nicht für alle Einwohner*innen durchgeführt worden. Das *adat*-Dorf zögert noch wegen der Sorge um die Natur und die Umwelt. Ich stimme diesen beiden Projekten weniger zu.³¹⁷ Dies ist ein heiliger Ort. Diese Vergnügungsorte an den Seen wurden von der Regierung schon genehmigt, da kann die Bevölkerung nichts sagen. Pontons sollen auf dem See angebracht werden, wenn es eine Vorstellung gibt; danach werden sie wieder abgebaut. Früher gab es zuerst die Absicht, sie fest zu installieren, da gab es sofort Proteste, jetzt sollen sie wieder an den Rand gezogen werden. [...] Sie [: die Investor*innen] haben viele Taktiken. Ich habe nur so halbherzig zugestimmt“ (I Gede Karya, Interview 30.09.2009).

Ein weiterer Vertreter des *adat* in Koditeso, und zwar derjenige, der das höchste Amt bekleidet, war der Dorffürst Koditesos (vgl. Kap. V.3). Er ist der Älteste am *puri* (Fürstenhof) von Koditeso und hatte damit eine ähnlich machtvolle *adat*-Position wie der Fürst in Jukmo, noch bedeutsamer als der gewählte *bendesa adat*. Aufgrund seiner überragenden (auch den Bürgermeister übertreffenden) erblichen Machtstellung und seiner langjährigen Erfahrung im KSDA Koditeso fungierte er als primärer Ansprechpartner für Investor*innen. Nach einer zehnjährigen Unterbrechung (2000-2010) war er bis 2016 auch wieder gewählter *bendesa adat*. Als solcher wünschte er sich eine*n Investor*in für die Regi-

lassen würden. In beiden Fällen würde jedoch der Wasserverbrauch aus dem See durch den touristischen Verbrauch ansteigen.

³¹⁷ Entgegen seiner Aussage lag dem BKSDA eine *adat*-Genehmigung mit seiner Unterschrift vor. Die Herkunft und Rechtmäßigkeit dieser Unterschrift ist unklar.

on. „Es muss aber ein*e Investor*in sein, die*der sich nach der beseelten Natur richtet“ (Dorffürst von Koditeso, Interview 20.11.2009). Nach seiner Darstellung hieß „sich nach der Natur richten“ die Bedeutung des Waldgebietes als Wassereinzugsgebiet und als Teil der hindu-balinesischen Einheit *tri mandala* oder *tri uluning jagat Bali* (bestehend aus *bulu mertha*, *bulu suci* und *bulu kasta*) anerkennen und ihr Rechnung tragen. Diese traditionelle Ordnung galt es durch den Schutz vor Profanisierung und Beschädigung der Umwelt, besonders der Wälder und Seen, aufrechtzuerhalten. Der Dorffürst war ein Experte für die naturwissenschaftlichen Bestimmungen, welche für das Schutzgebiet galten und für ihn die gleiche Wichtigkeit besaßen wie die hindu-balinesische Raumordnung. Er sah beide nicht prinzipiell gefährdet, weder durch PT. PBM noch durch PT. Sempuri. Anders als die religiösen Expert*innen kann er als erster Ansprechpartner des Dorfes starken Einfluss auf die Investor*innen ausüben. Auf den Punkt gebracht, sorgen nach den oben genannten Positionen die ordnungsgemäße Beachtung des Ritualkalenders und die dazugehörigen Zeremonien effektiver für den Erhalt des Sakralcharakters der Region und die Balance zwischen sichtbarer (*sekala*) und unsichtbarer (*niskala*) Wirklichkeit, als es die starre, unumstößliche Einhaltung der inselweiten Tourismusplanung unter Ausklammerung der Bergregion an den Seen leisten könnte.

Es scheint, dass für den Erhalt der Sakralität das Ritual wesentlicher ist als der Umgang mit dem Gebiet als solches:

„Balinesische Religion ist im Grunde ein System objektiver Verpflichtungen gegenüber den Mächten der Natur, den Göttern, Ahnenseelen, Dämonen und den Mitmenschen (*tri hita karana*). [...] Je nachdem, ob es den Menschen gelingt, das harmonische Gleichgewicht in allen Kräftefeldern aufrechtzuerhalten, machen auch die lokalen Ahnen, Naturgottheiten und Hindugötter ihre günstigen oder ungünstigen Einflüsse [...] geltend.“ (Ramseyer 2002: 97)

Diese für Tourismus am Kopf (*bulu*) Balis prinzipiell offene Haltung schließt eine kommerzielle Nutzung nicht wie bisher aus, sondern verleiht den Einwohner*innen Koditesos (und der anderen Bergdörfer) viel mehr Entscheidungs- und Handlungsspielräume als bislang, wo sie sich dem Stufenmodell *tri mandala* ungefragt und im Interesse der Bewohner*innen der gesamten Insel beugen mussten.

Die besondere argumentative Konzentration auf die gewissenhafte Durchführung der Zeremonien kann als Ermächtigungstrategie verstanden werden: Die Bewohner*innen könnten demnach nach der Dezentralisierung selbst für oder gegen Tourismus entscheiden und hätten es dann selbst – durch ihre zeremonielle Sorgfalt – in der Hand, Störungen der *niskala*-Welt zu vermeiden. Die strukturell bedingte Passivität der Region in Bezug auf Tourismus wäre damit beendet. Trotz des Zuwachses an ökonomischer Flexibilität und politischer Kontrolle über ihre Ressourcen wurde diese neue Handlungsfähigkeit vieler Repräsentant*innen dieser Perspektive in Koditeso eingeschränkt, dass auswärtige Investor*innen durch Unwissenheit oder Unwillen die Erfüllung der rituellen Pflichten nicht durchsetzen könnten.

Hinzukommen müsse nach Ansicht vieler Einwohner*innen Koditosos eine Beachtung westlich-wissenschaftlicher Naturschutzgesetze durch die Investor*innen und Tourismusplaner*innen, welche im geschützten Bereich der Bergregion eingehalten werden müssen, wie das folgende Unterkapitel zeigen wird.

1.3 „Unsere Naturschutzgesetze sind überaus gut“

Die von der örtlichen Naturschutzbehörde KSDA angestellten Parkwächter*innen³¹⁸ am Naturschutzgebietes waren während meiner einjährigen Feldforschung 2009/2010 grundsätzlich positiv gegenüber PT. PBM und PT. Sempuri eingestellt, da sie sich durch höhere Besucher*innenzahlen auch steigende Parkeinkünfte für einen verbesserten Naturschutz versprachen. Hauptaufgaben der Parkwächter*innen waren das Einkassieren von Parkgebühren für Autos und Motorräder, das Freihalten des Parkbereiches von hochwachsenden Gräsern, Gestrüpp und Müll, den die Reisenden hinterließen, und das Einweisen der Besucher*innen in die Verhaltensregeln auf dem Gelände, welche auch im Eingangsbereich auf einem Schild festgehalten wurden. Entlohnt wurden die Parkwächter*innen vom Desa Pakraman Koditoso, also von der *adat*-Organisation des Dorfes.³¹⁹

Die Angestellten waren frustriert, dass sie den Besucher*innen nichts Interessantes anbieten konnten, keine Broschüren, keine zusätzlichen Informationen; es gab keine Sitzplätze oder ähnliche auf Reisende ausgerichtete Annehmlichkeiten. Die Pläne des BKSDA zusammen mit den Investor*innen begrüßten sie. Sie hofften, durch eine bereichernde Naturerfahrung mehr Begeisterung bei Reisenden und auch in der indonesischen Bevölkerung für die Seen wecken zu können und damit größere finanzielle Beiträge als bisher für den Erhalt des Schutzgebietes einzunehmen.³²⁰

Die Aussicht, dass sich mehr Tourist*innen im Naturschutzgebiet aufhalten, sahen Angestellte der Parkverwaltung aber auch mit Sorge.

„Das erste, woran ich denken muss, ist der Müll. Wenn hier etwas gebaut wird, dann gibt es ganz bestimmt sehr viel Müll. Ich habe das als Kind selbst in der Nähe des Grand Hotels beobachtet. Als es mehr Gäste wurden, wuchsen die Müllberge sehr schnell an. Ich konnte es schon nicht mehr mit ansehen. Nicht einmal hier [: am Park-

³¹⁸ Bei der Erkundung der Standorte von PT. Pula Bali Moksa und PT. Sempuri waren meine wichtigsten Kontakte die Parkwächter*innen Ni Komang Anindia, ihr Mann I Wayan Setiawan, I Wayan Sayang und I Ketut Sono.

³¹⁹ Die Bezahlung kommt allerdings einem Nebenjob gleich: Sie erhielten im Jahre 2009 IDR 300 000 (ca. € 20) im Monat. Nebenbei arbeiteten sie noch in ihren Gärten und verdienten ihren Lebensunterhalt hauptsächlich durch Gemüseanbau. Für Tourist*innengruppen oder einzelne Wandernde, die auf den schmalen Pfaden weiter in den Wald vorstoßen wollen, zum Beispiel um von einem See zum anderen zu wandern und die auf dem Weg liegenden Tempel zu besichtigen, müssen lokale ‚Guides‘ der beiden Tourismusgruppen unter der Leitung, Förderung und Organisation des BKSDA engagiert werden. Diese Touren werden fast ausschließlich von internationalen Tourist*innen, meist kleinen Gruppen bzw. Familien, oder javanischen Reisegruppen – hier mitunter ganzen Busladungen – unternommen.

³²⁰ Bislang sind die Beiträge hier für den Eintritt ins Schutzgebiet und Trekking gestaffelt: Ausländer*innen zahlten im Jahr 2016 IDR 100 000 (ca. € 6), Indonesier*innen IDR 15 000 (ca. € 1) (im Vgl.: 2009: IDR 5000 oder ct 30). Die Einnahmen werden aufgeteilt zwischen einem Lohn für die ‚Guides‘ und einem Beitrag fürs KSDA. Die Aufteilung in internationale und lokale Besucher*innen hat den Hintergrund, dass die Anwohner*innen auch die Möglichkeit haben sollen, den Park zu besuchen, und ist eine gängige Praxis im Schutzgebietsmanagement, um die Akzeptanz der Parks zu sichern. Dazu gehört auch die hier erfolgte Maßnahme, die Gebühren zu erhöhen, wenn die Besucher*innenzahlen stagnieren, damit die Einnahmen für den Park gleichbleiben. Das kann auch ein geeigneter Schritt sein, um die Besucher*innenzahlen zu drosseln, wenn sie die Tragfähigkeit des Parks überschreiten sollten (was hier nicht der Fall ist) (Primack 1995: 626).

eingang] gibt es jemanden, der sich darum kümmert; wie soll es dann erst im Inneren des Naturschutzgebietes werden? Wir müssen an unsere Umwelt denken. Wir müssen die Natur schützen!“ (Ni Komang Anindia, Interview 06.10.2009, vgl. Unterkap. V.3.2)

Im gleichen Gespräch äußerte sie sich skeptisch darüber, wie das Projekt nun fortgesetzt werden könne, da fraglich sei, wo auf dem beengten Gelände die Unterkünfte überhaupt gebaut werden könnten: „Der Plan ist wohl, die Häuschen um die Bäume herumzubauen.“

Der Dorffürst bezog sich bei seiner späteren Kritik an den Investor*innen als ehemaliger Vorsteher der örtlichen Naturschutzbehörde auch auf die Überschwemmungen (2011/2012) und lobte die vorhandenen Naturschutzgesetze. Der Abstand zwischen dem Ufer und der Bebauung müsse wegen des schwankenden Wasserspiegels mindestens die vorgeschriebenen 50m betragen. Da die beantragte Erweiterung der Projektfläche nach Osten nicht möglich gewesen sei, musste sie abgelehnt werden: „Wie sich gezeigt hat, sind unsere Naturschutzgesetze wirklich überaus gut“ (04.09.2012). Meine oben genannten Gesprächspartner*innen bezogen sich bei ihrer Argumentation auf die naturwissenschaftlichen Bestimmungen der Forstbehörde und auf die *sekala*-Aspekte des Naturschutzes. Sie betonten die Einhaltung der Schutzvorgaben, um sichtbare Verunreinigungen und Störungen zu vermeiden.

Eine andere, kritische Sichtweise auf die Naturschutzgesetze und die nötige Einhaltung der festgelegten Abstände um die Tempel herum repräsentierte wiederum Jero Mangku Wardika, welcher schon in Bezug auf die Regeln der hindu-balinesischen Raumordnung eine flexible Auslegung zugunsten der Bevölkerung befürwortete. Er thematisierte die Widersprüche, die in Bali zwischen verschiedenen Sektoren und Regierungsebenen bestehen. Er kritisierte, dass sich die Naturschutzbehörde ihrer Gesetze brüste, welche aber eigentlich aus seiner Sicht oder der der Anrainer*innen überflüssig seien, da sich die Bevölkerung schon seit jeher durch die Einhaltung der religiösen Regeln dem Schutz des Gebiets verpflichtet sehe und diese *adat*-Regeln in der Praxis effektiver seien als offizielle Gesetze. Wardika stellte das Wahlversprechen des amtierenden Bezirksvorstehers I Putu Bagiada, auf Bezirksebene ein wirtschaftliches Wachstum von 35% zu erzielen, den einschränkenden Naturschutzgesetzen gegenüber, die nicht mehr als dem Wohle der Bevölkerung dienend betrachtet werden könnten. Er rekonstruierte einen klassischen, global auftretenden Konflikt im Umkreis von Naturschutzgebieten, bei dem der Schutz eines Waldes unter Nutzungsausschluss, oft in der besonders strengen Ausübung als „fortress conservation“, als Einschränkung und Bürde der Bevölkerung betrachtet wird (vgl. Duile 2017a, b; Münster/Vishnudas 2012; Peluso/Lund 2011; Peluso 1996).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Einwohner*innen von Koditeso (besonders nach dem Rückzug bzw. der Stagnation der beiden Tourismusprojekte) die Wichtigkeit der Naturschutzgesetze besonders hervorheben und ihre Einhaltung als ergänzend zu, wenn auch nicht als gleichwertig mit den hindu-balinesischen Landschaftskonzepten und ihren lokalen Reinheits- und Schutzvorstellungen betrachtet wird. Die Naturschutzgesetze sind streng genommen ein aus balinesi-

scher Sicht unvollkommenes Konstrukt, da es sich nur auf den sichtbaren *sekala*-Bereich bezieht. Westlich geprägte Naturschutzgesetze werden teilweise sogar als Provokation der *niskala*-Welt verstanden, da sie auf der Annahme beruhen, dass die natürlichen Ressourcen endlich sind und die Natur sich nicht aus eigener Kraft regenerieren kann. Weiterhin wird die Vorstellung, dass Arten aussterben können, als unzulänglich wahrgenommen, da dies den *niskala*-Bereich völlig außer Acht lässt. Auch wenn Tierarten, z.B. der in vor-kolonialer Zeit hier noch vorkommende Tiger (*macan*), heute von Naturschutzexpert*innen nicht mehr gesichtet werden, so berichten *niskala*-Expert*innen von ihrer Existenz (z.B. I Gede Karya, Interview 30.09.2009). In Ansehung ihrer so verstandenen Unzulänglichkeiten, werden die Naturschutzvorgaben von den Einwohner*innen Koditesos heute als sinnvolle Ergänzung zu den *niskala*-bezogenen Methoden der Bewahrung (z.B. Zeremonien) gehandelt.

Die zentralistische Planung des Naturerholungsparks durch das nationale Forstministerium in Jakarta erfolgte noch in der Kolonialzeit und blieb trotz der Einrichtung einer Nutzungszone 1996/97 auch unter den Bedingungen der Dezentralisierung zunächst bestehen (vgl. Kap. IV.2.). Die Planung des Schutzgebietes reflektiert die hindu-balinesische Raumordnung mit der Einhaltung einer Tabuzone im Gebirge und einem Nutzungsausschluss von invasiven touristischen Aktivitäten. Wenn manche meiner Gesprächspartner*innen die strenge Einhaltung der Naturschutzgesetze in Frage stellten, da Gesetze in einer Demokratie nur im Interesse der Gesellschaft errichtet und implementiert werden dürften, so standen dabei offensichtlich ausschließlich kurzfristige ökonomische Interessen im Blickfeld. Dass der Erhalt des Schutzwaldes auf längere Sicht auch die Lebensgrundlage als Wassereinzugsgebiet und Speichergebiet für die Bewässerungsgemeinschaften (*subak*) und alle Inselbewohner*innen sichern soll (und somit tatsächlich dem Interesse der Gesellschaft dient) erscheint den Bergbewohner*innen ein einfacher Vorwand für die Aufrechterhaltung ihrer politischen und ökonomischen Marginalisierung zu sein. Hauptkritikpunkt ist hier wiederum, ähnlich wie im folgenden Kapitel, der Mangel an Entscheidungsmacht.

1.4 „Wir wussten hier noch gar nichts, als sie sich in Denpasar schon darüber aufgeregt haben“

Neben den bekannten Verhaltensrücksichten nennen die Einwohner*innen von Koditeso als Voraussetzung für akzeptablen Tourismus die Einbeziehung der Bevölkerung in Planungen und Verhandlungen. Wenn es an *sosialisasi*, zumeist in Form von öffentlichen Informationsveranstaltungen, manchmal auch nur für die Vorsteher der Dorfteile (*adat* und *dinas*), mangelt, vornehmlich bei PT. PBM, wird das als Missachtung ihrer Bedürfnisse gewertet.

PT. Sempuri informierte zweimal Anfang 2009:

- a) mittels *Wayang Cenkblonk*, einer lustigen Form des balinesischen Schattenspiels *Wayang Kulit*
- b) mittels einer DVD mit künstlerischen Darbietungen an einem Ort in Südwestchina, dem Vorbild für das hiesige Projekt (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010, vgl. V.1.2 Green Paradise).

Gründe für die kritisierte unzureichende Informierung der Bevölkerung seien Blockaden der Provinzregierung und die Vorsichtsmaßnahme, dass Insider-Informationen, um Plagiate zu verhindern, nicht weitergegeben werden dürften, ehe das Projekt tatsächlich anlaufen könne, sagte I Wayan Bagus, bäuerlicher Mitarbeiter von PT. Sempuri vor Ort, einer der wenigen ‚Insider‘ auf Seiten des Investors. Sei die Genehmigung erteilt, würden neben den offiziellen Vertreter*innen (*tokoh masyarakat*) alle Haushaltsvorstände jedes *banjar* (Dorfteils) kurzfristig in großem Umfang aufgeklärt werden, nämlich mit Geschenken, Essen und detaillierten Informationen (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010).

Der Vorsteher (*ketua*) der Naturschutzbehörde BKSDA Pak Maryo Hayanto, gibt PT. PBM selbst die Schuld: „Sie haben nach oben geredet, nicht nach unten. Jetzt haben sie die Proteste als Konsequenz“ (Maryo Hayanto, Interview 20.12.2009).

Wie er nennt I Made Sulendra vom KSDA Koditeso als Hauptursache der Proteste die mangelhafte Einbeziehung der Bevölkerung (*sosialisasi*), die das als Desinteresse gegenüber ihren Bedürfnissen, Zweifeln und Belangen interpretiere. Mögliche Zweifel konnten so nicht geäußert werden und die Vorgehensweise erweckte einen unlauteren Eindruck. Alles sei sehr undurchsichtig abgelaufen: „Wir wussten hier in Koditeso noch überhaupt nichts von einem Tourismusprojekt, da haben sich die Leute in Denpasar schon darüber aufgeregt“ (Ni Putu Sari, Interview 13.10.2009). So artikuliert sich der Argwohn gegen Bevormundung durch den Süden.

Erboste Kritik aus Koditeso über Medienberichte lautet, ortsfremde Gruppen wie NGOs und gewisse Politiker*innen hätten die Debatte angeheizt mit Provokationen und Beleidigungen, sie seien ‚Esel‘, die alles glaubten und mitmachten (I Wayan Bagus, Interview 28.11.2009, vgl. Kap. V.2). Indem die Heiligkeitsgebote, die sie nicht explizit bestreiten, ihnen aufgezwungen schienen, sollten sie ohne eigene Entscheidungsmacht Verzicht auf touristische Nutzung leisten, um für die gesamte Insel die spirituelle Balance aufrechtzuerhalten. Nachdem sie sich von der Dezentralisierung Gewinnbeteiligung aus dem Tourismus versprochen, erzürnte sie die von den (wohlhabenderen) Küstenregionen lautstark angeführte Debatte. Ohne Kompensation für die Ausklammerung aus der Tourismus-Zonierung – so die Anklage – seien Gewinne und Naturschutzauftrag ungerecht verteilt.

Das hindu-balinesische Landschaftskonzept wurde mittlerweile von vielen Gebirgsbewohner*innen als ein Instrument gesehen, mittels dessen eine „künstliche“ Marginalisierung der Region (Li 1999a, b, Tsing 1993) um die Seen fortgeführt wird, da die Bewohner*innen der bereits touristisch erfolgreich erschlossenen Regionen Balis ihre eigenen Interessen gefährdet sehen und die noch relativ „unberührte“ Seenregion als mächtigen Konkurrenzfaktor angesichts derzeitiger globaler Trends von Natur- und Ökotourismus fürchten. Die Festlegung auf die Prinzipien der hindu-balinesischen Raumordnung schreibt die Region im Vergleich zum Rest Balis als „out-of-the-way place“ (Tsing 1993: 27) fest. Die Einwohner*innen erlebten die ökonomischen Veränderungen besonders in

Badung und Gianyar mit als eine Entwicklung, von der sie ausgeschlossen bleiben: “[...] changes were going on [...] – but not for them” (Haug 2014:45). Ähnlich wie in Uluwatu (Desa Pecatu, Unterkap. V.2.2) schränkt die Regelung zum Schutz von Sakralräumen (*kawasan suci*) der Provinzregierung die Autonomie des Dorfes ein. Auch dort fühlten sich die Bewohner*innen marginalisiert und von der Regierung ignoriert, solange der Tourismus noch nicht in der Region angelangt war, aber sobald sie Einkünfte daraus erzielten, wurden sie durch Proteste von außerhalb und durch *bhisama* eingeschränkt (Wardana 2019: 121). Die Raumordnung nimmt den Bergbewohner*innen die Wahlmöglichkeit und die Option eines westlich orientierten Lebensstils, wie im folgenden Unterkapitel deutlich werden wird.

1.5 „Wir haben hier keine Mall“

Bezeichnenderweise findet sich eine größere Liberalität in Bezug auf die den Wald und die Seen betreffenden hindu-balinesische Tabus (vgl. Unterkap.I.3.3 und Kap.IV.4) vor allem bei Menschen mit geringem bis mittlerem Einkommen und eher niedrigem Bildungsgrad und damit eingeschränkten ökonomischen Möglichkeiten. Sie hegen den Wunsch nach Investor*innen von außen, die neue Arbeitsplätze schaffen. Ebenso trifft dies aber auch auf gebildete und eigentlich für lokale Verhältnisse gutsituierte Dorfbewohner*innen zu. Alle Tourismusbefürworter*innen verweisen auf die Schaffung zukünftiger Arbeitsplätze, damit die Kinder vor Ort bleiben und eine Überalterung der in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung vermieden werden kann, für die dann die Arbeit ungleich schwieriger wird.³²¹

Die meisten Einwohner*innen von Koditeso kommen nach eigenen Angaben mit den Erträgen aus dem Gartenbau noch gut aus; es ist also die Sorge um das Alter und um die Zukunft ihrer Kinder, die sich in ihrer Offenheit für Tourismus bzw. Investor*innen, die ihr Land pachten, artikuliert.

„Ich erhoffe mir, dass das Projekt von PT. Sempuri verwirklicht wird. Damit die Kinder und Enkel, die jetzt noch klein sind, später hier Arbeit finden. Wir wünschen uns, dass unsere Enkel später hier arbeiten und hier bei uns wohnen bleiben. Normalerweise sind die Kinder nach ihrem Schulabschluss arbeitslos. Buleleng steht bei der Entwicklung wirklich im Stau. Der *bupati* möchte etwas verändern, aber der Gouverneur ist dagegen. Er blockiert eine Entwicklung der Region“ (I Gede Tele, Interview 12.12.2009).

Die Landwirtschaft hat ein schlechtes Image im heutigen Bali, sie steht für harte, schmutzige Arbeit mit relativ geringem, von ungewissen äußeren Faktoren abhängigem Einkommen³²² und gilt zudem als altmodisch und der Unterschicht zugehörig (Lorenzen/Lorenzen 2011: 29, vgl. V.5). Die meisten Balines*innen erhoffen sich für ihre Kinder eine „bessere“ Arbeit, wobei Tätigkeiten, die direkt oder in-

³²¹ In Bali, wo es kein Rentensystem gibt und Krankenversicherungen keine Verbreitung finden, entspringt der Wunsch einer wirtschaftlichen Notwendigkeit: Die Pflege und Versorgung im Alter muss von Familienangehörigen übernommen werden.

³²² Dass auch die Tourismusbranche Balis nicht unabhängig von äußeren Risikofaktoren ist, zeigte eindrücklich ihr massiver Einbruch nach dem Bombenattentat in Kuta am 12.10.2002, bei dem 202 Menschen getötet und 209 verletzt wurden. Als Reaktion darauf gingen die Besucher*innenzahlen um 80% zurück.

direkt mit dem Tourismus in Verbindung stehen, als sichere, prestigeträchtige Einkommensquellen gelten. Es besteht auch bei einer Mehrheit der Einwohner*innen Koditesos ein Wunsch nach der Erhöhung des eigenen Lebensstandards. Die Zugkraft von Investor*innen verspricht auch immer eine Verbesserung der Infrastruktur und eine Vielzahl von Annehmlichkeiten (z.B. bessere medizinische Versorgung) sowie ganz neue Formen des Konsums, der Wohnformen und der Lebensführung.

In Indonesien und Südostasien allgemein beginnt touristische Entwicklung aus verschiedenen Gründen oftmals mit einem Anschub durch internationales Kapital in Form externer Investor*innen. Dem folgen kleine lokale Unternehmen, so dass eine Mischung aus lokalen und internationalen Besitzverhältnissen entsteht (Hitchcock/Darma Putra 2009). Dieser Ablauf der Entwicklung ist die Umkehrung des allgemeinen Schemas von Butler, bei dem Tourismus oft klein-dimensional auf der lokalen Ebene beginnt und internationales Kapital zu einem späteren Zeitpunkt hinzukommt (in Hitchcock et al. 2009: 5). Die Projekte von PT. Sempuri und PT. PBM würden bei erwartungsgemäßen Tourist*innenzahlen als Nebeneffekt indirekt diverse andere Einkommensmöglichkeiten schaffen (zum Beispiel Wäschereien, Essensstände, Autoverleih, Friseur- und Massagesalons u.ä.), was sich aus der bekannten Entwicklung in den belebten Tourist*innenorten wie Sanur, Ubud oder Kuta ableiten lässt. Zu der Zeit meiner einjährigen Feldforschung gab es in Koditeso nur eine Handvoll Hotels und Restaurants, und die geringe Zugkraft dieser touristischen Infrastruktur war für die Entwicklung von o.g. Nebeneinkommensquellen nicht ausreichend.³²³

Da viele Nordbalines*innen aufgrund der enormen Landflucht Familie in den touristischen Regionen im Süden haben, eventuell eine Zeitlang selbst dort gelebt haben oder durch Besuche die Verhältnisse kennen, ist die Kluft zwischen ruralem Raum mit seinem einfachen Lebensstandard und dem urbanen Raum, der mit Reichtum, Modernität und Freiheit assoziiert wird, besonders präsent und schmerzlich.

„Wir haben hier keine Mall! Im Süden gibt es das, sogar [anderswo] in Buleleng gibt es einige. Das wollen wir hier in Koditeso auch haben!“ (Ni Komang Liliani, Interview am 10.02.2010).

So formulierte es die Frau eines Land-Maklers (*calo/maklar tanah*), welcher die Investor*innen bei der Suche nach geeigneten Grundstücken zur Pacht unterstützte. Der Nachdruck und die im Tonfall artikulierten Anklage, mit der diese Forderung vorgebracht wurde, mag irritieren, macht aber deutlich, dass Entwicklung von vielen Einwohner*innen Koditesos als Verbesserung des Lebensstandards im Sinne einer vollständigeren Durchdringung des Dorfes mit kapitalistischen Marktstrukturen verstanden und erhofft wird. Dieses Verständnis beruht auf der langjährigen Reduzierung des Entwicklungsbegriffes

³²³ Es bleibt offen, ob die hoffnungsvollen potentiell beschäftigten Einwohner*innen von Koditeso ernsthaft für ihre angestrebten Tätigkeiten in Betracht gezogen würden oder ob das Anlaufen der Projekte nicht vielmehr einen massiven Zugang ortsfremder, aber besser qualifizierter Bewerber*innen in Gang setzen würde (vgl. V.1). Insbesondere Englischkenntnisse fehlen einem Großteil der Bevölkerung, so dass sie für Jobs mit Kommunikationserfordernis nicht ohne Weiteres in Frage kommen.

auf kapitalistischen „Fortschritt“ und Ausbau der Warenproduktion, so dass diese Elemente der globalen Wirtschaft für die Bäuer*innen einen höheren Stellenwert erzielt haben als ihre landwirtschaftliche Produktion. Als regelrecht rückständig wird die Selbstversorgung begriffen, welche eine teilweise Unabhängigkeit vom kapitalistischen Produktionssystem bietet. Diese unreflektiert übernommenen Prämissen der staatlichen Modernisierungsideologie und globalen Entwicklungspolitik treiben die bäuerliche Bevölkerung regelrecht in die Arme von Investor*innen, deren Projekte als „Fortschritt“ begriffen werden, unabhängig davon, ob tatsächlich damit eine Verbesserung lokaler Lebenssituationen erreicht werden kann. Eine Ablösung der prä-kapitalistischen Produktionsweise durch die kapitalistische wird nahezu unbesehen begrüßt (vgl. Ferguson 1996: 159).

Subsistenzbedürfnisse könnten auch in Koditeso durch den Gartenbau weitgehend gedeckt sein, jedoch erhoffen sich die Einwohner*innen, dass die Einkommensschere, die sie selbst aufgrund der kurzen Entfernung zu touristisch entwickelten Gegenden beobachten können, sich durch die Investor*innen für sie schließen könnte. Steigende Lebenshaltungskosten, die durch den (berechtigten) Wunsch nach Schulbildung, Gesundheitsversorgung und wachsender Mobilität entstehen, wecken den Wunsch, von Bäuer*innen (weitgehend Selbstversorger*innen) zu Lohnarbeiter*innen überzugehen, wie Haug für den Kontext von Holz-, Plantagen und Bergbaukommissionen v.a. in Sumatra, Papua und Kalimantan beobachtet: „Für die lokale Bevölkerung wird ein regelmäßiges, monetäres Einkommen immer wichtiger, das sie tragischerweise oftmals genau in den Industriezweigen erarbeitet, die zur Zerstörung der Wälder beitragen“ (Haug 2015: 377).

Durch die Investor*innen ist nun nicht gerade eine vergleichbare „Zerstörung“ des Waldes zu erwarten, doch wird es zu grundlegenden Umwälzungen in den betreffenden Dörfern kommen, inklusive Bebauung, Verkehrsaufkommen, Belebtheit, was wiederum die Besonderheit der Region, die sie für Naturtourismus attraktiv macht, minimieren wird.

Die Planung des balinesischen Tourismus erfolgte für eine lange und bedeutende Phase (siehe Kap. III.4) zentralistisch und über die Köpfe der Dorfbewohner*innen hinweg, zuerst durch den Nationalstaat der Neuen Ordnung. Nun, in der Zeit der Dezentralisierung, empört es viele Einwohner*innen, dass die Regionen noch immer nicht problemlos eigenständig entscheiden können, sondern – nach ihrem Empfinden – immer noch von einer Übermacht (in diesem Fall der Provinzregierung) dominiert werden. Der uneingeschränkte Schutz ausschließlich der Seenregion als Reflexion der Heiligkeit des Gebietes in der inselumspannenden Raumordnung und die damit verbundenen Nutzungseinschränkungen werden von vielen als eine von außen, v.a. vom wohlhabenden, vom Tourismus in ökonomischer Hinsicht profitierenden Süden, aufgezwungene Verpflichtung erlebt, die ihnen einen Zugang zum Wohlstand verwehrt. Sie allein erhalten das Naturschutzgebiet aufrecht und verzichten – zum Wohle aller Balines*innen – auf potentielle Einkünfte aus dem Tourismus.

Für die Südbalines*innen ist es aus dieser Perspektive ein Leichtes, mit spirituellen Begründungen gegen eine Erschließung des Naturschutzgebietes am Haupte (*bulu*) Balis zu protestieren, da

ihnen selbst alle Chancen, die der Tourismus bietet, ohnehin schon offenstehen und sie von Nutzungseinschränkungen nicht betroffen sind.

„Die Leute in Denpasar und Singaraja haben Angst um die Seen als Quelle des Lebens, daher die Proteste. Die Bezirksregierung hat hier noch nie gebetet. Der Gouverneur ist gegen die Projekte, der *bupati* aber sehr dafür. Heute ist es nicht einfach, etwas zu entscheiden, wenn das Dorf dagegen ist. [...] Unter der Dezentralisierung gibt es heute viele Proteste. Entscheidungen können nicht direkt getroffen werden. Es gibt viel Gerede, viele Proteste, viele Argumente.“ (I Gede Karya, Interview 30.09.2009)

Das Tauziehen zwischen Provinz und *kabupaten* um Tourismusentwicklung führte zumindest während der Untersuchungen zur vorliegenden Fallstudie nicht dazu, dass die Investmentpläne an balinesische Erfordernisse (Landschaftskonzepte) angepasst wurden. Vielmehr wurde gar nichts realisiert. Ähnliches hatte auch Waldner bereits in ihrer Studie in Jimbaran zu ökologischen Effekten von Tourismusinvestitionen festgestellt (1998). In der Tourismusplanung ist in dieser Hinsicht also in den letzten 20 Jahren kein Lernprozess zu verzeichnen.³²⁴

Den Gebirgsbewohner*innen bleibt die doppelte Bürde fehlender Einkommensmöglichkeiten und eingeschränkter Nutzung des sie umgebenden Gebietes (Feuerholz, Anbau- oder Bebauungsfläche).³²⁵ Diese Last führt bei einigen Anwohner*innen zu einer generellen Frustration durch die Dezentralisierung. Im Konflikt um die Nutzung natürlicher Ressourcen lassen die neugewonnenen Gesinnungen vergangene Zeiten in einem ungewohnt positiven Licht erscheinen:

„Das ist das Problem an der *otonomi daerah*. Alle nutzen das Wasser, das von hier kommt, wer kümmert sich denn um die Region? Wenn das Wasser von hier kommt, muss auch ein Teil des Gewinns hierher geleitet werden. Es muss auch Einkünfte geben, wenn uns schon verboten wird, die Ressourcen hier zu nutzen. Wer das Wasser nutzt, muss auch an die Quelle zahlen. Heute gibt es so viele Regeln, man darf dies nicht, man darf jenes nicht. Früher wurde alles vom Zentralstaat geregelt. Wurde unter Suharto ein Projekt geplant, dann wurde es auch durchgeführt. Mir gefiel das früher eigentlich, es gab kein Zögern, keine Verbote für dies oder jenes. Heute gibt es viele Umweltprobleme, so dass hier gar nichts entsteht. Die Bevölkerung hier erfährt auch nichts. In Buleleng wird viel geredet, alles wird hin und her verhandelt. Alle streiten sich, *adat* mit *dinas*, der Bezirk mit der Provinz. Der *bupati* hat zugestimmt, der Gouverneur nicht. Dies Dorf hat zugestimmt, die anderen [: Dörfer der Ritualgemeinschaft] nicht.“ (I Wayan Sudarma, Interview am 13.10.2009)

Wie in Kap.V.1 dargestellt, bestanden bei PT. Sempuri folgende Unterschiede gegenüber PT. PBM: die Vielzahl von direkten und indirekten Einkommensmöglichkeiten für die Bevölkerung einerseits in

³²⁴ Gründe, die in Bezug auf Ökologie Fortschritte in Verwaltung und Politik verhindern, sind der schnelle Wechsel von Beamten*innen in Entscheidungspositionen, so dass sie keine langfristigen Veränderungen zu bewirken vermögen, sondern eher angetrieben werden, ihre Amtszeit ausschließlich für die eigene Karriere zu nutzen. Der Informationsfluss zwischen den einzelnen Behörden ist zudem zäh.

³²⁵ Ein finanzieller Ausgleich findet ausschließlich auf der verwaltungsmäßigen Ebene der Bezirke (*kabupaten*) statt, indem diejenigen Bezirke, die besonders vom Tourismus profitieren, also Badung und Gianyar sowie die Provinz-Hauptstadt Denpasar, Ausgleichszahlungen an die weniger beteiligten Bezirke leisten. Es wird seitens der Bevölkerung Bulelengs kritisiert, dass ein Großteil der Kompensationsgelder in den jeweiligen Behördengängen versickere und folglich nicht in dem Maße der Bevölkerung zugutekomme, wie es eine tatsächliche Beteiligung am Tourismusgeschäft durch alle damit zusammenhängenden direkten und indirekten Einkommensquellen leisten könnte.

Restaurants und Hotels sowie als ‚Guides‘, andererseits bei *warung*, Wäschereien, Autovermietungen u.v.m. und die versprochene Zusammenarbeit mit bereits vorhandenen Hotels und einem seit Jahren im Rohbau verharrenden Hotelprojekt der Firma PT. Bunga Harum. PT. Sempuri versuchte so, die Erwartung der Bevölkerung auf einen höheren Lebensstandard sowie die Erwartung der Planungsbehörden und der anvisierten touristischen Zielgruppe auf ein möglichst unberührtes Landleben zu vereinbaren. Obwohl die Genehmigung für das Projekt PT. Sempuri im Gegensatz zu dem von PT. PBM noch nicht erteilt wurde und der Investor sich seit den massiven Protesten gegen beide Projekte sehr zurückhaltend und abwartend verhielt, sprach PT. Sempuri in Koditeso mehr Bewohner*innen an als PT. PBM.

Die Bäuer*innen, eine wesentliche Bevölkerungsgruppe in Koditeso (s.u.), versprachen sich Einkommensmöglichkeiten von diesem Projekt: Diejenigen Bäuer*innen, die beim Anbau in ihren eigenen Gärten in ökologischen Methoden geschult werden sollten und deren Produkte dann von den geplanten *warung* und Restaurants der Bevölkerung abgenommen und von den anvisierten Besucher*innen verzehrt werden sollten, sowie jene, deren Land als Anbaufläche oder Bauland von PT. Sempuri gepachtet werden sollte. Der Anbau auf ca. 700 ha (von insgesamt ca. 1300 ha Gesamtdorffläche), wie im Projekt-Antrag vorgesehen, würde tatsächlich einem Großteil der Bewohner*innen Koditesos Einkünfte der ersten oder zweiten Form bieten. Etwa die Hälfte der Einwohner*innen (ca. 2500 der knapp 4800) von Koditeso sind Bäuer*innen, und über 650 Personen sind als Tagelöhner*innen oder landwirtschaftliche Hilfskräfte tätig (→ Quelle: indonesischsprachige unveröffentlichte Dorfstatistik, Desa Koditeso 2008).³²⁶ Überschüsse der Gartenproduktion sollen in einer Konservenfabrik verwertet werden, wodurch ebenfalls potentielle Arbeitsplätze entstehen. Etwa 500 Personen sind im Handel oder Verkauf tätig (z.B. auf dem Markt oder in einem eigenen kleinen Geschäft). Auch diese würden von einer stärkeren Frequentierung durch Besucher*innen profitieren. Hauptsächlich durch die Darbietung der künstlerischen Vorführungen auf der Pontonbühne sollen diese länger im Dorf „gehalten“ werden.³²⁷

Die genannten wirtschaftlichen Ungleichheiten, die von manchen Tourismusbefürworter*innen Koditesos so schmerzhaft erlebt wurden, könnten durch die von Präsident Joko Widodo versprochenen subventionierten Bildungsangebote und gesundheitlichen Grundversorgungsprogramme ausgeglichen, wenigstens vermindert werden (Lübke 2015: 316).³²⁸ Wie konsequent diese jedoch durchgesetzt werden, ist offen. Der scheinbar grenzenlose Konsum, den Einwohner*innen der

³²⁶ In Koditeso gibt es kaum einen Haushalt, der nicht in irgendeiner Weise von der Landwirtschaft abhängig ist, da – gemäß der traditionellen Arbeitsteilung und -struktur im ruralen Raum – der Ehemann als Versorger der (Groß-)Familie für das Familieneinkommen hauptverantwortlich ist oder alle Erwachsenen eines Haushaltes in der Landwirtschaft tätig sind.

³²⁷ Das folkloristische „Live Event“ ist der Grund für das Projekt und die Voraussetzung, um die Besucher*innenzahlen überhaupt zu erhöhen.

³²⁸ Zumindest in Jukmo konnte ich bei meiner Re-study im Jahre 2016 bereits eine Verbesserung der Lebenssituation durch Gesundheitskarten und Unterstützung kinderreicher Familien im Bereich Unterkunft (in Kooperation mit einer kanadischen Organisation) feststellen.

Bergregion bei Besuchen im touristischen Süden bei den Tourist*innen und wohlhabenden Balines*innen erleben, wird von manchen Familien in Koditeso als erstrebenswertes Vorbild gesehen (I Gede Teken, Interview 10.2.2010, vgl. Kap. V.5). Der Besuch eines Einkaufszentrums („Mall“) wird zum Symbol dieses konsumfreudigen Lebensstils, der (auch als Freizeitaktivität ausgeübt) zur performativen Demonstration der Zugehörigkeit zu der wohlhabenden Oberschicht dient. Die in Kuta, Sanur und Nusa Dua beobachteten Konsummuster werden zur Vision, in welche Richtung sich das eigene Dorf verändern soll.

Hier offenbart sich wiederum eine Kluft zwischen der Planungsebene in Indonesien und Bali und der Bevölkerung vor Ort einerseits und internationalen Trends andererseits, die auch den Tourismusmarkt in Zukunft bestimmen werden. Willer bewertet den indonesischen Trend, Einkaufszentren (Malls) nach westlichem Vorbild zu errichten, als ein Beispiel für „im Niedergang befindliche Konzepte“ (2010: 161), welche weder die Negativfolgen für Menschen und Umwelt einkalkulieren, noch wirtschaftlich innovativ seien und sich nachhaltig positiv auf die Ökonomie auswirken könnten. Der internationale Trend des Ökotourismus, welchem die balinesische Tourismusbehörde derzeit folgt, stellt – zumindest in den Erwartungen der Besucher*innen und dem theoretischen Ideal – eine Antithese zum oben beschriebenen massentouristischen und warenorientierten Konsumdenken dar. Die Gebirgsbewohner*innen eiferten jedoch dem Vorbild des Südens nach.

Der von der Planungsebene sowie den beteiligten Investor*innen angestrebte Ökotourismus bzw. Spirituelle Tourismus (z.B. Yoga Retreats etc.) brachte hingegen ganz andere Formen des elitären Konsums mit sich (vegan, fair produziert, ökologisch produziert u.ä.) – Gesinnungen, welche sich von den Wunschvorstellungen der Bevölkerung unterschieden. Ein Großteil der potentiellen internationalen Besucher*innen hegte die Erwartung an die Region, sich vom massentouristisch überfrachteten Süden zu unterscheiden anstatt sich daran anzugleichen (vgl. auch Carrier/West 2004). Für die Bevölkerung bestand die Aussicht auf ökonomische Prosperität aber eben nicht in der Rolle der in ihren Traditionen verharrenden Öko-Bäuer*innen, wie sie von gewissen natur- und vergangenheitsverliebten und exotisierenden Besucher*innen idealisiert wurde (vgl. Kap. V.3).

1.6 „Wenn das Projekt bankrott geht, stehen wir Pächter*innen alleine da“

Die Proteste gegen Investment im Schutzwald waren durch die Medien angeheizt worden und richteten sich besonders gegen den Standort generell und gegen die geplanten folkloristischen Darbietungen von PT. Sempuri. Diese Events waren jedoch nur der „Aufhänger“ für eine umfassende geplante Beteiligung der in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung Koditesos am Tourismusprojekt durch die weitreichende Umstellung auf ökologischen Gartenbau. Diese Umstellung auf ökologische Landwirtschaft ist der Schlüssel für „Agrartourismus“ (*agrowisata*), eine Verbindung von Landwirtschaft und Tourismus.

Die Gartenbäuer*innen Koditosos spüren die Veränderungen im Wasserspiegel der Seen sehr direkt, und sie erleben am eigenen Leib, was für harte Arbeit es ist, mit den vorhandenen Gegebenheiten aus Gärten und Viehhaltung den Lebensunterhalt bestreiten zu müssen. Sie berichteten mir von der Mühsal, ihre Gärten, die z.T. an den Berghängen liegen, mit Seewasser zu bewässern, das in Eimern herbeigetragen werden muss, was in der Trockenzeit sehr kräftezehrend ist. Dennoch sind die Erträge gut. Allerdings ist es nicht einfach, für die Gartenprodukte Abnehmer*innen zu finden, zudem sind die Preise auf dem lokalen Markt niedrig. Manche Bäuer*innen verkaufen ihr Gemüse auch in Denpasar auf dem Pasar Badung, aber dafür muss man in der Nacht aufbrechen, was für viele nicht zu leisten ist. Nur wenige haben ein Lastauto (I Wayan Sayang, Interview 16.10.2009). Viele Gartenbäuer*innen befürworten das Investment aufgrund der oben genannten Anstrengungen des Gartenbaus vor allem in der Bewässerung. Jedoch kommen nur diejenigen Landstücke in Frage, die nicht zu weit oben am Hang liegen.

Die Unsicherheiten der Ernten oder des Absatzmarktes sind das Thema, das den Bäuer*innen offenbar die meisten Sorgen bereitet und die größte Motivation darstellt, mit PT. Sempuri zusammenzuarbeiten.³²⁹ Der Vorschlag von Pachtverträgen statt eines Abkaufs der von den Bäuer*innen in Eigenregie produzierten Feldfrüchte sei in Verhandlungen mit PT. Sempuri von den Bäuer*innen selbst gekommen, da sie bei einem Umschwung zum mittlerweile ungewohnten ökologischen Anbau – welcher von PT. Sempuri ausschließlich gewünscht wurde – das Risiko fürchteten und im Rahmen eines festen Pachtvertrages bei einer Missernte oder beim Scheitern des Gesamtprojektes immerhin schon zu Beginn einen Geldbetrag erhalten haben würden: „Bei einem Pachtvertrag bekommen die Bäuer*innen am Anfang Geld. Wenn das Projekt bankrottgeht, [ist das] ihre Sache.“ (I Wayan Bagus, Interview 28.11.2009). Ein Naturlandbau wie vor der Grünen Revolution, ganz ohne Düngemittel und Pestizide, aber auf eigenes Risiko – das mache den Bäuer*innen Angst.

Infolgedessen erdachten die Bäuer*innen zusammen mit PT. Sempuri ein System, bei dem sie nach Erhalt einer im Voraus gezahlten Pacht (*uang kontrakkan*) weiterhin ihre Felder nach einem festgelegten Plan gegen ein vorher vereinbartes Gehalt³³⁰ ökologisch bewirtschaften würden, aber die Ernte dann direkt von PT. Sempuri gekauft würde bzw. der Investor eine*n Käufer*in suchen würde. Dabei war also offiziell vorgesehen, dass das Land im Besitz der Bäuer*innen blieb.³³¹ Auch bisherige Pächter*innen konnten weiterhin ihr Pachtverhältnis aufrechterhalten, hatten aber die Möglichkeit zur

³²⁹ Rezente Bestrebungen zu wirtschaftlichem Protektionismus der Nationalregierung in Form von Preiskontrollen für Hauptnahrungsmittel wie Reis, Sojabohnen, Zucker, Mais und Fleisch erwiesen sich für indonesische Kleinbäuer*innen als nicht armutsmindernd (Lübke 2015: 318).

³³⁰ Geplant war eine Pacht von IDR 200.000 (ca. € 15/Ar/Jahr, Stand 2010). Im Vergleich dazu kann ein Landstück von einem Ar in Sanur je nach Lage bis zu IDR 2,5 Mio (ca. € 196 im Jahr 2010 laut Währungsrechner Oanda) Pacht kosten.

³³¹ Projekte von ‚community-based tourism‘, die statt des kapitalistischen einen noch stärkeren sozialen Hintergrund haben, sehen beispielsweise den Übergang des Projektes in Kommunenbesitz nach einer Frist von 20 Jahren vor (Stronza 1999). Beim vorliegenden Fallbeispiel sind die Bäuer*innen offenbar nicht an einer weiteren Übernahme von Verantwortung, die auch Risiken beinhaltet, interessiert.

Zusammenarbeit mit PT. Sempuri.³³² „Gemeint ist, dass die Bäuer*innen ein Gehalt bekommen und zu Beginn einen Pachtbetrag – und dann als Arbeitskräfte mit ihrer Tätigkeit fortfahren“ (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010).

Würden keine guten Preise erzielt, könnten die Bäuer*innen bei PT. Sempuri die vorher vereinbarte Summe gleichsam als Schadenersatz (*ganti rugi*) einklagen (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010). Das System ähnelte einem Angestelltenverhältnis, nahm den Bäuer*innen das Risiko um den Preis ihrer Unabhängigkeit in den Preisverhandlungen oder bei der Käufer*innensuche und band sie in der Wahl der Feldfrüchte, ihrer Menge und Anbauweise. Sie würden (freiwillig) zu freien Lohnarbeiter*innen oder in marxistischer Terminologie: Proletariat, und verlören die relative Autonomie, die ihr Landbesitz ihnen als Produktionsmittel gewährte.³³³ Da durch die Integration in kapitalistische Absatzmärkte die besitzende Klasse (die Investor*innen) das notwendige Wissen über den Umgang mit den Unwägbarkeiten (Zugang zu den Märkten, die dort regierenden Preisschwankungen) besessen hätte, wäre die Situation vergleichbar mit einem Pachtverhältnis auf Land, das den Bäuer*innen nicht selbst gehört, bzw. mit einem Lohnarbeitsverhältnis. Die Bäuer*innen tauschen das Risiko des Anbaus gegen das Risiko der Abhängigkeit von Lohnzahlungen, denn (ein Attribut der kapitalistischen Produktionsweise) der Lohn, der Arbeiter*innen von den Produktionsmittelbesitzer*innen gezahlt wird, entspricht nicht dem Wert ihrer Arbeit, sonst würde das Arbeitgeber-Arbeitnehmer*innenverhältnis für den*die Arbeitgeber*in nicht zu einer Kapitalakkumulation führen können (vgl. Plattner 1989: 383).

Auf jeden Fall hätten die Bäuer*innen einen Geldertrag, wären dann aber in der Wahl der Feldfrüchte und der Anbauweise gebunden. Die gesicherte Abnahme durch PT. Sempuri ist für die Bäuer*innen eine Erleichterung, da der Zugang zu einem Markt mit guten Preisen die größte Schwierigkeit beim ökologischen Anbau sei und abschreckend wirke, so I Wayan Bagus. Die abnehmer*innengerechte Wahl der Anbaufrucht bzw. das Risiko einer Nicht-Abnahme ihrer Ware scheint die große Hürde zu sein, weshalb die Bäuer*innen nicht aus eigener Initiative zum ökologischen Anbau wechseln, obwohl dieser in der Theorie nicht nur bei Tourist*innen, sondern auch bei der Bevölkerung aus Gesundheitsgründen beliebt ist. Potentielle Negativeffekte der Dünger- und Pestizideinträge auf Wasser und Böden sowie auf die menschliche Gesundheit durch Verzehr und Kontakt sind allgemein bekannt und bieten Anlass zur Sorge.³³⁴

In diesen Zusammenhang gehört auch das Vorhaben PT. Sempuri, das Abwasser von Pestizid- und

³³² Dennoch war der Investor PT. Sempuri während meiner Aufenthaltszeit 2009/2010 und vorher bestrebt, über sein Makler*innenteam Landbesitzer*innen in Waldrandnähe zum Verkauf zu bewegen, um besonders strategisch gelegene Flächen zu erwerben.

³³³ Immerhin würden sie nicht direkt zu Landlosen werden. Landlosigkeit stellt einen Schlüsselfaktor der Ausbeutbarkeit und Bedrohung der Grundbedürfnisse bäuerlicher Familien dar (Bachriadi/Wirada 2013: 72).

³³⁴ Manche Menschen konsumierten kostspielige Nahrungsergänzungsmittel wie konzentriertes Chlorophyll, nach eigenen Angaben, um die potentiellen Begleiterscheinungen denaturierter, belasteter Lebensmittel auszugleichen (I Gede Teken, Interview 10.02.2010).

Düngereinträgen flächendeckend für das ganze Dorf zu klären und Rückstände bzw. Schadstoffe unschädlich zu machen.³³⁵ Die Bevölkerung, die das ungefilterte Seewasser lediglich abkocht, ist einem Gesundheitsrisiko ausgesetzt. Selbst das von der PDAM, der halb-staatlichen, halb-privaten Wasserversorgungsfirma, aufbereitete Trinkwasser wird nicht gefiltert. Ihm werden nur antibakterielle Zusätze beigelegt (I Gede Ajeg, PDAM Koditeso, Interview 30.10.2009).³³⁶

Dieser Konflikt zwischen den empfundenen Zwängen und befürchteten Risiken und ihrem besseren Wissen ließ manche Bäuer*innen regelrecht genervt auf das Thema des ökologischen Anbaus reagieren, da sie ihn wirtschaftlich als zu risikoreich betrachteten und zudem annahmen, dass auch NGOs, die ökologischen Anbau unterstützten, mit kapitalistischen Marktstrategien ihren eigenen Vorteil im Verkauf von ökologischen Dünge- und Pflanzenschutzmitteln suchten. Zudem böten sie keine Unterstützung beim Zugang zu den Absatzmärkten. Nur wenige Bäuer*innen hatten Zugang zu Informationen über den ökologischen Markt in Bali. Obwohl die Anbaubedingungen und Ernten gut seien, beherrschten ihn einige wenige mit einer Monopolstellung. Ein Beispiel ist PT. Giri Mas, ein Unternehmen in Jukmo, das Naturlandbau betreibt und Restaurants im Süden Balis beliefert.³³⁷ Es ist ein großer Arbeitgeber in der regionalen Landwirtschaft, auch für Einwohner*innen Koditesos. Informationen zu Anbauweisen durften aber augenscheinlich nicht nach außen dringen (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010).³³⁸ Schwierig bei der Vermarktung von ökologischen Produkten sei es für die Bäuer*innen aus Koditeso, dass große Hotels als Abnehmer*innen für ökologisch produzierte Produkte selten Betriebe als Lieferant*innen zulassen, die sich in der Umstellung von konventionellem zu ökologischem Anbau befinden. Dies sei eine Schwierigkeit bei dem Erwerb von Bio-Zertifikaten. Obwohl der ökologische Anbau auch viele Vorteile bietet, z.B. dass der Dünger selbst hergestellt werden kann und keine chemischen Düngemittel gekauft werden müssen, schreckte die unvermeidliche Übergangsphase viele Bäuer*innen davon ab, es aus Eigeninitiative zu versuchen.³³⁹ Ein weiteres

³³⁵ Der Zufluss von mit Chemikalien (Insektiziden, Fungiziden) und Kunstdüngemitteln belasteten Abwässern aus der Hortikultur (v.a. Nitrat und Sulfat) ist der Hauptgrund für die zunehmende Eutrophierung der Seen und (neben Erosion) für Verlandung, z.B. durch Wasserhyazinthen (I Nengah Pori, PDAM Koditeso, Interview 30.10.2009).

³³⁶ Die seit Ende der 1970er bestehende PDAM Koditeso entnimmt pro Monat 17.000 m³ Grundwasser mittels zweier Pumpen an einer Entnahmestelle direkt am Seeufer, deren Kapazität in der Trockenzeit oftmals nicht ausreicht, um das Wasser durch die Leitungen in die über 600 belieferten Haushalte zu befördern. Im Jahre 2005 musste das Trinkwasser aus diesem Grund mit Tankwagen geliefert werden. Die Nutzung des Seewassers als Trinkwasser des wachsenden Dorfes wird von Einwohner*innen als Grund für die allgemeine Wasserabnahme genannt (z.B. I Wayan Sayang, 19.10.2009). Der Geschmack des durch Desinfektionsmittel aufbereiteten PDAM-Wassers wird von den Einwohner*innen von Koditeso als angenehm beschrieben. In Badung ist es nicht möglich, PDAM-Wasser als Trinkwasser zu nutzen, da es einen starken Chlorgeschmack aufweist.

³³⁷ Der Besitzer kauft auch Feldfrüchte anderer Bäuer*innen aus Koditeso, die nach seinen Methoden ökologisch anbauen, und liefert u.a. an namhafte Restaurants in Gianyar und Badung.

³³⁸ Diese Aussage steht im Gegensatz zu einem Bericht von I Nyoman Rajin (*Grup Seroja*), der mir mitteilte, dass er sich dort persönlich im ökologischen Anbau schulen lasse. Er genießt damit ein seltenes Privileg aufgrund persönlicher Beziehungen (Interview 7.12.2009).

³³⁹ Allerdings gibt es in Bali auch immer wieder Subventionen für den Kauf von Pestiziden und chemischen Düngemitteln, um die Firmen bekannt zu machen und die Bäuer*innen davon zu überzeugen bzw. abhängig zu machen (Shiva 2014b: 182 für den indischen Kontext). Durch die Einführung neuer Reissorten, Pestizide und Düngemittel seitens der Regierung im Zuge der Grünen Revolution hat sich die Mentalität der balinesischen Bäuer*innen auch in Richtung einer gewissen passiven Erwartungshaltung der Regierung gegenüber entwickelt.

Problem sei es für Einzelpersonen, die mit ökologischem Anbau beginnen wollten, dass erstens Einträge von Pestiziden der Gartennachbar*innen verunreinigend wirkten und dass zweitens die natürlichen Gegenspieler der „Schädlinge“ (Käfer, Raupen, Heuschrecken, Schnecken, Mäuse/Ratten) wie etwa Wolfsspinnen oder Frösche durch die Maßnahmen der Grünen Revolution stark dezimiert wurden. So kann es nach Abbruch der Pestizidausbringung auf dem ökologisch bebauten Landstück zu Plagen kommen, die ganze Ernten vernichten (vgl. auch Shiva 2014b: 180, Whitten et al. 1996: 580).³⁴⁰ Die am besten für ökologischen Anbau geeigneten Landstücke seien aus diesem Grund die isoliert oder am Waldrand liegenden.³⁴¹ Je mehr Bäuer*innen am anvisierten Ökolandbau beteiligt würden, desto erfolgreicher werde dieser durch die Minimierung störender Effekte auch sein. Mindestens 100 Haushaltsvorstände sollten teilhaben.³⁴² Das ganze Dorf sollte eine isolierte Einheit des ökologischen Anbaus werden (I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010). PT. Sempuri angekündigte Hilfe beim Zugang zum Absatzmarkt ist der Hauptgrund für die breite Unterstützung unter Koditesos Bäuer*innen. So hätten im Idealfall alle Bäuer*innen in Koditeso von dem Projekt profitieren können. Die Hoffnung der Bäuer*innen war eine gelingende Verbindung der beiden Wirtschaftszweige Gartenbau und Tourismus auch für ihre Region.³⁴³

Während ein Pachtvertrag mit einer*inem Investor*in in Kombination mit ökologischem Anbau für viele Bäuer*innen eine langersehnte Neuerung ist, von der sie sich ein reduziertes Risiko und verbesserte ökologische und gesundheitliche Umstände versprechen, ist es anderen Bäuer*innen dagegen gleichgültig, was die*der Investor*in mit dem gepachteten Land plant (z.B. I Ketut Kari, Interview am 14.2.2010). Diejenigen Bäuer*innen, die im Rahmen eines solchen Vertrages weiterhin ihr eigenes Land bearbeiten würden, stören sich offenbar keineswegs daran, dass sie unter diesen Bedingungen komplett an die Weisungen PT. Sempuri gebunden wären.³⁴⁴

Besonders diejenigen Einwohner*innen, die viel Land besitzen, sind ausgesprochen interessiert daran, einen Teil davon an eine*n Investor*in zu verpachten, vor allem wenn sie mehr Land ha-

³⁴⁰ Schädlingsplagen tauchen als Folge der Maßnahmen der Grünen Revolution (Hybridsaatgut, nicht-nachhaltige Anbaumuster und Monokultur) auf (Shiva 2014b: 182).

³⁴¹ Dies sei auch ein Grund für den außerordentlichen Erfolg der Firma PT. Giri Mas, welche keinen konventionellen Gartenbau in direkter Nachbarschaft hat.

³⁴² Eine Liste gibt es laut I Wayan Bagus (02.01.2010) im Kantor Desa (Bürger*innenbüro), sie wurde mir aber vom Bürgermeister I Wayan Sedana auf Nachfrage weder ausgehändigt noch zur Einsicht überlassen.

³⁴³ Obwohl sich die Mitgründerin von ONI, Dr. Ni Ayu Rukmini, sehr negativ über den internationalen Tourismus ausgesprochen hat, besteht ihre Arbeit eigentlich auch in einer solchen Verbindung der beiden Wirtschaftszweige, da sie durch ihre Vermittlungsarbeit und auch die direkte Belieferung von Restaurants im Süden (vgl. Kap. V.4.) eine Verknüpfung beider Sektoren erzielt.

³⁴⁴ PT. Sempuri plant, wieder mehr Kaffeeplantagen anzulegen, um die Erosion mit der Gefahr von Erdrutschen und Überschwemmungen, zu der es durch den Gemüseanbau kam, teilweise rückgängig zu machen. In den letzten Jahren kam es immer wieder zu starken Erdrutschen und Überschwemmungen sowohl in Koditeso als auch in Nagal. Das Regenwasser rauscht in der Regenzeit, besonders von Dezember bis März, teilweise ungehindert die Hänge herab, da der Boden durch mangelnden Bewuchs mit hohen Bäumen und anderen Pflanzen, die das Wasser auffangen, verhärtet ist und seine Fähigkeit, Wasser aufzusaugen nahezu vollständig verloren hat. Andauernde Regenfälle können schon zu Gefahren im Straßenverkehr führen und haben bereits den Zusammenbruch von Häusern bedingt [Quelle → Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Tageszeitung, 2016].

ben, als sie bearbeiten können oder wenn es ungünstig gelegen ist.³⁴⁵ Auch der Dorffürst, der sog. *tuan tanah* (Landherr oder Großgrundbesitzer) Koditesos möchte seine rund 60 ha Wald an PT. Sempuri verpachten, da sie aus Naturschutzgründen nicht anders als mit Bäumen bepflanzt geschweige denn bebaut werden dürfen, er sie aber auf diese Weise gewinnbringender nutzen kann (Fürst von Koditeso, Interview 20.12.2009).³⁴⁶

Die Pläne von Pak Ti Samoto (PT. Sempuri) werden also von vielen Bäuer*innen begrüßt, da sie eine Kooperation im ökologischen Anbau für sinnvoller halten, bei der der*die Investor*in das volle Risiko übernimmt, auch wenn dies eine Lockerung der engen Beziehung zu ihren Landstücken (als von den vergöttlichten Ahnen anvertrautes Erbe und als verfügbare materielle Grundlage mit freier Auswahl der Anbaufrüchte) bedeutet. Sie halten demnach ökologischen Anbau in Koditeso aufgrund der unvermeidlichen Partizipation am kapitalistischen Wirtschaftssystem ohne Investor*in für nicht möglich.³⁴⁷

Im krassen Widerspruch zu oben geschilderten positiven Vorhaben des Investors stehen die Schilderungen der Anwohner*innen, die direkt an der Zufahrtsstraße zum Eingang des Naturschutzgebietes wohnen. Sie berichteten, wie sie massiv unter Druck gesetzt wurden, ihr Land zu verpachten bzw. zu verkaufen, um Platz für das Tourismusprojekt zu schaffen. Dabei handelte es sich nicht nur um landwirtschaftliche Flächen, sondern auch um die Grundstücke, auf denen Wohnhäuser stehen: „Sempuri will unbedingt unser Land nutzen. Wir haben aber nur das Land, worauf unser Haus steht. Das wollen wir nicht hergeben“ (I Komang Karyadi, Interview 09.02.2010).

Auf der Suche nach Land setzte das Makler*innenteam besonders I Wayan Amertha zu, einem Gartenbauern, der am Rande des Schutzgebietes wohnt und dessen Land so gelegen ist, dass es für eine Verwirklichung des Projektes für PT. Sempuri unverzichtbar erschien. I Wayan Amertha geriet über das Anliegen von PT. Sempuri in Wut, als er formulierte:

„Nein, ich kann mein Erbe [*warisan*] nicht hergeben. Das gehört ja nicht mir alleine. Ich habe es satt, mit ihnen [: den Makler*innen] darüber zu reden. Besser, ich pflanze Erdbeeren. Sie sagen auch nicht, was mit dem Land geschehen soll, und es interessiert mich auch gar nicht. Ich mag nicht mehr darüber verhandeln. Ich fühle mich hier noch wohl, ich möchte nicht umziehen.

Die Pläne sind auch noch gar nicht klar. Damit verschwende ich nur meine Energie. Ich bin es leid. Diejenigen, die dem Projekt zugestimmt haben, sind auch jene, deren Land nicht betroffen ist. Sie [:P. Sempuri] wollen es für einen Golfplatz nutzen oder so.

³⁴⁵ Zum Zeitpunkt der Forschung hatten weder die Bäuer*innen noch ich einen solchen Pachtvertrag zu Gesicht bekommen – die Pläne bestanden nur in theoretischer und diskursiver Form. Nur Entscheidungsträgern Koditesos, Makler*innen und Mitarbeiter*innen des Projektes wurden Details mitgeteilt, und dies z.T. nur mündlich. Deswegen war in der kritischen Bevölkerung auch das Misstrauen groß, dass es sich nur um Versprechungen handele und bei einem geringen Erfolg des Tourismusprojektes die Bäuer*innen doch auf ihren Kosten (oder ihren Agrarprodukten) sitzen bleiben könnten.

³⁴⁶ Im Widerspruch zu dieser Regelung steht allerdings der geplante Bau eines Golfplatzes durch Pt. Sempuri. Es bleibt unklar, ob (und wie) der Bau ohne die Abholzung von Bäumen durchgeführt werden soll.

³⁴⁷ Lucas/Warren (2013: 14) nennen die Praxis von Spekulant*innen und Mittelspersonen von Entwicklungsvorhaben, Land zu niedrigen Preisen abzukaufen, als einen wichtigen Grund für das Scheitern der Landreform und die immer noch ungleichen Landbesitzverhältnisse.

[...]. Vor zwei Monaten war der Investor hier, oft kommt er her. Ich lebe lieber so weiter wie jetzt und lasse mich nicht in die Pläne verwickeln. Die Genehmigungen werden weiterhin erteilt, die Bestechungsgelder fließen, die Bevölkerung wird betrogen. Ich habe es satt, mit denen zu reden. Ich geh lieber zu meinen Erdbeeren.“ (I Wayan Amertha, Interview 17.1.2010)

Diese für den kulturellen Kontext überdeutlichen Worte und die offen gezeigten Emotionen sind ein Hinweis darauf, dass die Landbesitzer*innen durch Projektmitarbeiter*innen bei der Suche nach Land und Unterstützung durch die Einwohner*innen so sehr bedrängt wurden, dass die Zweifel an den sozialen Motiven des Investors überhandnahmen.³⁴⁸ Die Vorgehensweise der Makler*innen lässt die Grundbesitzer*innen unabhängig von ihrer prinzipiellen Einstellung zu Tourismus und der hindu-balinesischen Raumordnung ablehnend reagieren. Eine zukünftige Kooperation dieser für den Investor so wichtigen Bündnispartner*innen erscheint nahezu ausgeschlossen.

1.7 „Bali wird von den Investor*innen zerstört werden“

Die Tourismusinitiative *Grup Seroja* in Koditeso besteht seit 2009, zählte fünf Monate nach der Gründung 220 Mitglieder und besaß ein Büro, das je nach Bedarf besetzt war.³⁴⁹ Die Gruppe arbeitete zusammen mit dem BKSDA. Mitglieder dieser Initiative, lokale ‚Guides‘, besonders I Nyoman Rajin³⁵⁰, äußerten schon im Jahre 2005 öffentlich ihre Ablehnung von Tourismusinvestitionen im großen Stil. I Nyoman Rajin verfolgte mit seiner Organisation *Grup Seroja* zwei Ziele: erstens den Lebensstandard der Bevölkerung zu verbessern und zweitens den Wald in der Umgebung zu schützen (Entwicklung und Schutz). Der Wald sollte weiterhin als Einkommensquelle dienen, aber nicht für Feuerholz oder Holzverarbeitung, sondern durch Tourismus. Er betonte die Bedeutung des Waldes als Wassereinzugsgebiet, besonders im Hinblick auf die Bewässerung. Die Initiative war von den Mitgliedern her zu 90% deckungsgleich mit dem *koperasi nelayan*, der örtlichen Organisation der Fischer. Die Aktivitäten der Gruppe umfassten z.B Kanufahrten, Camping, Trekking und die Schulung der Bevölkerung bei der Müllentsorgung. Es fand außerdem seit dem Jahr 2000 eine Zusammenarbeit einzelner Mitglieder des späteren *Grup Seroja* mit der „*Persatuan ke Kampung Bali*“ im Umweltschutzbereich statt. I Nyoman Rajin erhoffte sich die Vermittlung von Sponsor*innen für sein *kelompok*. Die Aktivitäten sollten sich besonders auf eine Straße zwischen der Hauptstraße und den Seen konzentrieren. Dort befinden sich v.a. Erdbeerfelder und Gärten. I Nyoman Rajin hat sich ein eigenes Netzwerk aus Reiseagenturen und Individualreisenden aufgebaut. Er befürwortete die Entwicklung durch lokal initiierten Tourismus, ohne einen Wandel des lokalen Naturkonzeptes zu bewirken, da dies seines Erachtens aufgrund der Teilhabe und des Verantwortungsgefühls für die Region einen viel besseren Naturschutz bewirken

³⁴⁸ Die beschriebene Praxis war ein Beispiel für die seit Öffnung Balis für kapitalistische Produktionsweisen durch Suharto betriebenen Maßnahmen systematischer Überredung, Indoktrination, Zwang und Umsiedlung – auch in diesem Handlungsfeld hat sich seither also wenig geändert (Wardana 2019: 59). In der Umsetzung touristischer Projekte in Bali gab es zahlreiche Fälle von “physical and psychological intimidation from brokers, the state apparatus, and vigilantes, sometimes with the collusion of local elites” (Wardana 2019: 78).

³⁴⁹ Dies Büro war im Jahr 2016 jedoch bereits wieder geschlossen.

³⁵⁰ Seine hier zitierten Aussagen stammen, sofern nicht anders gekennzeichnet, aus einem Interview am 16.10.2009.

könne als jede*jeder wohlhabende externe Investor*in. Das Investment diene nur zur persönlichen Bereicherung der Machthabenden. Rajin kritisierte, dass der *bupati* gegen den Widerstand des Gouverneurs eine Genehmigung erteilen kann.³⁵¹ Er war überzeugt, dass die Versprechungen der Investor*innen, in seinen Worten „Lügen“, nicht wie angekündigt umgesetzt werden könnten, insbesondere ihre Berechnungen, was Arbeitskräfte und Besucher*innenzahlen anging: PT. Sempuri ging von 1000-8000 Besucher*innen täglich aus, während im Jahre 2009 lediglich 700-750 in Bali einreisten. Ein wesentlicher Kritikpunkt Rajins war auch die private Nutzung von Staatsland für touristische Zwecke anstatt für die Bekämpfung der Landlosigkeit bäuerlicher Familien. Er befürchtete zudem, dass die landbesitzenden Bäuer*innen jegliche Ansprüche auf ihr Land an PT. Sempuri verlieren könnten:

„Ich will nicht, dass unser Ort zu einer Spekulationsfläche fürs Business wird, dessen Auswirkungen auf die Zukunft niemand kennt. [...] Bali wird davon zerstört werden. [...] Sempuri wird Koditeso fesseln. Alles Land will er pachten, und das, was verkauft werden soll, will er kaufen und dann von jeder Familie etwa zwei Personen einstellen. Wo sollen denn dann die Übriggebliebenen arbeiten, wenn alles in seiner Hand ist? Es ist nur eine Handvoll Leute, die das unterstützt, u.a. die Makler*innen. Vielleicht traut sich der Bürgermeister und sein Apparat nicht, nach oben zu kritisieren, weil sie schon alle abhängig sind und ihn unterstützen müssen.“ (I Nyoman Rajin, Interview 16.10.2009)

I Nyoman Rajin befürwortete Hilfe zur Selbsthilfe, beispielsweise eine Schulung der Bäuer*innen für ökologischen Anbau durch ONI, so dass die Bäuer*innen weiterhin auf ihrem eigenen Land bzw. dem von ihnen gepachteten Land in Eigenregie anbauen könnten und zugleich in ONI eine Abnehmerin für die Produkte hätten.

Nur wenige Einwohner*innen haben die nötige Erfahrung mit dem Tourismusgeschäft, um zu erkennen, dass die Gartenbäuer*innen, die ihr Land Investor*innen übergeben, jegliche Selbständigkeit hinter sich lassen und entsprechend viel stärker von Einbrüchen der Tourismusbranche oder einem Misserfolg der Projekte getroffen würden. Es schien in Koditeso zudem ein starker Druck zu bestehen, von öffentlicher Kritik an den Tourismus-Investor*innen abzusehen.³⁵²

I Nyoman Rajin unterstützte den Plan von I Made Saja, dem Vorsteher der Fischereiorganisation *koperasi nelayan*, ein Restaurant am Ufer als direkten Abnehmer für die Fische zu bauen. Der Erfolg des Planes würde aber davon abhängen, ob immer eine kontinuierliche Menge an Fisch aufgekauft und verbraucht würde, also von der Anzahl der dort einkehrenden Besucher*innen.

³⁵¹ Rajin wurde als Einzelperson zum Gouverneur I Dewa Beratha eingeladen, um die Situation vor Ort zu schildern, weil er sich öffentlich gegen die Investor*innen ausgesprochen hatte und auch einen Brief an den Gouverneur I Dewa Beratha geschrieben hatte: Der *bupati* habe den Investor*innen eine Genehmigung erteilt, ohne sich um die Meinung des Gouverneurs zu kümmern. Rajin habe damals, so berichtete er mir, kritisch gefragt, warum es überhaupt den Gouverneur gebe, wenn der *bupati* alles allein entscheiden könne. Der *bupati* habe sein Okay gegeben, damit er 21% der Aktien erhielte (I Nyoman Rajini, Interview 16.10.2009).

³⁵² I Nyoman Rajin gab an, bereits anonyme Drohanrufe bekommen zu haben, die ihm Probleme mit der Regierung ankündigten, sofern er seine Zustimmung weiterhin verweigere (Interview 07.12.2009). Eine Furcht vor Sanktionen konnte das Meinungsbild in Koditeso investor*innenfreundlicher erscheinen lassen, als es in Wirklichkeit war. Von welcher Stelle dieser Druck ausgeübt wurde, ist unklar.

Die Fischerkooperative arbeitete auch mit dem BKSDA zusammen. Die 40 Mitglieder sind die einzigen, die mit ihren Booten auf den See befahren und dort für ihren Lebensunterhalt durch Fischverkauf fischen dürfen. Überdies besitzen und vermieten sie 20 Angelstellen auf den Stegen. Sie rudern sowohl Priester über den See zu den Tempeln als auch Tourist*innen³⁵³ im Rahmen der vom KSDA genehmigten Trekkingrouten.³⁵⁴ Es besteht eine enge Zusammenarbeit mit der in Badung ansässigen NGO *Persatuan ke Kampung Bali*. Sie macht die Werbung und bringt die Tourist*innen nach Koditeso, ausgewählte Mitglieder des *koperasi nelayan* mit Englischkenntnissen stellen die Kanus und rudern die Besucher*innen über den See. Es werden für Besucher*innen auch Ruderwettbewerbe durchgeführt. *Persatuan ke Kampung Bali* unternimmt mit Tourist*innen auch Wiederaufforstungsprojekte in Koditeso und organisiert (ebenso wie verschiedene andere NGOs, politische Parteien und die Naturschutzbehörde) das Aussetzen von Fischen, da der Fischbestand bzw. seine Diversität stetig abnimmt (*Persatuan ke Kampung Bali* o.J.: 19f). Die Fischer heben ihre enge Verbindung mit der Natur („*bersahabat betul dengan alam*“) und die überlieferte Art und Weise des Fischens hervor, bei der verschiedene bestandsschützende Maßnahmen tradiert werden: Die Größe und Stärke der Netze sei begrenzt, es dürften keine Mittel wie Kalium (indon. *potassium*)³⁵⁵ o.ä. und keine Motoren bzw. Maschinen verwendet werden:

„Wir schützen den See. Von den Besuchereinnahmen wird von der *Persatuan ke Kampung Bali* jedes Mal ein Teil für die *niskala*-Welt gespendet. [...] Die Investor*innen unterstützen wir nicht. Sie haben die Bevölkerung übergangen. Eine *sosialisasi* gab es noch nicht. Jegliche Einnahmen aus dem Tourismus müssen dem Dorf zugutekommen. Wir unterstützen die Investor*innen nicht, aber sie nicht unterstützen³⁵⁶ tun wir auch nicht. Wir machen uns Sorgen, dass das Projekt Sempuri unsere Arbeit als Fischer beeinträchtigen könnte.“ (I Made Saja, Interview 13.12.2009)

I Made Saja bekräftigt das hindu-balinesische Raumkonzept. Anschaulich schildert er die heilige und spirituell aufgeladene Qualität des Sees:

„Hier darf nichts gebaut werden. Es dürfen keine Bäume gefällt werden. Jukmo ist unser Vorbild. Wir folgen den Zeremonien, im Ufertempel [...] bitten wir um Segen durch die Ahnen und die Natur. Wir müssen vorsichtig sein. Wir dürfen den See nicht verunreinigen. Unser See ist religiös, magisch. Es ist hier wirklich *angker* [heiß, religiös aufgeladen]. Wenn wir uns nähern, müssen wir vorsichtig sprechen. Jemand, der auf dem See vulgär (*kasar*) spricht, ist in Gefahr. Zwischen 9 Uhr abends und 5 Uhr morgens darf niemand ausfahren. Mein Onkel ist einmal nach Mitternacht zum Fischen ausgefahren,

³⁵³ Diese werden u.a. vom Grand Hotel „Holiday Galore“ vermittelt.

³⁵⁴ Die Einnahmen betrugen 2009 für die Überquerung des Sees IDR 5.000 (ca. 30 Cent) pro Person, fürs Angeln IDR 5.000 (30 Cent), bei großer Angel IDR 21.000 (€ 1,30) für die Bevölkerung. Trekking für internationale Tourist*innen kostet IDR 400.000 (ca. € 24), die Kanufahrt IDR 20.000 (€ 1,20) (I Made Saja, Interview 13.12.2009).

³⁵⁵ Der Fischfang mit Kalium bzw. Kaliumcarbonat oder auch Zyanid ist eine nicht-selektive Fischfangmethode, die in fast allen Ländern der Welt verboten bzw. geächtet ist. Dabei wirkt die ins Gewässer eingebrachte chemische Substanz als Betäubungsmittel bzw. tötet wahllos alle Fisch- und andere Wassertierarten und führt zum Absterben von Wasserpflanzen, Algen und Korallen. Diese illegalen Formen des Fischens werden in Südostasien (v.a. Philippinen und Indonesien) noch immer eingesetzt. In Indonesien ist der Verkauf der Chemikalien verboten, da sie auch für den Menschen giftig sind und neben anderen Chemikalien in großer Zahl zur Ausführung von Suiziden in der bäuerlichen Bevölkerung eingesetzt wurden. (vgl. Suryani/Jensen 1995: 131, 133, vgl. auch Shiva 2014a, b für den indischen Kontext).

³⁵⁶ Im balinesischen Kontext ist diese Formulierung als Euphemismus für „behindern“ oder „bekämpfen“ zu verstehen.

an einem bestimmten Tag [nach dem balinesischen Ritual-Kalender]. Eigentlich darf man an diesem Tag nicht fischen. Es gibt hier viele, die schon ertrunken sind. Den Grund des Sees bewohnt ein großer Fisch – ein Riesenfisch, der eine Stimme hat. Es kam der Wächter des Sees, ein Krokodil. Es klingt wie der Luftzug eines Hubschraubers. Wie ein riesiges Schiff. Es hat sein Kanu gestreift, so dass er ohnmächtig wurde. Als er am nächsten Tag auf dem Markt vermisst wurde, haben wir ihn auf dem See gesucht. Er hat immer noch gezittert (*gemetar*). Erst nachdem eine bestimmte Zeremonie, *maturan guru piduka*, durchgeführt worden war, wurde er wieder gesund.“ (I Made Saja, Interview 24.12.2009)

Der wichtige Glaubenshintergrund, der von Saja als „magisch“ bezeichnet wird, mit dem der Wald und die Seen verbunden sind, steht im Konflikt mit gängigen Praktiken des Tourismus. Er ist – so Saja – ausländischen Besucher*innen schwer zu vermitteln, da er – anders als das umfassende hindu-balinesische Raumkonzept *tri mandala* – animistisch anmutet.

Unter der Voraussetzung der Einhaltung der rituellen Vorgaben spricht nach Saja nichts gegen eine touristische Nutzung des Sees in Maßen, so wie sie derzeit von der Fischer*innengruppe zusammen mit der NGO *Persatuan ke Kampung Bali* durchgeführt wird. Sein Glaube und seine Anerkennung der spirituell beseelten Natur sowie oben genannte Einsicht, dass eine solche Anerkennung von Nicht-Balines*innen nicht zu erwarten ist, veranlasst I Made Saja dazu, seine Unterstützung für Tourismusinvestor*innen einzuschränken. I Made Saja hat jedoch nicht nur die Sorge um eine Störung der *niskala*-Welt als Argument gegen externe Investor*innen, er hat auch eine Alternative: touristische Aktivitäten seiner beiden Gruppen, der Fischer*innen sowie der *Grup Seroja* zusammen mit der *Persatuan ke Kampung Bali*, welche in ihm die Hoffnung stärken, dass eine ökonomische Entwicklung des Dorfes auch ohne auswärtige Großinvestor*innen erreicht werden kann.

I Nyoman Rajin repräsentiert die relativ kleine Gruppe von Bäuer*innen in Koditeso, die im Tourismus eigene Erfahrungen, nötige Kenntnisse oder den Bildungsgrad haben, um damit ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Er ist ökonomisch unabhängig von Investor*innen – dies ist die notwendige Voraussetzung für seine kritische Haltung. In Bezug auf die hindu-balinesische Raumordnung positioniert er sich mehr oder weniger neutral – dies ist für ihn nicht das entscheidende Kriterium gegen Investor*innen, sondern die vollständige Abhängigkeit von ihnen, in die er das Dorf in ökonomischer, sozialer und auch moralischer Hinsicht geraten sieht. Aus strategischen Gründen stimmt er nicht in den Chor der Proteste, angeführt von *adat*-Vertretern, ein, welche sich auf die Wahrung des hindu-balinesischen Raumkonzeptes berufen, da er ihren Umgang mit innerdörflichen *adat*-Konflikten ablehnt (siehe Unterkap. VI. 1.9).

1.8 „Hier spricht nur das Geld“

Ein ehemaliger *adat*-Vorsteher eines *banjars* in Koditeso begründet seine Abwehr gegen Investor*innen mit ökologischen Argumenten und mit seiner Ablehnung der Praxis, Zustimmung zu erkaufen. Seiner Aussage zufolge seien die Vorsteher der *banjar adat* Koditesos geschlossen gegen die Investor*innen. Lediglich einige wenige Personen des *dinas* unterstützten die Projekte aus finanziellen

Gründen: „Aber hier spricht nur das Geld. Das ist Politik in Indonesien. Wir haben keine Rechte. [...] Geld gibt es viel, aber es dringt nicht bis zur Bevölkerung durch“ (I Gede Subagia, Interview 2.11.2009). Er äußerte sich besorgt über die Ökologie der Region. Das Wasser der Seen sei schon verschmutzt und durch die Erosion infolge der Abholzung zugunsten des Erdbeeranbaus zurückgegangen. Er wünsche sich, der Bevölkerung mehr Bewusstsein für Umwelt und Gesundheit zu vermitteln.

Im Verlaufe meiner Forschung stellte ich fest, dass die von den Medien verbreitete und auch in der Dörfergemeinschaft gängige Auffassung, nahezu das ganze Dorf Koditeso bejahe die Tourismusinvestor*innen, weit von der Realität entfernt ist. Es waren in der Tat nur wenige Einzelpersonen, die die Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri wirklich unterstützt haben, deren anfängliche Befürwortung sich jedoch im Verlaufe meiner Forschungen weitgehend in Enttäuschung verwandelte. Als wichtige, auch politisch einflussreiche Unterstützer der beiden Investor*innen ragen der Dorffürst und der Bürgermeister (*kepala desa*) I Putu Sedana heraus. Diese bekleiden auch die beiden höchsten politischen Positionen und sind daher im Unterschied zu den restlichen Einwohner*innen anderen Strategien und Einbindungsprozessen verpflichtet. Auf einer Versammlung, die der Investor PT. Sempuri vor Beginn meiner Forschung mit allen Vertreter*innen der Dorfbevölkerung (*tokoh masyarakat*) aus *adat* und *dinas* einberufen hatte, um die Gunst der Einwohner*innen zu erringen. Unabhängig davon wurden bei der Gelegenheit Umschläge mit Geld angeboten³⁵⁷, welche von allen Anwesenden mit Ausnahme von drei Personen auch an sich genommen. Am nächsten Tag wollten Abgesandte des Investors ihnen nochmals Geld geben (I Made Cepung, 13.09.2010).

Eine wichtige Gruppe, die die Investor*innen unterstützte, waren die Makler*innen (*calo/maklar tanah*), die nach geeignetem Land v.a. für PT. Sempuri suchten, um es dem Investor zu Pacht oder Kauf zu vermitteln. Sie sollten 5% des Landpreises als Provision bei Zustandekommen des Kaufs erhalten. Es bestand in Koditeso ein Team, das die potentiell geeigneten Landstücke prüfte. In dieser Gruppe waren v.a. vier Personen aktiv. Die Tätigkeit eines *calo/maklar tanah* gilt generell als lohnender Nebenerwerb (manchmal auch Haupterwerb) für ortskundige Dorfbewohner*innen, die zum Beispiel aufgrund von Englischkenntnissen und ihrem lokalen Einblick Ansprechpartner*innen für ausländische oder externe Investor*innen werden. Zu ihren Aufgaben zählen die Eignungsprüfung der Grundstücke sowie Vorverhandlungen mit den Grundbesitzer*innen. Die Makler*innen sind Ausführende, d.h. sie sind unabhängig von den jeweiligen Investor*innen und haben nach dem Abschluss der Pacht- oder Kaufverträge sowie der Auszahlung ihrer Provision keinen weiteren Anspruch auf Gewinne aus den Projekten. Sie bezeichnen sich daher als „neutral“, sind aber in den letzten Jahren in der baliweiten Debatte um Tourismusinvestment und den Verbrauch der natürlichen Ressourcen der Insel durch kapitalistische Großinvestor*innen aus dem Ausland seitens NGOs und Massenmedien bezichtigt worden, dass sie sich an einem „Ausverkauf“ der Natur mitschuldig machten, in-

³⁵⁷ Zum Thema Korruption in Indonesien verweise ich auf Smith (2009) und Kucher (2015).

dem sie Investor*innen helfen. Anstatt die Interessen und Vorhaben der Investor*innen, für die sie tätig sind, auf kulturelle und ökologische Anpasstheit zu überprüfen, hätten die Makler*innen sie ohne Rücksicht auf ihre eigenen (eventuell entgegengesetzten) sakralen Raumkonzepte gestärkt (vgl. MacRae 2003). Die von mir interviewten Makler*innen hatten durch ihre ökonomische Abhängigkeit ausnahmslos ein starkes Interesse daran, dass die Projekte tatsächlich umgesetzt würden, da sie ihren Teil der Verpflichtung, das Auskundschaften und Prüfen der Ländereien und die Gespräche mit den Besitzer*innen, schon ausgeführt hatten, ihre Entlohnung aber noch abhängig von dem Zustandekommen der Genehmigungen und der nachfolgenden Verträge war.

Aus persönlichem Interesse zeigten sie sich daher besonders frustriert von den Protesten und langen Verhandlungen. So beklagt sich ein Makler: „Ich gehöre auch zum Team der Makler*innen, aber nach der ganzen Zeit der Verhandlungen habe ich immer noch kein Geld gesehen“ (I Komang Sada, Interview 14.01.2010). Die Aktivitäten des Makler*innenteams sind ein klares Symptom dafür, dass die Kommodifizierung und Neoliberalisierung der Landschaft – die Behandlung der Landschaft als (fiktive) Ware – nicht nur bei den auswärtigen Investor*innen und Tourist*innen zu beobachten ist, sondern bereits die Gesellschaft Koditesos erfasst hat und dabei ist, lokale Landschaftskonzepte zumindest zum Teil abzulösen.³⁵⁸ Die hindu-balinesische Raumordnung wurde von den Landmakler*innen nicht thematisiert. Die sakrale Landschaft muss für die Chance des ökonomischen Gewinnes konzeptuell in profane Landschaft umgewandelt werden.

Die Landmakler*innen übernahmen für ihre Tätigkeit (vorübergehend) die nutzungsorientierten Bewertungskriterien in Bezug auf die Landschaft an den Seen, welche ansonsten den Investor*innen eigen ist (vgl. Waldner 1998:280). In diesem Falle sind das die Nähe zu den Seen, zum Eingangs- und Parkplatzbereich und zur Straße sowie das Aneinandergrenzen für den ökologischen Anbau geeigneter Gartenflächen. Nicht mehr ihr Sinn für die unsichtbaren spirituellen Mächte (*niskala*) strukturiert ihre Bewertung und Nutzung des Landes. Für die Makler*innen rückt (vorübergehend) der erhoffte kurzfristige finanzielle Gewinn die grundlegenden Prinzipien der spirituellen Reinheit der Region in den Hintergrund.

Die Agrarkrise in Kombination mit modernen Konsumanreizen hat dazu geführt, dass die kapitalistische Landwirtschaft den Bäuer*innen kein ausreichendes Einkommen mehr bietet, und treibt sie so in die Tätigkeit der Landmakler*innen, bei der sich die Betrachtung des Landes als (fiktive) Ware im System des dörflichen Kapitalismus noch einen Ruck weiter verschiebt, zum Handel mit Landparzellen. So versuchen die Bäuer*innen, immerhin noch einen größeren Profit aus der Krise ihrer bäuerlichen Nachbar*innen zu erwirtschaften, die den Verkauf ihres Landes der unersprießlichen Bewirtschaftung der vorausgegangenen Jahre vorziehen. Tourismus wird so nicht zum Auslöser von po-

³⁵⁸ Für diese Entwicklung ist den Makler*innen kein Vorwurf zu machen, ihre Tätigkeit ist nur eine Folge der vorausgehenden Kommodifizierung der Landschaft. Den Anstoß geben letztendlich die Tourist*innen mit ihrer Nachfrage nach entsprechenden Angeboten und der gesamte Tourismussektor.

sitiver Entwicklung oder gar einer Lösungsmöglichkeit für die landwirtschaftliche Krise, sondern von Akkumulation und persönlichem Profit (vgl. auch Münster/Münster 2012a: 221-3).

Im Zuge der Dezentralisierung dient Ökotourismus als Hintertür, um auch die bislang in kolonialer Manier von der Nutzung ausgeschlossenen Naturschutzgebiete wie den Wald in jedem *kabupaten* kommodifizieren zu können. Wenn es ein Entwicklungsziel ist, dass keine Region mehr vom Tourismus ausgeschlossen bleiben soll, ist Natur- bzw. Ökotourismus ein nutzbringendes Instrument für die Investor*innen zur Kommodifizierung der letzten Naturschutzgebiete. Neoliberale Landschaftskonzepte liefern die Genehmigung dafür und werden von den Tourismusbefürworter*innen aus der Bevölkerung bereitwillig übernommen.

1.9 „Wir gehen den gleichen Weg“

Gegenüber den Investor*innen und der nationalen Naturschutz- und Forstbehörde (*Menteri Kehutanan*) beansprucht der Dorffürst die Tempel um die Seen herum als bedeutsam für seinen eigenen Fürstenhof (*puri*), obwohl es die *adat*-Gemeinschaft, die sich als Tempel-Gemeinde (*pengempon*) für die Tempel im Waldgebiet verantwortlich fühlt und regelmäßig im Zuge eines Zweijahreszyklus die notwendigen Rituale plant, organisiert, ausführt und finanziert. An der Spitze des traditionellen *adat* steht der oberste Fürst, der unbestritten der Tempelgemeinde (*pengempon*) vorsteht (vgl. Kap. VI.2). Der *adat*-Gemeinschaft bzw. den gläubigen Hindu-Balines*innen aus Koditeso steht es frei, als *maturan*-Gruppe (vgl. Unterkap. V.2.1) den Tempelzeremonien beizuwohnen oder auch unabhängig davon mit den zuständigen Priestern in den Tempeln zu beten. Sie sind jedoch nicht für die materielle und spirituelle Bewahrung der Tempel zuständig. Zwar wird von der Ritualgemeinschaft eine überregionale Bedeutung der Tempel für ganz Bali betont, jedoch steht eine Vereinnahmung durch den Fürstenhof (*puri*) von Koditeso ihrem Selbstverständnis als eigentliche Hüter*innen (*pengempon*) der Seenregion und ihrer zugehörigen Tempel entgegen. Dies war auch ein Vorwurf, den die Dörfergemeinschaft gegenüber dem Fürsten von Koditeso erhob, nämlich dass dieser die wahren *adat*-Zugehörigkeiten nicht aufklärte (vgl. JM Gede Suci, Interview 29.09.2009, I Ketut Bintang, 27.08.2009, Kap. VI.2). Der Fürst von Koditeso ließ die ausschließliche Konzentration der Investor*innen auf das Dorf Koditeso aufgrund der *dinas*-Grenzen³⁵⁹ bewusst bestehen. Der Grund dafür war die Sorge, dass Vorteile oder Profite aus den Tourismusprojekten sich auf die Dörfer der Ritualgemeinschaft (immerhin aus mehreren Dörfern bestehend) und Koditeso aufteilen würden (vgl. auch die Überprüfung der Umweltverträglichkeitsprüfung von PT. PBM in Unterkap. V.3.1).

Allerdings erkennt I Gede Karya, ein ehemaliger *adat*-Vorsteher Koditesos, die Vormachtstellung der *adat*-Autoritäten als der eigentlichen „Eigentümer*innen“ und Hüter*innen des Gebietes

³⁵⁹ Nach den *dinas*-Grenzen der Dörfer allein zu urteilen, würde das von den Investor*innen anvisierte Gebiet wie oben beschrieben zum Dorf Koditeso gehören. Die Proteste der Ritualgemeinschaft bezogen sich hauptsächlich darauf, dass das geplante Projektareal innerhalb ihres *adat*-Gebietes liegt. *Adat*- und *dinas*-Dorfgrenzen sind in diesem Falle nicht deckungsgleich (vgl. Kap. IV.1).

(*pengempon*) an und will ihnen in seiner Entscheidung entsprechen. Er steht in engem Austausch mit dem *adat*-Fürsten und dem Priester Jero Mangku Winde, welcher für den Ursprungstempel verantwortlich ist.

„Wenn wir jetzt zustimmen, denken die Bewohner*innen der Dörfergemeinschaft, wir verletzen ihr Recht. Wenn unser *adat* zustimmte, gäbe es Proteste. Wir gehen den gleichen Weg. Wir warten erstmal auf die Entscheidung aus der Ritualgemeinschaft. Wenn sie dagegen sind, gibt es von hier auch keine Erlaubnis. [...] Besser ist es, wir bleiben erstmal neutral.“ (I Gede Karya, Interview 30.10.2009)

In unterschiedlichen Ausprägungen nehmen alle Einwohner*innen Koditesos das Dilemma wahr, zwischen ökonomischen Vorteilen des Tourismus inklusive seiner möglichen ökologischen Konsequenzen einerseits und dem *adat*-Konflikt mit der *adat*-Spitze andererseits abwägen zu müssen. Wie der ehemalige *bendesa adat* erkennen die meisten trotz ihres Wunsches, dass ihr Dorf an der Tourismusentwicklung Balis beteiligt werden möge, die rechtmäßige *adat*-Herrschaft der Ritualgemeinschaft an. Es ist ihnen bekannt, dass die Gründung Koditesos später erfolgte als die der Dörfergemeinschaft. Trotz einer gewissen Verantwortung sind nicht die Einwohner*innen von Koditeso die *pengempon*, die rechtmäßigen Verwalter*innen und Hüter*innen der Berge und Seen, sondern die Einwohner*innen der Jukmo unterstehenden Dörfer (vgl. Kap. III.4; Reuter 2002). Frei von dieser rituellen Verpflichtung, fällt den Einwohner*innen Koditesos eine liberale Umgehung des hindu-balinesischen Tabus, die Berge und Seen kommerziell zu nutzen, offenbar leichter. Die bäuerlichen Einwohner*innen³⁶⁰ der Dörfergemeinschaft, die regelmäßig die Zeremonien ihres *adat*-Gebietes vorbereiten und bezahlen, kämpfen offenbar stärker mit dem inneren Konflikt eines Wunsches nach touristischer Entwicklung des Gebietes und der Furcht vor Übertretungen der *niskala*-Regeln, welche von Investor*innen bzw. später von Besucher*innen (unwissentlich oder wissentlich) begangen werden könnten (siehe im Detail unter Kap. V.2).³⁶¹

Selten begegnete mir in Koditeso eine Haltung, sich von der Dörfergemeinschaft abzugrenzen, wie es I Nyoman Rajin, Mitglied der *Grup Seroja* (zumindest mir gegenüber) tat. Obwohl sich niemand in Koditeso so negativ über Investor*innen geäußert hat wie er, sucht er nicht das strategische Bündnis mit den *adat*-Vertretern. I Nyoman Rajins Kritik bezog sich nicht auf die Argumente der *adat*-Vorsteher der Ritualgemeinschaft gegen die Investor*innen, sondern auf die unnachgiebige Haltung beider Parteien in der Streitfrage um die Unabhängigkeit des Desa Pakraman Sulikepung und die Siedlung am Rand des Naturschutzgebietes (vgl. Kap. I.1 und Kap. VI.3). Er stellt klar, dass er aus diesem Grund nicht als Einheit mit dem *adat*-Bündnis im Protest auftreten möchte. Er hält generell weniger von einer Re-Vitalisierung des *adat* in seinem Dorf, welche z.B. hohe Ausgaben für Tempel-

³⁶⁰ Hier sind die nicht zur *adat*-Elite gehörigen Einwohner*innen der Dörfer gemeint. Die *adat*-Elite vertritt bekanntlich eine sehr dezidierte Meinung gegen Tourismus (vgl. Kap. VI.2).

³⁶¹ Die Pflege der Tempel und des Gebietes gehört zur rituellen Verpflichtung einer Dorfgemeinschaft aus mehreren weiteren Desa Pakraman (u.a. Koditeso). Weiterhin gehören zur Tempelgemeinde auch die *subak*-Gemeinschaften des mittleren Buleleng.

renovierungen oder Zeremonien vorsieht (I Nyoman Rajin, Interview 07.12.2009). In seiner Darstellung spielt die sakrale Topographie keine bedeutende Rolle. Die Landschaft dient eher in einem profanen Sinne dem Wohlergehen der Bevölkerung als Lebensgrundlage durch Tourismus.

1.10 „Wir fühlen uns belogen“

Im Jahre 2012 war noch keine*keiner der beiden Investor*innen in der Planungsumsetzung gegenüber 2010 vorangekommen. Daher machte sich der Dorffürst bei der Ausschreibung eines Wettbewerbs des ‚Bali Travel Office‘ für Koditeso stark, welches den Wettbewerb und eine Startfinanzierung von IDR 150 Mio. (ca. € 12 000, Stand 2012) auch gewann und damit zu einem der sieben in diesem Wettbewerb ausgewählten Tourismus-Dörfern (*desa wisata*) zählt. Das Programm des ‚Bali Travel Office‘ (vgl. auch Unterkap. V.3.2) will besonders für Ökotourismus geeignete Dörfer bei dem Aufbau von gemeindebasiertem Ökotourismus unterstützen (Dorffürst Koditesos, Interview 04.09.2012). Übernachtungsmöglichkeiten (Homestays) sollen in Privatunterkünften entstehen, die dabei z.B. Geld für die Einrichtung einer Sitz-Wassertoilette erhalten (ca. € 100). Der Dorffürst äußerte sich im Jahre 2012 sehr ungeduldig über die fehlenden Fortschritte der beiden Investor*innen Jahre nach Erteilung der Genehmigung. Besonders kritisierte er PT. PBM, welche in der Zwischenzeit zusätzlich zum genehmigten Areal von 21,5 ha noch eine weitere Fläche von 150 ha bis zum Parkeingang beantragt hat:

„Wir hier in Koditeso, darunter auch ich, fühlen uns belogen. Das ist schon eine harte Erfahrung. Wir haben sie von Anfang an unterstützt, es gab Versprechen von neuen Arbeitsplätzen und Ähnlichem, und letzten Endes passiert überhaupt nichts.³⁶² [...] Ich bin schon richtig genervt von Investor*innen. [...] Auch Sempuri ist nie wieder aufgetaucht. Pak Ti traut sich wohl nach diesem schlechten Beispiel von PBM nicht mehr.“ (Dorffürst Koditesos Interview 04.09.2012)

Der Dorffürst Koditesos schilderte 2012 begeistert seinen Plan, in seinem Fürstenhof (*puri*) selbst Tourist*innenunterkünfte zu schaffen. Er berichtete angetan von den IDR 43 Mio (ca. € 3400) Unterstützung, die vom ‚Bali Travel Office‘ schon eingegangen waren und vorerst (teilweise) für Tassen und Besteck verwendet worden seien, damit ausländische Gäste auch angemessen bewirtet werden könnten. Für ‚Homestays‘ geeignete Gehöfte seien bereits ausgewählt worden (Dorffürst Koditesos, Interview 04.09.2012).

Ein Grund für den Erfolg von Koditeso bei dem Wettbewerb waren vier „*keunikan*“ (Alleinstellungsmerkmale), nämlich die Seen, der Wald, das milde Wetter und das Spiel *Gangsing*, ein Geschicklichkeitsspiel mit einem Kreisel von ca. 20cm Durchmesser, das es nur in der Bergregion gibt. Im Jahre 2016 war die Initiative aber lediglich schleppend vorangekommen, maximal drei Personen hätten tatsächlich einen ‚Homestay‘ eröffnet und für den Umbau eine geringe Summe Geld (für die Sitztoilette) erhalten. Einer davon war der Dorffürst selbst, der eigenes Land gegen ein Landstück di-

³⁶² Die ersten vier Holzgebäude wurden gebaut, weil die Genehmigung des BKSDA ohne jegliche Aktivitäten der Investorin sonst bald erloschen wäre (Dorffürst Koditesos, Interview 04.09.2012).

rekt am Seeufer eingetauscht hatte, um dort einen ‚Homestay‘ mit Zeltplatz neu zu errichten. Dabei griff er viele Ideen aus dem Proposal von PT. Sempuri auf, z.B. das Design der chinesisch inspirierten parkähnlichen Anlage mit schattenspendenden Bäumen (*Pohon Cemara*) und einem Teich zum Angeln sowie einem Restaurant. Nicht übernommen wurde jedoch die großflächige Beteiligung der lokalen Bäuer*innen durch Umstellung auf Naturlandbau. Dieser Campingplatz wird für ähnliche Gruppenaktivitäten nationaler Besucher*innen angenommen, die vorher ausschließlich an den Naturerholungspark angrenzenden Bereich nutzten.³⁶³ Insgesamt äußerten sich die Bewohner*innen von Koditeso im Jahre 2016 aber enttäuscht angesichts der schleppenden Weiterentwicklung des Programmes. Insbesondere die versprochene Hilfe bei der Vermarktung und Bekanntmachung durch das ‚Bali Travel Office‘ sei ausgeblieben, möglicherweise der wichtigste Faktor, bei dem die Dörfler*innen Unterstützung am dringendsten benötigt hätten. Der Dorffürst, an sich schon wohlhabend, ist wiederum einer derjenigen, die mithilfe ihres schon bestehenden Reichtums von dem Programm (*Lomba Desa Ekowisata*) des ‚Bali Travel Office‘ profitieren konnten. Haushalte, die dringend eine Einkommensverbesserung nötig gehabt hätten, blieben selbst bei diesem kleinflächigen „gemeinde-basierten“ Vorhaben unberücksichtigt.

Schon im Jahre 2012 prognostizierte der Dorffürst:

„Bis jetzt gab es keine neuen Anfragen von weiteren Investor*innen. Sehr wahrscheinlich würde die *adat*-Bevölkerung (*masyarakat adat*) auch keinen weiteren Investor*innen zustimmen. Die *adat*-Bevölkerung hier lehnt solche Projekte inzwischen generell ab“ (Dorffürst, Interview 04.09.2012).

Bei meinem Aufenthalt im Jahre 2016 stand in Koditeso weiterhin die Entwicklung derjenigen lokalen Tourismuspläne im Mittelpunkt meines Interesses, welche die ausgebliebenen Einnahmen durch die Investor*innen kompensieren sollten und eine breite Beteiligung der Bevölkerung nach dem Prinzip des gemeinde-basierten Tourismus (*community-based tourism*) vorsahen. Bisher nehmen jedoch nur vereinzelt Dorfbewohner*innen an der Initiative *desa ekowisata* teil. Die Anschubfinanzierung könnte eigentlich von mehr Familien beantragt werden, aber anscheinend wagt kaum jemand einen entsprechenden Antrag auf die Eröffnung eines ‚Homestays‘. Es hat den Anschein, dass die Einzelperson des Dorffürsten als Hauptnutznießer des Wettbewerbes bezeichnet werden kann. Solange diese lokale Initiative nicht auch breiten Bevölkerungskreisen finanzielle Beteiligung ermöglicht, kann sie nicht als „community-based“ im eigentlichen Sinn deklariert werden (z.B. Cochrane 1993, 2009, Stronza 2005). Die Umsetzung eines gut gemeinten und im Sinne der Gemeinschaft entworfenen Konzeptes scheiterte an den realen lokalen Gegebenheiten (vgl. Byczek 2011). Die Familien, die kein Land besitzen, haben auch tatsächlich kaum eine Möglichkeit, sich am aufkeimenden Tourismusgeschäft zu beteiligen. Als „successful players“ im Tourismusgeschäft profitieren können von den wohlmeinenden Initiativen nur die ohnehin bereits zur „besitzenden Klasse“ zählenden Personen (vgl. Münster/Münster

³⁶³ Der Dorffürst schuf hiermit sogar eine Konkurrenz zum Naturerholungspark um die ohnehin raren Parkbesucher*innen und die von ihnen gezahlten Gebühren, die dem Naturschutzgebiet zugutekommen sollen.

2012a: 222). In den untersuchten Gemeinden sind dies lediglich auswärtige, durch Absentismus³⁶⁴ auffallende Landbesitzer*innen oder die Nachkommen der Fürstenhöfe (*puri*) bzw. solche mit engen Beziehungen zu diesen. Deswegen hat sich eine stärkere Einbeziehung Koditesos in das Tourismusgeschäft seit 2009/2010 eigentlich nicht ergeben. Die schon bestehende ökonomische Ungleichheit innerhalb des Dorfes wurde lediglich akzentuiert, in keiner Weise jedoch behoben, offenbar eine im ganzen Land verbreitete Folge der Neuverteilung der politischen Macht durch die Dezentralisierung:

”The political and economic elite [...] has managed to channel large profits into their pockets. Compared to the apparent wealth flaunted by some people, the villagers felt that the local population [...] as a whole has ended up empty handed” (Haug 2014: 49).

Eine Neuerung ist allerdings ein vom neuen Distriktsvorsteher (*bupati*) Bulelengs I Putu Agus Suradnyana im Jahr 2014 initiiertes jährlich stattfindendes Fest (‚Rainforest Celebration‘), das die Region insgesamt bekannter machen soll. Bei dieser Gelegenheit werden verschiedene Wettbewerbe abgehalten, zum Beispiel Kanufahrten auf dem See (*lomba dayung*), Ochsenrennen (*lomba karapan sapi*) und kulinarische Wettbewerbe (u.a. *lomba ngelawar*). Die Beliebtheit des Festes bei nationalen Tourist*innen scheint zuzunehmen. Zwei neue *warung* an den jeweiligen Zufahrtsstraßen zu den Seen wurden in diesem Zusammenhang eröffnet. Dies bedeutet, dass Verbesserungen, die auch von den Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri vorgesehen waren, nun auch unabhängig davon durchgeführt worden sind. Freilich wurden durch diese lokal angestoßenen Veränderungen zunächst wesentlich geringere Besucher*innenzahlen verzeichnet³⁶⁵, als von den Investor*innen anvisiert, die Realitätsnähe des zugesagten Projektausmaßes mit 8000 Besucher*innen pro Tag bei PT. Sempuri ist jedoch ohnehin fraglich. Völlig ausgeblieben ist die Umsetzung der von den Investor*innen, besonders PT. Sempuri, versprochenen Umweltmaßnahmen: Rehabilitation des Sees, Wiederaufforstung, Kontrolle der Sedimentation, Müllmanagement, Vermeidung von Wasserverschmutzung, Naturlandbau.

Die Besitzer*innen der *warung* und die Parkwächter*innen äußerten sich enttäuscht. Das Fest sei wie die *adat*-Zeremonien zu Hause, erst habe man den ganzen Aufwand, und am Ende bleibe nur der Müll übrig (I Wayan Setiawan, Interview 13.02.2016). Die vielseitigen Pläne der lokalen Tourismuskoooperative *Grup Seroja* (Markt am See, Hiking, Bootsfahrten, s.u.) wurden noch nicht umgesetzt, und ihr Büro hat in der Zwischenzeit geschlossen. Viele Einwohner*innen Koditesos fühlen sich offenbar immer noch ausgeschlossen: wie eine vergessene Region, die vom großen Kuchen Tourismus nur ein paar Krumen abbekommt. Allerdings wurden kurz vor der ersten ‚Rainforest Celebration 2014‘ die bis dato noch unbefestigten Wege zu besseren, geteerten Straßen ausgebaut, was eine Grundvoraussetzung für die Anreise der ersehnten Tourist*innen ist. Diese fehlen jedoch noch, vor allem, wie viele Einwohner*innen beklagen, weil die versprochene Hilfe des ‚Bali Travel Office‘ bei

³⁶⁴ Absentismus sollte durch die Landreform unterbunden werden. Seine weite Verbreitung ist ein Anzeichen für das Scheitern dieses Vorhabens und die Undurchsichtigkeit und Ungleichheit der Landbesitzverhältnisse in Indonesien (Bachriadi/Wiradi 2013: 71-72).

³⁶⁵ Im Jahre 2018 wurde bei der Veranstaltung ein Umsatz von IDR 134 Mio. verzeichnet (etwa € 8500).

der Werbung für Koditeso noch aussteht. Auch aufgrund der Sprachbarriere wäre hier eine stärkere Unterstützung durch das ‚Bali Travel Office‘ vonnöten.

Die positiv eingestellte Bevölkerung Koditesos, die im Jahre 2011 schon enttäuscht von der Stagnation des Projektes war, hatte im Jahre 2016 das Projekt schon weitestgehend aus dem Bewusstsein verdrängt und offenbar die Tatsache akzeptiert, dass sich am bestehenden wirtschaftlichen und politischen Kräfteverhältnis wenig ändern würde.

1.11 „Sollen wir es hier etwa schwer haben, nur weil wir zufällig an der heiligsten Stelle Balis leben?“

Nachdem ich die wichtigsten argumentativen Linien in Koditeso bezüglich touristischen Investments oben anhand zentraler Zitate illustriert habe, werde ich sie im Folgenden kurz vor dem in Hauptkap. II dargestellten theoretischen Hintergrund beleuchten. Eine Gegenüberstellung der Argumente von Bewohner*innen aller beteiligten Dörfer und ihre Analyse folgt in Kap. VI.4.

In der obigen Darstellung der überwiegend tourismusbefürwortenden Argumente der Dorfbewohner*innen Koditesos wurde sehr deutlich, dass die im gleichen Gebiet gleichsam übereinander liegende sakrale Topographie und die profane Topographie in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Die sakrale Topographie (die hindu-balinesische kosmologische Raumordnung) stellt wie von Hirsch (1995: 1) beschrieben einen idealisierten und imaginierten Hintergrund dar, welcher in einer eher abstrakten Art und Weise auch weiterhin bestehen bleiben soll, während im „Vordergrund“ die Bedürfnisse des alltäglichen Lebens und Wirtschaftens zentral sind, was sich neuerdings in dem Wunsch nach touristischer Entwicklung manifestiert (vgl. Unterkap. II.2.2).

Ein wirtschaftlicher Wandel, der bekanntlich von vielen Einwohner*innen gewünscht wird, kann sich nur vollziehen, wenn es auch zu einer Verschiebung im Bereich der sakralen Topographie kommt, und die Bedeutung, die die Menschen ihrer Umgebung verleihen, sich verändert. Dieser Prozess läuft zurzeit in Koditeso (und darüber hinaus) ab und ist geprägt von vielen Widersprüchen und Brüchen.

Die Zuordnung des Raumes zum Bereich ‚sakral‘ oder ‚profan‘ ist nicht auf alle Zeiten festgeschrieben, sondern wird veränderlich und (innerhalb gewisser Grenzen) flexibel eingesetzt. Die seit dem Jahre 2008 stetig verhandelte Frage, ob die Seenregion überhaupt touristisch erschlossen werden darf, führt zu Konflikten um (schon vorher auch nicht einheitlich bestehende) Bewertungen und Nutzungsformen. Wie bereits in Kap. II.2.2 dargestellt, können Akteur*innen im Falle von Konflikten bestimmte Elemente der Raumordnung hervorheben und andere vernachlässigen, je nach ihrem derzeitigen sozialen Nutzen und dem ökonomischen und sozialen Hintergrund der Handelnden.

Im bestehenden Machtfeld in Koditeso bringen die unterschiedlich positionierten Akteur*innen die Landschaft als Konstrukte (‚scapes‘, Appadurai 1996) hervor. Ein wesentlicher Unterschied in der Argumentation ist, dass sich Inhaber*innen politischer Führungspositionen aus dem

adat- und *dinas*-Bereich mit Verfügungsgewalt über die Ressourcen relativ unbesorgt zu den aufeinanderprallenden Landschaftskonzepten (dem religiös geprägten der hindu-balinesischen Bevölkerung und dem ökonomisch orientierten der auswärtigen Investor*innen) äußerten, da sie sich in der Kontrolle über den Verlauf der Projekte und der möglichen Einflussnahme auf den Umgang mit der sakralen Landschaft wähnten. Einwohner*innen, welche sich nicht im Besitz dieser Kontrolle fühlten, lehnten Investment als von außen aufgezwungen und unkontrollierbar ab. Sie äußerten den Wunsch nach einem behutsamen Umgang mit der physischen Umwelt in ihrem sakralen und profanen Charakter und das Verlangen nach lokaler Kontrolle, welche einen potentiell schädlichen Umgang vermeiden kann (Beispiele sind die Angehörigen des *Grup Seroja* und der *koperasi nelayan*). Eine strikte Verteidigung des Gebietes und eine Verbannung jeglicher touristischer Nutzung sehen die meisten Einwohner*innen Koditesos allem Anschein nach nicht als notwendig an. Das inselumspannende System der sakralen Landschaft mit der ihnen als Wohnsitz dienenden Gebirgsregion beschränkt sich bei Koditesos Einwohner*innen auf ein theoretisches, abstraktes Bild, dessen praktische Umsetzung auch unterbleiben kann bzw. durch entsprechende Zeremonien erfüllt werden kann.

Innerhalb der Bevölkerung Koditesos ist in Bezug auf ökonomische Neuerungen bzw. Verbesserungen eine gewisse passive Erwartungshaltung verbreitet. Es ist folglich für sie eine Notwendigkeit, das hindu-balinesische Landschaftskonzept möglichst flexibel und weit zu gestalten, damit es mit den Plänen externer Investor*innen übereinstimmen kann, die mit dem lokalen Konzept der sakralen Landschaft wenig bis gar nicht vertraut sind. Die Meinungen zu Tourismusinvestment und die Landschaftskonzepte innerhalb der Bevölkerung sind stark abhängig von den eigenen ökonomischen Verhältnissen und der potentiellen Beteiligung an den anvisierten Profiten. Auf eine vereinfachte Formel gebracht: Im Tourismussektor bieten mehr ökonomische Ressourcen oder bessere eigene Netzwerke auch mehr Freiraum für Skepsis gegenüber potentiellen Investor*innen. Überspitzt formuliert, leisten sich lediglich Familien, deren Einkommen oder Besitz für die Region überdurchschnittlich ist, den „Luxus“, gegen Tourismusinvestor*innen im Naturschutzgebiet zu protestieren (z.B. der *Bendesa Adat I Gede Karya*).³⁶⁶

In diesem Zusammenhang wird die Betonung der rituellen Ordnung, der Opfergaben und Zeremonien zentral, welche notwendig ist, um die balinesische kosmologische Raumordnung aufrechtzuerhalten. Wenn sich bei Konflikten die Unterteilung der Landschaft in sakrale Bezirke einerseits und Felder alltäglichen Handelns andererseits verschiebt, werden bestimmte Elemente, hier die Zeremonien, hervorgehoben (Hauser-Schäublin 2003b: 45). Die Zeremonien sind in den Zitaten vieler

³⁶⁶ Ähnlich ist es übrigens in der Ritualgemeinschaft: Dort wäre die Bevölkerung ohnehin von den Profiten ausgeschlossen, da die Investor*innen nur die *dinas*-Grenzen der Dörfer beachten und somit nur Koditeso als Dorf einbezogen würde, nicht aber Nagal oder Jukmo. Die *adat*-Vertreter*innen der Ritualgemeinschaft wandten sich daher geschlossen gegen Tourismusinvestor*innen, da sie sich übergangen fühlte. Die weniger betuchte Bevölkerung begrüßte teilweise Tourismus im allgemeinen, da sie sich wie in Koditeso potentielle Arbeitsplätze, speziell durch die o.g. Nebenerwerbstätigkeiten, erhoffte (vgl. Kap. VI.2).

Tourismusbefürworter*innen so zentral, da sie Tourismus ermöglichen, indem sie die rituelle Ordnung aufrechterhalten. So kann vermeintlich ein sakraler Ort wie die Seen und der umgebende Wald, der tabu für profane Handlungen ist, ein wichtiger Teil der Alltagstopographie werden, nämlich ein touristisches Objekt, das kommerziell genutzt und (dafür) ent-sakralisiert werden darf (vgl. Hauser-Schäublin 2003b: 45).

Dies führt im Fallbeispiel so weit, dass die räumliche Dreiteilung (*tri mandala*) bestehend aus *utamaning mandala*, *madyaning mandala* und *nistaning mandala* (vgl. Kap. II.2.) aus ökonomischen Gründen heruntergespielt wird. Die Zeremonien werden als Mittel zur Aufrechterhaltung der Balance in den Mittelpunkt gestellt (z.B. Jero Mangku Dharmawan, *Bendesa Adat* und Ni Ayu Widiani). Das Schichtenmodell *tri angga*, bei dem die unterschiedlichen Höhenstufen (Berge, mittlerer Siedlungsbereich und Küste) mit unterschiedlichen Graden der Sakralität korreliert werden, wird als ungültig entmachtet (Bsp. Jero Mangku Wardika). Die für das balinesische kosmologische Orientierungssystem zentrale Spiegelung des Makrokosmos (*bhuana agung*) im Mikrokosmos (*bhuana alit*) wird zugunsten von erwarteten ökonomischen Verbesserungen auf den Kopf gestellt: Die räumliche Abseitsstellung der Toiletten auf einem Gehöft wird nicht länger als parallel zum Aufbau des menschlichen Körpers und der landschaftlichen Struktur der Insel mit ihren unterschiedlichen sakralen Wertigkeiten gesehen, sondern als Argument verwendet, dass alles einheitlich sei und die einfache Anwesenheit von Toiletten im Gebirge von vornherein gegen eine herausgehobene Sakralität der Region spricht (Bsp. Jero Mangku Wardika).

Diese Leugnung stellt die bisherige Praxis in Frage, das Herzstück des balinesischen Orientierungssystems von den Gewinnen des Tourismus auszuschließen, nämlich seinen heiligsten Punkt „von allen Himmelsrichtungen aus“ (JM Wardika, Interview 27.01.2010), der bisher aus der materiellen Alltagstopographie ausgeschlossen war. Diese räumliche Orientierung, welche in jedem Gehöft und im alltäglichen sozialen Zusammenleben seine Entsprechung findet und von den Balines*innen noch weitergehend als „rituelles Koordinatensystem“ verinnerlicht ist (ständige Ausrichtung und Orientierung an der jeweiligen Position des Gunung Agung, Anordnung der Blumen im Opferschälchen *canang*, Architektur der Tempelanlagen, Bauweise der Gehöfte) soll neuerdings aus ökonomischen Motiven aufgehoben werden (vgl. Hühn 2000: 169). Auf schädliche Konsequenzen einer Nichteinhaltung dieser Raumordnungsprinzipien wird mit dem Argument eingegangen, der Fokus müsse nicht auf der Einhaltung eines bestimmten Prinzips liegen, sondern auf dem angemessenen Verhalten und der Wahrung der Zeremonien (Bsp. I Wayan Bagus, Interview 02.01.2010).

Zuflucht wurde zu *tri hita karana*, dem Prinzip zur Aufrechterhaltung einer Balance zwischen den verschiedenen Ebenen Mensch, Göttlichkeit und Natur, zwischen der *sekala*- und der *niskala*-Ebene der Wirklichkeit durch angemessenes Verhalten als Ausweg aus dem Konflikt der Profanisierung der sakralen Landschaft gesucht. Auf diese Weise entzogen sich viele Tourismusbefürworter*innen in Koditeso der Verantwortung für die Aufrechterhaltung der kosmologischen Raumord-

nung, ebenso wie sich die Küstenbewohner*innen aus Sicht der Koditesoer*innen wiederum ihrer Verantwortung für den Schutz der heiligsten Region am Kopfe Balis stellvertretend für die gesamte Insel entziehen, ohne die Bergbewohner*innen für ihre Hüter*innenfunktion zu entschädigen. Verständlicherweise wehren sich die Einwohner*innen von Koditeso gegen eine Fremdbestimmung in Bezug auf ihre Rolle als Bewohner*innen der Region *utamaning mandala* und nehmen eine Sichtweise an, die an die materiell-sichtbaren Nutzer*innenkriterien ausgerichtete Perspektive des Tourismusgeschäftes angelehnt ist. Sakrale Topographie weicht zunehmend einer Kommodifizierung und Kapitalisierung der Landschaft: “The new value of nature in the context of tourism is purely the value of a commodity” (Münster/Münster 2012a: 223). Dieser Wandel wird durch die prinzipielle Flexibilität der lokalen Landschaftskonzepte ermöglicht.

Auffällig ist, dass jene Personen, die tatsächlich in täglichem physischem Kontakt mit den vieldebattierten Naturphänomenen (Seen, Wald) stehen, nämlich die Fischer, ihre Frauen, die Waldhüter*innen und die ‚Guides‘, es nicht wagen, auch nur mit Worten die spirituelle Qualität der Region anzuzweifeln. Auch wenn sie Tourismus befürworten, ist es ihnen das wichtigste Anliegen, in der Umgebung der besonders heiligen (*tempat suci*) und spirituell aufgeladenen Orte (*tempat angker, tenget*) potentiell menschliches Fehlverhalten zu vermeiden, welches infolge der Umwidmung des sakralen Charakters des Areals wahrscheinlich sein wird, sei es auch aus Unwissenheit. Dieser innere Konflikt, entstehend aus dem Wunsch, durch Tourismus ökonomische Verbesserungen ins Heimatdorf zu ziehen, und dem Respekt vor dem sakralen Charakter der Gegend, lässt sich für sie nicht durch die bloße Durchführung entsprechend opulenterer Zeremonien lösen.

Fundamental ist auch die Tatsache, dass ebendiese Personengruppen bereits Akteur*innen im Tourismusgeschäft sind und Investor*innen als potentielle Konkurrenz und Gefährdung des eigenen Einkommens empfinden mögen. Dieser Beweggrund wird im Gegensatz zu den Aspekten der sakralen Topographie jedoch nicht offen als Argument gegen Tourismus formuliert. Ähnlich ist es bei den Tourismusgegner*innen in der Dörfergemeinschaft. Während die *adat*-Elite Koditesos eindeutig pro-Investment agiert, liegt der Fall in den anderen Dörfern genau umgekehrt, wie ich im folgenden Kapitel zeigen werde.

2. Die Dörfer der Ritualgemeinschaft

2.1 „Als ob Bali der Kopf abgeschlagen würde“

Wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, besteht bei der Mehrheit der Einwohner*innen Koditesos eine grundlegend positive, aber keineswegs – wie mitunter in den Medien (Kap. V.2) dargestellt – naive Einstellung gegenüber Tourismus, weder generell noch gegenüber den beiden relevanten Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri. Die Hoffnung auf ein wirtschaftliches Wachstum der Region mittels Tourismus veranlasste die Tourismusbefürworter*innen Koditesos zu einer starken Relativie-

rung bis hin zur Umkehrung oder teilweisen Außer-Kraft-Setzung des hindu-balinesischen Raumkonzeptes *tri mandala* mit seinem Nutzungsausschluss der Bergregion aufgrund des Sakralcharakters als Kopf (*hulu*) Balis.

In der Dörfergemeinschaft hingegen formierte sich eine empörte *adat*-Gemeinschaft gegen die Investmentpläne. Die beiden angeführten Hauptgründe für ihre Ablehnung sind die Störung der rituellen Reinheit der Region und mögliche negative Einflüsse auf die Natur und die Ökologie. Die Beweggründe stellen also eine Verschmelzung von Religion und Ökologie im Sinne einer „Sacred Ecology“ (Berkes 2008, vgl. Kap. I.2.2) dar. Die Vertreter des *adat*³⁶⁷ in der Ritualgemeinschaft bemühten sich stark, das Tourismusinvestment mit dem Argument abzuwehren, dass die Region der Berge und Seen innerhalb der sakralen Sphäre der Insel liege. Hierin stimmen lokale Proteste mit den inselweit in den Medien kolportierten überein: Entsprechend der hindu-balinesischen Raumordnung (*tri mandala*) müssten die Berge als reinste spirituelle Sphäre (*utamaning mandala* oder auch *duuring capah*) von touristischer Nutzung ausgespart bleiben. Der Wald gilt als heiliger Ort, als Quelle allen Lebens (*sumber kehidupan sejati*). Die Tempelgemeinde der vier Dörfer Jukmo, Nagal, Anilosu und Jotil sorgt für die Bewahrung des Waldes als ihres *adat*-Gebiets, indem sie sich für den Erhalt der Tempel rings um die Seen engagiert und sowohl die Tempel erhält als auch die Seen als Wasserquelle für ganz Bali bewahrt.

Nachdem ich bereits in Kap. V.2, VI. 1 und Unterkap. III. 1.2 ausgeführt habe, dass die in den Medien geführten Proteste in Artikeln und Leser*innenbriefen gegen die beiden Investor*innen auf der die Insel als Ganzes umspannenden hindu-balinesischen Raumordnung beruhen, werde ich im folgenden Unterkapitel die Proteste darstellen, die von Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft formuliert wurden, und sie vor dem Hintergrund ihrer eigenen, zum Teil abweichenden Landschaftskonzepte analysieren.

Die von den Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri ausgewählten Projektareale liegen an den Ufern der Seen, welche wie bereits gesagt, zu den *Catur Kumba Bali* gehören: die vier Speicherseen des heiligen Wassers. Der Wald müsse also als Wassereinzugsgebiet besonders geschützt werden, was durch den Bau von Hotels, welcher mit der Errichtung von Toiletten und der Produktion von Müll einherginge, gefährdet sei: „Diese Gegend ist der Kopf (*hulu*) Balis. Hier kommerzielle Projekte zu bauen, wäre gleichbedeutend damit, Bali den Kopf abzuschlagen. Harakiri! “ (I Made Bugara, Interview 06.07.2009).

Westliches, rationalistisches oder instrumentalistisches Denken steht im Gegensatz zur ganzheitlichen, auch alle inneren Zusammenhänge wahrnehmenden hindu-balinesischen Naturbetrachtung. Wie schon unter Kap. II.2 dargestellt, teilt die hindu-balinesische Raumordnung die gesamte In-

³⁶⁷ Die *adat*-Organisation der vier Dörfer wird als *altes adat* bezeichnet (*adat dresta* oder *adat kuna/kuno*) im Gegensatz zu dem *neuen adat*, in dem die *kahyangan tiga*, die drei Dorftempel eines *desa pakraman*, das Zentrum für die rituellen Aktivitäten der Dorfbewohner*innen sind.

sel in die drei Bereiche Oben/Berge (*atas/gunung*), Mitte/Dörfer (*tengah/desa*) und Unten/Küste (*bawah/laut*) ein.

Der Archäologe Sukrono verdeutlicht, dass die Durchführung der Zeremonien der Ritualgemeinschaft in den Tempeln des Gebietes der hindu-balinesischen Raumordnung Rechnung trägt (Interview 24.09.2009). Der Beginn des zweijährigen Ritualzyklus findet in Tempeln direkt im Naturschutzgebiet (mit einem von ihnen als Zentrum für die Ritualgemeinde), dann schreiten die Zeremonien weiter zu den Tempeln im mittleren Gebiet der Dörfer, wozu auch Jukmo gehört. An einem Küstentempel endet der Zyklus. Die Angehörigen der *adat*-Ritualgemeinschaft verbinden also die drei Ebenen *atas/tengah/bawah* (Oben, Mitte, Unten) bzw. Berge, Dörfer, Küste mithilfe von Opfergaben, Gebeten und heiligem Wasser im Rahmen ihrer Zeremonien und erschaffen regelmäßig eine Balance und Einheit, welche für die gesamte Insel bedeutsam wird.

Die Seen, nicht nur als materielle Lebensspender, sondern ebenfalls als Quelle spirituell aufgeladenen heiligen und reinigenden Wassers in Form von *tirtha* (geweihtes Wasser) und *toya* (geweihtes Wasser speziell für Begräbnisse bzw. Verbrennungen) dürften nach diesem sakralen Landschaftskonzept der *adat*-Vertreter, um spirituelle Verunreinigungen zu vermeiden, nicht kommerziell genutzt werden. Das reinste Wasser stamme immer aus Quellen in Gebirgsregionen, weshalb sein göttlicher Ursprung und seine spirituell reine und (selbst-)reinigende Qualität angenommen werden. Danach sammelt es sich in Bächen und Flüssen und fließt bergab in Richtung Meer. Dabei nimmt es Schmutz vom Körper oder aus der Landschaft auf, reinigt und neutralisiert. Entsprechend dem Weg des Wassers durch die Landschaft – vom Gebirge über die Hügellandschaft und die Ebenen zur Küste – fließt das Wasser beim Waschen vom Kopf über den Körper zu den Füßen. Schmutziges wird ins Meer abgegeben und dort durch die besondere Qualität des Meerwassers neutralisiert³⁶⁸ (vgl. Backhaus 1996: 104, vgl. Unterkap. V.3.2). Insofern der Reisanbau eine religiöse Tiefenstruktur hat (z.B. durch einen religiösen Kalender gelenkt und von Zeremonien begleitet wird), kommt den Seen auch dafür sowohl materieller als auch spiritueller Wert zu.

In den vier Dörfern der Ritualgemeinschaft traten eine Anzahl *adat*-Würdenträger zu einem *adat*-Bündnis zusammen, welche lokale Proteste gegen die Tourismusprojekte anführten. Mitglied I Ketut Bintang kritisierte den Umstand, dass laut der Vorgaben der Provinzregierung eine Bewaldung von mindestens 30% der Provinzfläche angestrebt werde und alle Bemühungen dahingehen müssten, die derzeitigen 12% zu erhöhen, in erster Linie um die Wasserressourcen für die traditionellen Bewässerungsgemeinschaften *subak* zu erhalten. Er prognostizierte ohne radikalere Schutz- und Aufforstungsmaßnahmen ein Verschwinden der bewässerten *subak* (*subak basah*) zugunsten von anderen Nutzungsformen, ein Prozess, den er in der Dörfergemeinschaft bereits beobachte. Die Bauvorhaben der Tourismusprojekte und die notwendige Umwandlung von Wald- in Baufläche sehe er als Gefährdung

³⁶⁸ Dies trifft sogar für derart negative Einflüsse wie schwarze Magie (*ilmu hitam, leyak*) zu.

dieses Ziels (Interview 02.08.2009). Dabei ging er auf die Bedeutung des von Wald umgebenen Seengebietes für den Wasserhaushalt der gesamten Insel vor allem aus westlich-ökologischer Perspektive ein. Nicht er allein – viele Einwohner*innen führten ökologische Probleme der Bergregion auf die Entwicklung des Tourismus zurück: Aufgrund der Abholzung und der Bauaktivitäten in Nagal im Rahmen des bemerkenswerten Aufschwungs in der touristischen Entwicklung sei die für die *subak*-Gemeinschaften zur Verfügung stehende Wassermenge im Vergleich zu den 1990er Jahren wesentlich geschwunden. Weiterer Grund sei die illegale Wasserentnahme aus den beiden Seen durch Restaurants und Hotels an der Straße in Gunung Hijau. Allerdings beruhe die überragende Bedeutung der Region als Wasserquelle nicht vorrangig auf den ökologischen Gegebenheiten (die durch Abholzung, Wasserentnahme, Bebauung bedroht seien), sondern in höherem Maße auf der rituellen Reinheit und spirituellen Bedeutung, repräsentiert durch die Pflege der Tempel und der zugehörigen Zeremonien. Die zentrale Wichtigkeit der Seen als Wassereinzugsgebiet der Insel und der zugehörigen Tempel für das Bewässerungssystem spiegelt sich in der entsprechend hochrangigen kulturellen Bedeutung des Gebietes und ist der Grund für die vehementen Proteste gegen das kulturelle „Live-Event“ von PT. Sempuri auf dem Wasser. Fast gleichberechtigt stehen hier ökologische und spirituelle Argumente nebeneinander in der Missbilligung der Pläne, Tourismusprojekte im Schutzwald zu bauen. Als einer der ersten hat der Priester Jero Mangku Bayu aus Nagal laut eigener Aussage in einer Lokalzeitung einen Leser*innenbrief dazu veröffentlicht, in dem er Hotels im Schutzgebiet (*kawasan lindung*) und Sakralraum (*kawasan suci*) aus Gründen sowohl des ökologischen Gleichgewichtes als der rituellen Reinheit streng verurteilte (Interview 27.12.2009).

Bei allen Tourismusgegner*innen der Dörfergemeinschaft finden sich sowohl ökologische als auch spirituelle Argumente gegen Investment. Anders als in der westlich-wissenschaftlichen Perspektive findet keine klare Trennung dieser beiden Bereiche statt. Eine Beeinträchtigung der spirituellen Reinheit des Gebietes (des *niskala*-Bereiches) wird sich nach dem hindu-balinesischen Landschaftskonzept auf beide Bereiche, auf *niskala* und *sekala*, die unsichtbare und sichtbare Welt, auswirken. Investmentgegner*innen unterscheiden klar zwischen einem Erleben der Landschaft durch Reisende einerseits, welches keinen Eingriff in das sakrale Gebiet bedeutet und ausdrücklich erwünscht ist, und dem Bau von touristischen Unterkünften andererseits. Eine Veränderung des Gebietes zu Bauzwecken und besonders daraus folgende Übernachtungen im Wald werden aus Sicht des *adat* wegen der rituellen Verunreinigung verurteilt (z.B. I Made Bugara, Interview 10.08.2009).

Zwar konzentrieren sich die Tourismusprojekte auf die Vermeidung ökologischer Negativeffekte durch Unterkünfte (vgl. Kap. V.1.), aber das hindu-balinesische Landschaftskonzept untersagt es generell, im Wald zu übernachten. Dieses spirituelle Tabu bezieht sich auf jegliche permanenten Unterkünfte. Der Bau von Toiletten und ihre Benutzung werden aufgrund der spirituell verunreinigenden (*sebel*) Wirkung strengstens abgelehnt; ebenso wird die Verunreinigung durch Vorgänge rund um Fruchtbarkeit und Sexualität gefürchtet (vgl. Kap. I.3. und IV.4). Bei den Protestierenden aus der

Dörfergemeinschaft, insbesondere Vertretern des *adat*-Bündnisses, wird die hindu-balinesische Raumordnung als unumstößliches spirituelles Prinzip in ihrer Argumentation gegen eine kommerzielle Nutzung der Seen und des Waldes ins Feld geführt. Aufgrund der Heiligkeit des Waldes und der Seen sind umweltfreundliche Toiletten nach westlichem Konzept keine Alternative, da die spirituelle Verunreinigung auch durch nachhaltige Bauformen, Kompostierung und Müllvermeidung nicht zu umgehen ist.

„Wir wollen da keine Unterkünfte, ‚villa‘ oder andere Typen, haben. Wir halten die Seen heilig. Später entstehen dort Toiletten und andere Gebäude. Dann verschwindet die Sakralität automatisch. Das Wichtigste ist, dass wir wie bisher standhalten. Es gibt eigentlich kein Gesetz, nachdem wir die Projekte verbieten können, aber wenn wir zustimmen, verlieren wir an Größe. Es wäre wie der Tod auf Raten.“ (JM Gede Suci, Interview 29.09.2009)

Der Protest richtet sich gegen jegliche Kommerzialisierung und Kommodifizierung des Sakralgebietes durch externe oder andere Akteur*innen. Gleichzeitig kommen mit dem Begriff „standhalten“ die Faktoren Strategie und politische Kontrolle ins Spiel (s.u.). Bei der Analyse der religiösen Argumente gegen Tourismus ist eine bemerkenswerte Beobachtung, dass Tourismusgegner*innen oft auf irgendeine Weise selbst am Tourismusgeschäft beteiligt sind und daher externe Investor*innen als Konkurrenz betrachten müssen. Dieses mögliche Ablehnungsmotiv im Hintergrund wurde allerdings (fast) nie angegeben. Die *adat*-Elite mit dem Fürsten an der Spitze besteht jedoch darauf, jeglichen Tourismus im Gebiet selbst zu kontrollieren – mit Bestimmungsmacht über Art, Standort und die finanziellen Einkünfte (I Kadek Bulan, 6.08.2012).

Das von den Tourismusgegner*innen der Ritualgemeinschaft verwendete und von mir nach Berkes (2008) als „Sacred Ecology“ bezeichnete Ökologiekonzept geht wesentlich weiter als dasjenige westlich-modernistischer Ökologie, welche ein technisch-mechanistisches, kybernetisches Verständnis der Ökosysteme aufweist, also eines, das in Regelkreisen von Ursachen und Wirkung und in vernetzten Strukturen denkt (vgl. Berkes 2008: xvii) und Ökologie als Fachbereich der Biologie definiert, der sich mit den Beziehungen innerhalb der biophysischen Umwelt befasst (Berkes 2008: 5, vgl. Kap. II.2). Das hier repräsentierte balinesische Verständnis von Ökologie entspringt einer holistischen Betrachtungsweise, die die menschliche Gesellschaft als Teil im Netz des Lebens innerhalb eines Ökosystems sieht (Berkes 2008: 2) und damit auch Glaubenselemente in der menschlichen Wahrnehmung der Umwelt und der Rolle der Menschen darin einbezieht (Berkes 2008: 6). Umweltwissen ist nach Berkes‘ Definition Wissen über die Beziehungen zwischen Lebewesen und ihrer Umwelt sowie der Lebewesen miteinander (2008: 5). Das Wissen um Ressourcenmanagement und Mensch-Umwelt-Beziehungen bildet in Bali eine Einheit mit Glaubensvorstellungen über die unsichtbare Welt (*niskala*). Aus einer nicht-positivistischen, nicht-objektivistischen Perspektive betrachtet, wird das Konzept der „Sacred Ecology“ der Komplexität der Mensch-Umwelt-Beziehungen in Bali am ehesten gerecht (vgl. Berkes 2008: 11).

Die Proteste sowohl aus der Dörfergemeinschaft als auch aus den anderen Regionen Balis bezogen sich ausdrücklich auf die Existenz der unsichtbaren spirituellen Mächte der *niskala*-Welt als auf das strukturierende Element zur Differenzierung der Landschaft in sakrale und profane Orte (vgl. Waldner 1998: 280). Die ökologische und die spirituelle Bedeutung fallen im balinesischen sakralen Landschaftskonzept, welches von Vertreter*innen des *adat* repräsentiert wird, in eins zusammen. Die beiden Bereiche sind dergestalt verbunden, dass Ursachen in dem einen Bereich Folgen in dem anderen hervorrufen können: Durch *niskala*-Verunreinigung können ökologische Negativeffekte hervorgerufen werden; durch Profanisierung (z.B. folkloristische Darbietungen auf Pontons) verliert beispielsweise das Wasser seine rituell reinigende Kraft, was Unglück und Krankheit bewirken kann. Die Tourismusproteste von Einwohner*innen aus der Dörfergemeinschaft waren jedoch keineswegs einheitlich. Es gab einerseits Tourismusgegner*innen, die hauptsächlich ökologische Negativeffekte durch Investor*innen fürchteten (sowohl durch *sekala*- als auch *niskala*-Verunreinigung hervorgerufen), andererseits gab es diejenigen, die spirituelle Verunreinigung fürchteten und dem *adat*-Bündnis besonders in seinen Bestrebungen gegen das neu entstandene Desa Pakraman Sulikepung zur Seite standen (vgl. Kap. VI.3).

2.2 „Nachher müssen wir ein Ticket ziehen, bevor wir in unseren Tempeln beten dürfen“

Fragen der Sakralität der Landschaft sind im vorliegenden Protestfall aufs engste verknüpft mit der Problematik der politischen Kontrolle über Ressourcen. Die Frage der Tourismusprojekte durch externe Investor*innen wurde deswegen so heftig debattiert, weil die materielle Verfügungsgewalt und Bestimmungsmacht über das Gebiet und seine Ressourcen Wald und Wasser von der *adat*-Elite der Ritualgemeinschaft unter Hilfestellung des Bezirksvorstehers auf externe Investor*innen überzugehen drohte (vgl. Unterkap. II.1.3).

Neben den oben genannten, für alle Balines*innen im Rahmen der hindu-balinesischen Raumordnung gültigen Hauptargumenten gegen die Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri war die Geschichte des Waldes wegen seiner Bedeutung ein weiterer Grund zum Protest für die örtliche *adat*-Organisation (und darüber hinaus).

„Wir lehnen Tourismusinvestor*innen ab, weil wir die Region *bulu mandala* oder *luburing capah* schützen wollen. Sie ist nicht nur sakral als Wassereinzugsgebiet, sondern hat für uns auch eine historische Bedeutung. Jukmo ist ein uraltes Dorf.“ (I Nyoman Mentari, Mitglied des *adat*-Bündnisses, Interview 16.09.2009).

Der Wald stellt den Ort frühester belegter Besiedlung der Region in präkolonialer Zeit dar. Kupferinschriften (*prasasti*), die im Wald gefunden wurden, lassen sich auf das 10. bis 13. Jh. n.Chr. zurückdatieren. Sie werden im Puri Jukmo aufbewahrt, dem Fürstenhof und gelten als früheste historische Zeugnisse einer Besiedlung des Naturschutzgebietes.³⁶⁹ Darüber hinaus existieren als *Menhire* bezeich-

³⁶⁹ Archäologische Zeugnisse, die im und am Naturschutzgebiet gefunden wurden, umfassen neben *prasasti* u.a. Edelsteine, Fragmente von Metallwerkzeugen und -geräten, Schleifsteinen und Blasebälgen, Steingefäße, Geldmünzen (*uang kepeng*),

nete megalithische Zeugnisse aus prähistorischer Zeit, die auf das 1. Jh. n.Chr. datiert werden konnten [↗ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2003].³⁷⁰

Später habe sich die Bevölkerung weiter entfernt angesiedelt. Die Gründe dafür sind umstritten; diskutiert werden Naturkatastrophen (z.B. ein Vulkanausbruch), ein Krieg zwischen verfeindeten Herrschern und die nachfolgende Vertreibung des Unterlegenen und seines Gefolges sowie der Wunsch der Bevölkerung, sich – z.B. wegen der wachsenden Größe – neue Anbau- und Siedlungsflächen zu erschließen. Auch denkbar ist, dass die (möglicherweise strenger werdenden) spirituellen Reinheitsvorstellungen den Menschen nahelegten, weiter entfernt von den heiligen Stätten zu siedeln und dort ihre „profane“ Landschaft mit Wohnsiedlungen und Anbauflächen zu gestalten (*adat*-Fürst, Interview 24. Januar 2010).

Seit diesem Wegzug blieben nur die Tempel im Naturschutzgebiet zurück, die gesamte Wohnsiedlung wurde verlegt. Eines der Dörfer wurde zum Ritualzentrum. Es ist nicht auszuschließen, dass die häufig von Vertreter*innen des *adat dresta* genannte Interpretation einer Gefährdung der spirituellen Reinheitstabus durch die nahe Lage der Siedlung an den Tempeln im Nachhinein hinzugefügt wurde, aber nicht der ausschlaggebende Grund für den vergangenen Wegzug war (I Nyoman Kaja, Interview 08.12.2009).³⁷¹ Indem er seine rituellen Aufgaben als höchste Autorität der Ritualgemeinschaften erfüllt, bewahrt der *adat*-Fürst die Balance zwischen der natürlichen, der menschlichen und der übernatürlichen Welt. Da die Tempel eine zentrale Rolle im rituell organisierten landwirtschaftlichen Zyklus spielten (vergleichbar mit dem Batur Tempel, Hauser-Schäublin 2003b; 2005: 755), ist der Fürst auch derjenige, der im Rahmen der Zeremonien seine heilig-magische Macht bzw. fruchtbare Potenz (*sakti*) auf das heilige Wasser übertrug, das die Tempelgemeinde und die Pilgernden aus ferner gelegenen *subak* von hier mit nach Hause nahmen bzw. mit dem sie während des Betens gesegnet wurden (Hauser-Schäublin 2005: 755).

In Bali spielt bei Verehrung von lokalen Fürsten oft eine Abstammungsmythe von präkolonialen lokalen Fürsten eine Rolle, die sich in ihrem Herrschaftsgebiet angesiedelt hatten. In vorkolonialer Zeit üben die jeweiligen Priester-Fürsten ihre Autorität ungeteilt über alle Angehörigen über alle Bewohner*innen ihres Herrschaftsgebietes aus. Erst Jahrhunderte später erfolgte eine Trennung der Dörfer in *desa dinas* und *adat* unter der Kolonialherrschaft der Niederländer*innen (Grader 1937; Hunger 1932, 1933; Korn 1932; Lieftrinck 1927; Warren 1993). Der frühere fürstliche Herrschaftsbe-

Porzellan sowie Tierknochen ([↗ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation zur Archäologie des Gebietes, 2008].

³⁷⁰ Diese ältesten Zeugnisse einer menschlichen Besiedlung der Gegend befinden sich in einem Tempel im Waldgebiet. Diese Megalithe stellen ein *linggam* (Phallussymbol) und eine *yoni* (Vulva) dar. *Linggam-yoni*-Darstellungen, die im gesamten vom Hinduismus geprägten Raum Südostasiens vorkommen, werden als Symbol für die Einheit gegensätzlicher Prinzipien (Shiva-Shakti, Mann-Frau, Himmel-Erde, Tag-Nacht, schwarz-weiß) interpretiert (Gottowik 2016: 214-5, Keilhauer 1986: S.167ff., Kinsley 2000: 75ff.).

³⁷¹ Es ist zu beachten, dass – abgesehen von den Felsen – die Bestandteile der Tempel nicht aus der genannten Zeit stammen, sondern die zugehörigen Schreine (*pelinggih*) im Laufe der Jahrhunderte hinzugefügt und fortwährend erneuert wurden.

reich erstreckte sich über das gesamte Gebiet des Gebirgsmassivs einschließlich der heutigen Fläche Koditesos, das zu der Zeit noch unbewohnt und mit Wald bedeckt war. Erst später etablierten sich alle heutigen Dörfer jeweils als *desa dinas* und *desa adat*.

Eine Hauptaufgabe des Fürsten ist die Leitung und Durchführung von Zeremonien, vorrangig die Bereitung von heiligem Wasser (*tirtha*, *toya*) für die Begräbnisriten (*upacara ngaben*, *pitra yadnya*). Als erstgeborener Sohn der Familie erfüllt der *adat*-Fürst diese priesterlichen Aufgaben. In anderen Teilen Balis hingegen erfordern die Kremationsrituale die Anwesenheit eines *brahmana*-Priesters (*pedanda*) und die Bereitung von heiligem Wasser (*tirtha*) durch ihn.³⁷² Die Grundlage, auf die der rituelle Leiter und seine Gefolgsleute ihre Macht und Autorität gründen, ist die Einhaltung der notwendigen Rituale in ca. zwei Dutzend Tempeln im engeren Umkreis der Seen. Die rituelle Aufgabe des Fürsten, die Balance zwischen der natürlichen, der menschlichen und der übernatürlichen Welt zu wahren, gilt speziell für das Herrschaftsgebiet, aber auch für Bali allgemein (siehe auch Schlehe 2008b: 215 für den javanischen Kontext). Die Erfüllung der zeremoniellen Verpflichtungen durch alle Mitglieder der Ritualgemeinschaft garantiert eine ausbalancierte Beziehung zwischen den Menschen und den Gottheiten oder der spirituellen Welt (*parahyangan*), der sozialen Umgebung (*pawongan*) sowie der Natur und allen Geschöpfen (*palemahan*) – ein triadisches Fundamentalprinzip aus den *brahmana*-Schriften namens *tri hita karana* (THK, Roth/Sedana 2015, vgl. Kap. II.2). Diese Balance, die durch Rituale ununterbrochen aufrechterhalten werden muss, wird von der örtlichen *adat*-Führung, den „Hüter*innen“ der Seen und Wälder, als ihr hauptsächliches strategisches Argument gegen die Erschließung für großangelegten Tourismus ins Feld geführt³⁷³. In einem aufwändigen, alle zwei Jahre durchgeführten Ritualzyklus wird in allen Tempeln ein *odalan* (Tempelzeremonie, „Tempelgeburtstag“) durchgeführt. In allen zugehörigen Tempeln werden opulente Opfergaben dargebracht, und die Mitglieder der Tempelgemeinde beten dort. Das Zentrum ist ein zentraler Tempel am Rande des Naturschutzgebietes, von dem aus – als Dank für das Wasser und als Ehrung der Gottheit des Sees Dewi Danu – Büffel, Hühner und Enten als lebendige Opfergaben im See rituell versenkt werden (*upacara pekelem*).³⁷⁴

³⁷² Die *adat*-Gemeinschaft des Dörferzusammenschlusses ist wie weite Teile Nordbalis in ihrem rituellen System nicht von Brahmanen dominiert, welche an *trivangsa* geknüpft sind (Hauser-Schäublin 2004b: 319). Trotz wesentlicher Unterschiede in ihrem Ritualnetzwerk zum südbalinesischen ‚mainstream‘-Hinduismus, bzw. zur ethnologischen Konstruktion desselben, war die Ritualgemeinschaft immer in engem Kontakt mit anderen Regionen. Insbesondere waren und sind *subak*-Gemeinschaften aus Tabanan, Buleleng und Badung in das Ritualnetzwerk eingebunden und nehmen regelmäßig durch „Tribute“ in Form von Naturalien und Tempelspenden und Pilgerschaften eine festgelegte Rolle im Ritualzyklus ein, weswegen ähnlich wie für die Batur-Region von einer lange bestehenden historischen Verknüpfung zwischen den Hochlandbewohner*innen der Dörfergemeinschaft und den Post-Majapahit-Königtümern im südlichen Bali ausgegangen werden kann (vgl. Hauser-Schäublin 2005: 766). Jedenfalls kann nicht von einer Isolierung und Marginalisierung aufgrund der rituellen Unterschiede die Rede sein, sondern von einer lange bestehenden Interdependenz der Dörfergemeinschaft mit den genannten Regionen „flussabwärts“.

³⁷³ Dabei erhalten dieser Sakralcharakter und die damit zusammenhängende Bedeutung von THK einen ähnlichen Stellenwert als „Rechtfertigungsmythe“ wie im Kontext der *subak*-Gemeinschaften Balis, welcher von Roth/Sedana (2015) analysiert wurde.

³⁷⁴ Im Jahre 2009 waren dies drei junge Büffel (*kerbau*) als teuerste Opfertiere in Bali sowie mehrere Enten und Hühner. Zwei Büffel stammten von *subak*-Gemeinschaften aus Tabanan, der dritte aus der Dörfergemeinschaft. Von den Büffeln, die mithilfe von Booten auf den See gezogen und dann losgelassen wurden, schafften es zwei, wieder an Land zu

Als Ort einer mythischen Vergangenheit ist die Region demnach mit spiritueller Bedeutung erfüllt, die sich in der natürlichen Umwelt manifestiert (in Seen, Quellen, Bergen, Wald). Die baliweite Signifikanz aufgrund der Raumordnung und des Bewässerungssystems wird lokal noch überhöht. Ergänzend kommt die erbaute Umgebung hinzu (Tempel) und rituelle Orte und Pfade für Opfertgaben (vgl. Waldner 1998: 283). Protestierende Einwohner*innen aus der Dörfergemeinschaft äußerten Befürchtungen, dass all diese spirituellen Elemente in dem Gebiet zugunsten der vorgesehenen Tourismusprojekte missachtet werden würden. Die Durchführung der Rituale dürfe ihres Erachtens jedoch nicht im Geringsten durch touristische Infrastruktur oder Aktivitäten gestört werden, da die Opfertgaben und Gebete eine entscheidende Funktion für das Ökosystem hätten. Dadurch könne z.B. der Wasserspiegel reguliert werden: „Die Opfertgaben (*banten*) sind das Kontaktmittel zwischen *sekala* und *niskala*“ (I Ketut Bintang, 27.08.2009). Die Tempelgemeinde von der Ritualgemeinschaft befürchtet die Störung der vergöttlichten Ahnen. Eine Störung ihres Gebietes könnte diese erzürnen. Besonders fürchten die örtlichen *adat*-Vorsteher, dass sie, sobald externe Investor*innen Geländestücke im Wald abstecken, den freien Zugang zu dem Gebiet und damit die Kontrolle darüber verlieren könnten – einschließlich der Möglichkeit, sich selbst örtlichen Tourismusbestrebungen anzuschließen: „Nachher müssen wir ein Ticket ziehen, bevor wir in unseren Tempeln beten dürfen! Es gab hier schon viele verrückte Ideen!“ (Jero Made Akasa, Mitglied des *adat*-Bündnisses, Interview 26.10.2009).

Diese Aussage bezieht sich auf alle Pläne mit dem Wald, die in den letzten Jahren vornehmlich durch Ortsfremde vorgebracht wurden, darunter eine Seilbahn, die quer über das Waldgebiet führen sollte. Wie die letztgenannte Idee sieht Jero Made Akasa auch die aktuellen Investitionspläne und die befürchtete Einführung eines Wegezolls als weitere Versuche Unbefugter, aus dem sakralen Waldgebiet Profit zu schlagen. Der Verlust der Verfügungsgewalt wird von den *adat*-Vorstehern als ernste Bedrohung gesehen, weshalb sie auch, für den Fall, dass ihre Proteste nicht ernst genug genommen werden, verschiedene Formen des Widerstandes ankündigen:

„Wenn der erste Grundstein des Projektes gelegt ist, kann es sein, dass wir alle [zum Protest] einladen, die ihr Wasser von hier bekommen. Es kann sein, dass wir alle *subak*-Mitglieder aus Tabanan, Badung und Buleleng einladen, zu uns zu kommen“ (JM Made Indra, Priester der Dörfergemeinschaft, Interview 2.11.2009).

Eine solche, noch freundlich formulierte Äußerung ist im balinesischen Kontext als ernstzunehmende Ankündigung zu verstehen. Mit „einladen“ könnte gemeint sein, dass die *adat*-Würdenträger sich Verstärkung herbeibitten, um den Widerstand zu formieren.³⁷⁵

Neben diesen Formen des Widerstandes in der sichtbaren (*sekala*) Welt, nutzte der Vorstand des Dorfes Jukmo auch den Kontakt zur unsichtbaren (*niskala*) Welt. Es wurde beispielsweise eine

schwimmen. Sie wurden vom Priester des Ursprungstempels aufgezogen und später bei Lebenszyklusritualen (*manusa yadnya*) zur Verköstigung der Ritualteilnehmer*innen geschlachtet.

³⁷⁵ Ähnliche implizite Ankündigungen wurden von der nationalen Umwelt- und Forstbehörde so ernstgenommen, dass sie sie schließlich zu einer ablehnenden Bewertung bei der Überprüfung der Umweltverträglichkeitsbehörde (AMDAL) bewogen (vgl. Kap. V.3.1).

große Reinigungszeremonie durchgeführt (*upacara guru piduka*), welche mithilfe zahlreicher aufwändiger Opfergaben (*banten*) spirituelle Verunreinigungen (auch unbeabsichtigte, unbekannte) neutralisiert. In diesem Fall sollte sie dazu führen, dass die Gottheiten (*Ida Bhatar-Bhatari*) eine Entscheidung über das Zustandekommen der Tourismusprojekte fällen, die nicht durch eventuelles menschliches Fehlverhalten beeinträchtigt ist (I Ketut Bintang, Interview 27.08.2009).³⁷⁶ Die mehrmonatigen Überschwemmungen, die in aufeinanderfolgenden Jahren nach 2011 die Waldanwohner*innen zum langewährenden Verlassen ihrer Häuser genötigt haben und ein wichtiger Grund für das Stocken des Projektes PT. PBM waren, werden lokal als direkte Konsequenz dieser Zeremonie ausgelegt.³⁷⁷ Schlehe stellte ähnliche emische Erklärungsmuster bei ihren Untersuchungen zu Naturkatastrophen, insbesondere Vulkanausbrüchen, in Indonesien fest: Ein balinesischer Priester schilderte ihr eine richtende Absicht der Natur (*alam*), die unredliche Führungspersönlichkeiten straft (2008c: 279). Diese absichtsvolle Handlungsfähigkeit oder ‚Agency‘, die der Natur, also nicht-menschlichen Entitäten auch in der Forschungsregion zugesprochen wird, bezeichnet Duile nach Descola als „Interiorität“, nämlich als „[...] Vorstellungen von einem Inneren, das sich durch Bewusstsein und Intentionalität auszeichnet – man könnte auch sagen, Interiorität ist das, was Entitäten in der Wahrnehmung als Subjekte erscheinen lässt“ (2014: 98, vgl. FN 212). Die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung erhält den Fluss heilsamer, lebensspendender Kräfte aufrecht, während die Entweiheung eines Heiligtums oder eine Verärgerung der Gottheiten zu ihrer Blockade führen kann, was die Welt im Chaos, Unglück und Zerfall versinken lässt (Ramstedt 1998: 504).

2.3 „Das gesamte Gebiet ist wie das Innere eines Tempels“

Die Tempel³⁷⁸ im Naturschutzgebiet werden von den *adat*-Vertretern der Ritualgemeinschaft als *Pura Sungsing Jagat* bezeichnet, also als öffentliche Tempel, in denen alle Hindus beten dürfen (*pura umum untuk semua umat Hindu*) (JM Bhakti, Priester der Dörfergemeinschaft, Interview 17.07.2009).

Der lokale *adat* war lange einer Herabsetzung gegenüber dem mehrheitlichen balinesischen Hinduismus ausgesetzt. Die *adat*-Vertreter*innen fühlten sich bisher nicht veranlasst, ihre lokalen Traditionen dem vom Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI), der offiziellen Hindu-Organisation Indonesiens (vgl. Kap. IV.4), formalisierten Hinduismus anzupassen. In dieser Region, in der die

³⁷⁶ Eine *upacara guru piduka* (von *piduka*, balin. „trauern“) ist eine sehr aufwändige Reinigungszeremonie, die im Falle von (Natur-)Katastrophen durchgeführt wird, zum Beispiel zur Abwendung eines Vulkanausbruches (so geschehen Anfang 2018) oder nach schlimmen, viele Menschen und Orte betreffenden Ereignissen, wie zum Beispiel dem Bombenattentat im südlichen Küstenort Kuta (Badung) am 12.10.2002 mit 202 Todesopfern und 209 Verletzten. Die großen Mengen vergossenen Blutes und die Schwere des Terroranschlages machte die Zeremonie erforderlich, um Verzeihung zu erbitten („mohon maaf“) und die Insel von der Verunreinigung zu befreien (Jawapos 2018).

³⁷⁷ Die Überschwemmungen fanden im Jahre 2011 und in den darauffolgenden Jahren in der Regenzeit (Oktober bis März) statt, dauerten aber auch wochenlang über diesen Zeitraum hinaus an (im Jahre 2012 noch bis zur Mitte der Trockenzeit). Zwischen den Jahren 2011 und 2012 war ein Rückzug in die Häuser der Waldanrainer*innen nicht möglich.

³⁷⁸ Für die Tempel wird emisch folgende Einteilung vorgenommen: Fast alle Tempel werden als *Pura Duur Capah* (*Luhuring Capah*), also Tempel oberster Position im Raumsystem *Tri Mandala* mit höchster ritueller Reinheit bezeichnet, nicht wenige als *Pura Madyaning Capah*, also Tempel mittlerer Position, und ein Tempel als *Pura Beten Capah* (*Soring Capah*), als Tempel der untersten Position (→ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation; 2003). Fast alle Tempel befinden sich direkt im Wald, der Rest befindet sich im weiteren Umkreis des Dorfes.

Wassergottheit Visnu von vorrangiger Bedeutung ist, gibt es keine Kremationen³⁷⁹. Stattdessen werden die Verstorbenen mit durch den Fürsten als oberstem Ritualleiter – hier ist kein Brahmanenpriester erforderlich – geheiligtem Wasser (*toya* bzw. *tirtha*) besprenkelt³⁸⁰ (JM Gede Suci, Priester der Dörfergemeinschaft, Interview 18.2.2010).

Da der Süden Balis auch unter Mitwirkung der Ethnologie zum Ideal balinesischer Hochkultur stereotypisiert wurde (vgl. Unterkap. I.2.1), hat bei einigen ‚mainstream‘-Hindus das alte *adat* (*adat dresta* oder *adat kuna*) den Ruf, zurückgeblieben und anti-modern zu sein.

Da eine amtliche Anerkennung der Tempel als *Pura Kahyangan Jagat*, Tempel mit überregionaler Bedeutung, durch das PHDI noch aussteht, gelten sie offiziell als *Pura Luhur*, also Tempel mit örtlich sogar nur auf Jukmo eingegrenzter Bedeutung.³⁸¹ Eine Anerkennung als *Dang Kahyangan*, also überregional bedeutsame Tempel, hätte die Ansprüche auf das Gebiet als *adat*-Wald formalisiert, finanzielle Förderung durch die Regierung ermöglicht sowie strengere Abstände um die Tempel herum für eventuelle Baumaßnahmen erforderlich gemacht (vgl. Tab. 7). Obwohl die überregionale Bedeutung der Tempel laut lokalen *adat*-Experten wie I Kadek Sugiri oder Jero Mangku Bhakti unbestritten ist, befürchteten diese bei einer formalen Anerkennung ihrer Zugangsrechte einen gewissen Machtgewinn über die betreffenden Ressourcen staatlicherseits (Jero Mangku Bayu, Interview 02.08.2009). Der entsprechende Antrag auf Anhebung des Status der Tempel beim PHDI wird derzeit von den *adat*-Vertreter*innen vorbereitet.

Nicht nur die Tempel, die ja (mit Ausnahme des zentralen, s.u.) nicht durch Wände (*penyengker*) territorial von ihrer Umgebung abgetrennt sind, sondern auch der gesamte Wald und die Seen selbst sind nach diesem Landschaftskonzept geheiligt, also gewissen Tabus unterworfen, die normalerweise nur den innersten Raum (*jeroan*) von hindu-balinesischen Tempeln betreffen (vgl. Unterkap.I.3.3 und Kap. IV.4)³⁸²: „Unsere Tempel sind alle ohne Umrandung. Es gibt keine Mauer. Das bedeutet, dass das gesamte Gebiet wie das Innere eines Tempels ist“ (JM Made Suci, Interview 29.09.2009). Da also der umgebende Wald nach dem lokalen *adat*-getreuen Landschaftskonzept den gleichen sakralen Status besitzt wie ein Tempel, müssen hier dieselben Tabus und Verhaltensregeln berücksichtigt werden, wie sie für das Innere eines hindu-balinesischen Tempels gelten. Hierbei handelt es sich um generell in Bali akzeptierte Verhaltensregeln in Bezug auf heilige Gebiete (*kawasan suci* wie Waldgebiete, Berge und Seen), welche dementsprechend nicht nur der Bevölkerung, sondern auch ortsfremden Hindu-Balines*innen bekannt sind und von ihnen eingehalten werden (siehe Kap.I.3.3. und Kap.IV.4). Aus

³⁷⁹ Der Zweck der Kremationen (*ngaben*) ist, dass die Verstorbenen sich wieder in die vergöttlichten Ahnen (*dewa-dewi*) verwandeln, die in den Tempeln verehrt werden (Howe 2005: 93).

³⁸⁰ Zudem werde bestimmten Kalendertagen wie *Kaja Kliwon* keine (negative) Bedeutung beigemessen wie im Rest Balis.

³⁸¹ Für eine ausführliche Diskussion des Themas ‚Marginalisierung‘ in Indonesien verweise ich auf Grumbles (2016) und Haug et al. (2017), für Festland-Südostasien und generelle Überlegungen auf Scott (2009) und für den balinesischen Kontext auf Reuter (2002).

³⁸² Um dies auch deutlich sichtbar zu machen, muss beim Betreten des Gebietes (auch zu nicht-religiösen Zwecken) ein *selendang* getragen werden. Ein *selendang* ist eine spezielle Schärpe, die zur *adat*-Kleidung gehört und für einen Tempelbesuch Pflicht ist. Bei von Tourist*innen frequentierten Tempeln ist es möglich, am Eingang eine solche zu leihen.

diesem Blickwinkel sind „*villa*“ oder andere Übernachtungseinrichtungen an den Seen unvorstellbar (vgl. Kap. VI.1). Genau genommen gelten diese Vorschriften auch für das bewohnte Gelände am Waldrand. Vor diesem Hintergrund kam die laufende Kontroverse über Tourismusplanung in dem Gebiet nicht überraschend.

2.4 „Wir haben zwei gemeinsame Ziele“

Das *adat*-Bündnis umfasst Repräsentant*innen und hauptsächlich Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft, die im politischen Leben erfahren sind und entweder besondere rituelle Autorität oder Expert*innenwissen auf den Gebieten Rechtslage, Politik, Geschichte oder Ökologie besitzen. Die Mitglieder des Bündnisses sind einflussreiche und hochangesehene Akademiker*innen, politisch aktive Menschen, Älteste oder Priester, die enge Bande zu ihren Kommunen und gute Verbindungen zu anderen Expert*innen auf verwandten Gebieten in allen Teilen der Insel pflegen. Es handelt sich hauptsächlich um Expert*innen im *adat*- und religiösen Bereich. Der *adat*-Fürst ist der Schutzherr (*pelindung*) des Bündnisses.

Das Bündnis trat Ende 2008 mit dem Ziel zusammen, alle Aktivitäten zu verhindern, die zur kommerziellen Ausbeutung der Seen führen würden. Die Mitglieder lehnen Tourismus nicht generell ab; vielmehr wollen sie, dass er von den *adat*-Autoritäten, dem Vorstand der Ritualgemeinschaft, kontrolliert wird, um einerseits Verletzungen des Heiligtums und andererseits eine wirtschaftliche Ausbeutung auf Kosten der Bevölkerung durch externe Investor*innen zu verhindern. Das *adat*-Bündnis führte lokale Proteste gegen die Tourismusprojekte an und vernetzte sich baliweit geschickt mit Expert*innen aus NGOs (FAB, ONI und *Yayasan Dewi Danu*) und Universitätsdozent*innen, was ihren Protesten eine besondere Durchschlagskraft verlieh. Besonders das Zweckbündnis des *adat*-Bündnisses mit FAB und ONI, zwei bekannten Umwelt-NGOs, die auch mit politischen, religiösen, *adat*- und Tourismusangelegenheiten befasst sind, verhalf dem Bündnis dazu, seine Position in der Auseinandersetzung zu stärken (vgl. Kap. V.4).

Ein zweites, eng verwandtes Ziel wurde auch aufgenommen, nämlich die umstrittene Lossagung des neuen Desa Pakraman Sulikepung rückgängig zu machen bzw. zu verhindern. Solche Lossagungen sind in Bali und überall in Indonesien infolge der Dezentralisierung üblich.³⁸³ In diesem Fall jedoch verweigerte die *adat*-Elite der Dörfergemeinschaft die Autonomie des Banjars, weil sie darin einen Versuch zu erkennen glaubte, die Kontrolle über den Wald zu übernehmen, Mitglieder der Ritualgemeinschaft aus dem Bezirk auszuschließen und Investor*innen zur Kommerzialisierung anzuwerben. Eine ausführliche Analyse dieser Neubildung des Desa Pakraman Sulikepung erfolgt im nächsten Kap. VI.3.

³⁸³ Die Gründer*innen des neuen Dorfes sprachen von einer bereits vollzogenen Ablösung und einem legitimen Desa Pakraman Sulikepung. Diesen Status fochten die Gegner*innen aus den Reihen des *adat*-Bündnisses und aus der Ritualgemeinschaft an und sprachen bewusst von einer angestrebten Lossagung, welche noch nicht legal und vollzogen sei, da die rechtlich einwandfreie Zustimmung aus Nagal fehle.

In Jukmo bildeten das *adat*-Bündnis, die zur Ritualgemeinschaft gehörigen Priester und die *dinas*-Regierung³⁸⁴ eine einige Front gegen Tourismusinvestor*innen von außen, wogegen das Meinungsbild in Nagal etwas diverser war. Einigkeit bestand in allen Dörfern über die Frage der Bedeutung des Waldes und der Seen in der hindu-balinesischen Raumordnung. In der Frage der Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung sind *adat*-Vertreter*innen der Dörfer Jukmo und Nagal wesentlich radikaler als Repräsentanten der *dinas*-Regierung in Nagal. Letztere äußerten sich nicht ausgesprochen negativ über eine Abspaltung, jedoch müsse die Genehmigung zuerst vom *adat* kommen. Diese wurde bislang verweigert.

Angesichts der auffälligen ideologischen Unterschiede zwischen den Allianzpartner*innen – mit dem spirituellen Landschaftskonzept auf der einen und dem naturwissenschaftlich-ökologischen auf der anderen³⁸⁵ – ist es bemerkenswert, wie erfolgreich die beiden NGOs sich mit den *adat*-Expert*innen zusammenschlossen, wenn auch nur vorübergehend, um ihren Protest gemeinsam zu organisieren und machtvoll die öffentliche Debatte über die Tourismusprojekte zu beherrschen. Beide NGOs betonten einen immateriellen und sakralen Wert der Landschaft, welcher einen Schutzanspruch begründet. Dies vereint sie gegen die profit-orientierte profane Landschaftsbetrachtungsweise der Investor*innen, welche von finanziellen Zielen dominiert wird. FAB und ONIs Hilfe schuf eine Öffentlichkeit für die Perspektive des *adat*-Bündnisses, die ein Fokus auf spirituelle (*niskala*) Verschmutzung und *adat*- Ansprüche allein niemals erreicht hätte, weder in der Provinz Bali noch auf nationaler Ebene. Diese Strategie, lokale Gemeinschaften mit naturwissenschaftlich-ökologischem Hintergrundwissen und rechtlichen Argumenten zu versorgen, die ansonsten für die lokalen Protestierenden schwer zu erlangen sein könnten, und insbesondere FABs professionelle Nutzung der Medien halfen dem *adat*-Bündnis, inzwischen gut informierte, selbstbewusste Aktivist*innen, von Entscheidungsträger*innen und Gegner*innen ernster genommen zu werden. So wurden sie zu einem machtvollen Gegenspieler der Pro-Tourismus-Allianzen, zum Beispiel den Investor*innen und dem Regenten Bulelengs, um nur zwei der Tourismusbefürwortenden zu nennen, die eine profane Perspektive auf die Landschaft als Ressource für Entwicklung und Profitakkumulation repräsentieren.

Der Zusammenschluss des *adat*-Bündnisses mit ONI und FAB war eine erfolgreiche Anstrengung, um vor dem für Bali relevanten juristischen Hintergrund die globale Landschaftsperspektive der Nachhaltigkeit und westlich-wissenschaftlicher Ökologie mit den lokalen Landschaftskonzepten aus den Bereichen des lokalen *adat* und *agama (tri hita karana, THK)* zu kombinieren. Alle Partner*innen

³⁸⁴ In Jukmo war die Trennung zwischen *adat* und *dinas* noch nicht so strikt vollzogen wie in anderen Dörfern Balis, da sich die beiden Ämter zwar nicht in der Hand einer einzigen Person befanden, jedoch bis vor kurzem von Brüdern bekleidet wurden, welche beide wohnhaft im *puri* waren. Nach 2015 wurde angeblich eine Altersgrenze von maximal 40 Jahren für das Amt des *perbekel* eingerichtet, ein Zeichen, dass einem Machtmonopol entgegengewirkt werden soll.

³⁸⁵ Bei der Gegenüberstellung dieser beiden Bereiche ist die jeweilige Akzentuierung und kein völliger Ausschluss des anderen Bereichs gemeint. Letzterer wäre allein schon aus dem Grund nicht möglich, dass die Mitglieder der Umwelt-NGOs Balines*innen sind, die – damit aufgewachsen – das spirituelle hindu-balinesische Landschaftskonzept verinnerlicht haben, auch wenn sie in ihrer offiziellen Arbeit mehr mit dem westlichen-naturwissenschaftlichen Ökologiekonzept arbeiten.

profitierten von dieser Allianz: Direkt und indirekt verschafften FAB und ONI mittels der Bereitstellung ökologischer Argumente dem *adat*-Bündnis die Gelegenheit, seine Interessen zu artikulieren und der interessierten balinesischen und indonesischen Öffentlichkeit die Auswirkungen der aktuellen Raumplanungsgesetze und der darauf basierenden Genehmigungen zu erklären. Der Vorsteher des Bündnisses bemerkte dazu, dass Teile der Bevölkerung mit einer wissenschaftlich-ökologischen Sprache wenig anfangen könne, dass das Bündnis auf dieser Ebene also eher religiöse Argumente einsetze, bei der Kommunikation nach außen hingegen auf die Wissenschaftlichkeit ihrer Argumentation achte und beide kombiniere (Jero Wayan Suardika, Interview 21.9.2009).

Die Sorge der lokalen *adat*-Elite galt v.a. der empfindlichen Hydrologie der Insel, welche sie im Falle des Investments aus *sekala*- und *niskala*- Perspektive gefährdet sah. Dr. Rukminis und Wayan Suyatras prononcierte ethische Vision einer erneuerten Spiritualität und einer streng brauchtsge-
mäßigen „ökologischen“ Lebensweise ergänzte sich gut mit FABs globalen Prinzipien des wissenschaftlichen Naturschutzes, direkter Demokratie, der Gewaltlosigkeit und der Wahrung der Menschenrechte (vgl. auch Katoppo 2000: 217).³⁸⁶ FAB repräsentierte eine globale, nicht explizit religiöse Landschaftsperspektive mit dem Hauptanliegen, das Naturschutzgebiet vor menschlicher Ausbeutung und Übernutzung zu bewahren. Eine hindu-balinesische Aufteilung in sakrale (nicht-menschliche) und alltägliche (menschliche) Topographie wird nicht vorgenommen.

Dr. Rukmini und Wayan Suyatra nutzten die hindu-balinesischen Landschaftskonzepte für ihre reformistischen Belange und vereinten die beiden Pole Spiritualität und Wissenschaft. Dr. Rukmini sah die Re-Etablierung der kulturellen moralischen Ordnung mittels Ritualen, Opfergaben und einer respektvollen Einstellung gegenüber der Natur als Grundvoraussetzung, um die ökologische Krise Balis zu überwinden. Ähnlich wie Schlehe (2008b: 215) es für den javanischen Kontext analysiert, wertete Dr. Rukmini den ökologischen und sozialen Konflikt an den Seen als ein Resultat der gestörten Balance zwischen Menschen, Umwelt und übernatürlicher Welt. Sie kombinierte die beiden unterschiedlichen, aber zu vereinbarenden Landschaftsbetrachtungsweisen – globale Naturschutzideologie und das „kulturelle Gedankengebäude“ der örtlichen hindu-balinesischen Konzepte. So konnte das Zweckbündnis sich mit seinem Landschaftskonzept gegen die Auffassung der Investor*innen von Land als profaner, ökonomischer Ressource zur Profitgenerierung ohne höheren Wert, sei es in der Form hinduistischer Konzepte oder wissenschaftlich gestützter moralischer Autorität im Namen von Nachhaltigkeit oder Biodiversität (oder weiteres), behaupten (wobei ihr naturwissenschaftlich-

³⁸⁶ Ein Mitglied des Bündnisses, I Ketut Bintang, betonte im Gespräch, dass die Beziehung zu Dr. Rukmini und Wayan Suyatra persönlich sei und ausdrücklich nicht offiziell über ONI liefe. Dennoch wird sie in der Öffentlichkeit als Gründerin dieser NGO mit ihr identifiziert. Ihre Tätigkeit als Dozentin und ihr Engagement für die NGO bildeten die Grundlage für ihre Autorität in Fragen des Naturschutzes. Auch zur Veranstaltung ihrer NGO „Bali goes Bio“ 2010 lud sie I Ketut Bintang als Vertreter der Ritualgemeinschaft ein. In der Tat betete sie auch als Privatperson in den Tempeln der Ritualgemeinschaft. Zu diesem Zweck ließ sie sich zu den Tempeln von dem Priester Jero Mangku Dharmawan aus Koditeso begleiten, der die Gebete anleitete – eine Gewohnheit, die nicht den Gepflogenheiten des *adat* entspricht, da aus der traditionellen *adat*-Perspektive für jeden Tempel ein anderer Priester aus der Dörfergemeinschaft vom *adat*-Fürsten legitimiert wurde und zumindest eine Person aus diesem Kreis stellvertretend beteiligt sein sollte.

akademischer Hintergrund ihr Autorität verlieh).

Die Bündnispartner*innen hatten bedeutsames „moralisches Kapital“ und nutzten es vor Ort, um globale Nachhaltigkeitsfragen anzusprechen (Bryant 2005: 6). Ohne dass sie an den Entscheidungsprozessen direkt beteiligt waren, beeinflussten die NGOs das politische Ergebnis erheblich. Unter dem Druck der ausgedehnten Berichterstattung über die Debatte in den Medien wiederholte der Gouverneur seine Ablehnung von Tourismusinvestment an den Seen (I Kt Bintang, Interview 07.08.2012). Während die Investorin PT. PBM die offizielle Genehmigung der nationalen Umwelt- und Forstbehörde bereits erhalten hatte, aber aufgrund des heftigen Widerstandes bisher untätig geblieben war, hat sich PT. Sempuri vollständig vom Schauplatz zurückgezogen (Fürst Koditesos, Interview 4.08.2012).

Die beiden NGOs hatten nicht nur eine Wächter*innenfunktion; vielmehr trugen sie wirkungsvoll zur Stärkung und Ermächtigung der lokalen Tourismusgegner*innen bei und erwiesen sich als wahre Katalysatoren des Wandels. Auch die NGOs zogen Nutzen aus der Allianz und der öffentlichkeitswirksamen Kampagne zusammen mit dem *adat*-Bündnis. Die erfolgsgekrönte strategische Kombination von Mobilisierung der Öffentlichkeit, Lobbyarbeit und Expert*innenarbeit im Hintergrund erzeugte ein Milieu, in dem die Investor*innen ihre Ziele nicht ungestört weiterverfolgen konnten. Möglicherweise war die Beteiligung der beiden (und anderer) NGOs im Beratungsteam in den Verhandlungen des Gesetzestextes für das Gesetz 16/2009 über die Raumordnung ein Versuch der Regierung, die NGOs einzubinden, um sie im Hintergrund des Staates agieren zu lassen bzw. um den Eindruck zu erwecken, dass die Einwände und Gesichtspunkte der kritischen NGOs einbezogen würden, wie es auch von FAB selbst befürchtet wurde (Dewa A. Utama, Interview 16.04.2009).

Dem *adat*-Bündnis gelang es im Zeitraum von 2009 bis 2012, ein Netzwerk aus heterogenen Organisationen zu etablieren, mit FAB und ONI als den wichtigsten Mitgliedern. Ihr Zusammenschluss war einerseits erfolgreich in dem gemeinsamen Ziel, Tourismus an den Seen zu verhindern, und andererseits – wie es für NGO-Netzwerke typisch ist – temporär (Unmüßig 2011: 50). Alle Allianzpartner*innen profitierten von der Kooperation, und zusammen dominierten sie die öffentliche Debatte zum Thema, indem sie ihre Argumente bündelten. Aufgrund der Allianz konnten lokale Akteur*innen ihre Argumente im Protest stärken und ihre Positionen innerhalb und nach außen hin verbessern. Die Netzwerkarbeit vom *adat*-Bündnis wurde innerhalb der Dörfer von den Tourismusgegner*innen begrüßt und verbesserte die ohnehin schon herausragenden Positionen der Mitglieder. Manche Mitglieder wurden durch ihre Expertise, die sie sich im Zuge der Allianz mit den NGOs erwarben, immer mehr zu unersetzlichen Repräsentant*innen des *adat*-Fürsten.

2.5 „Das *adat*-Bündnis hat sich zu weit von der Gesellschaft entfernt“

Neben diesen bemerkenswerten Erfolgen hatte die Netzwerkarbeit des *adat*-Bündnisses allerdings auch einige problematische interne Effekte: Der Erfolg und die starke moralische Unterstützung

durch wohlbekannte NGOs beflügelten auch Tendenzen von Revitalisierung des lokalen *adat* und radikalisierten die Sichtweise der traditionalistischen Elite der Ritualgemeinschaft auf die Dorf-Neugründer*innen. Nachdem mit dem Rückzug der Investor*innen eine direkte Bedrohung geschwunden war, konzentrierte sich das *adat*-Bündnis auf die Revitalisierung des *adat* und die Beseitigung der internen Spannungen in den Dörfern. Das Bündnis befürwortete bereits im Jahre 2012 die „vorsichtige“ Umsiedlung der Siedlung am Rande des Naturschutzgebietes: „Aus der Perspektive des *adat* darf die Siedlung dort nicht existieren. [...] Aber wir müssen vorsichtig Schritt für Schritt vorgehen“ (I Komang Mentari, 12.08.2012). Die Umsiedlung vom Waldrand weg zum Dorfkern hin wurde im Jahre 2015 auch verwirklicht, aber, da die Waldrandbewohner*innen nicht kooperierten, konnte dies nicht „vorsichtig“, sondern nur entschlossen erfolgen (im Detail weiter ausgeführt im folgenden Unterkap. VI.3.10).

Insofern trug die Allianz aus *adat*-Bündnis, FAB und ONI unabsichtlich auch zu einer Verschärfung der inneren Konflikte und Landstreitigkeiten bei, die von den NGOs bei ihrer Unterstützung lokaler Gemeinden nicht vorauszusehen war. All diese Prozesse interner Zwistigkeiten wurden allein angestoßen durch das kapitalistische Investment-Interesse und ihre nationalstaatliche Ermutigung.

Diese internen Konflikte sind ein Grund, warum die Allianzpartner*innen, die anfangs ihre Kräfte gebündelt und zusammen Strategien entwickelt hatten, langsam auseinanderdrifteten – eine Entwicklung, die sich oft bei NGO-Allianzen beobachten lässt (vgl. Unmüßig 2011: 54, 56): Da es sich um eine Bewegung ohne Zentrum handelt, distanzieren sich die NGOs wieder voneinander, sobald die Aktualität der Debatte schwindet. Das gemeinsame Ziel (die Investor*innen abzuwehren) hatte den Vorrang vor den Differenzen; nach dem Erfolg rückten diese wieder in den Vordergrund. Besonders FAB hat sich vom *adat*-Bündnis zurückgezogen, da das Bündnis Ziele verfolgte, die mit FABs und PPIs übergeordneten egalitären Zielen unvereinbar waren. Das Bündnis vertrat im Konflikt um Ressourcen nicht die Gesamtheit der von FAB unterstützten „marginalisierten Gemeinschaft“, sondern diese fächerte sich weiter auf in Gruppen mit unterschiedlichen Zielen.

Indigene bzw. lokale Gruppen müssen, um eine erfolgreiche Unterstützung von NGOs erwarten zu können (um also den ‚tribal slot‘ nach Murray Li [2000] nutzen zu können), in ihren Forderungen homogen sein. Dann haben ihre Bestrebungen die höchste Schlagkraft. Die unterstützenden NGOs zogen bei ihrer Wahl eine Gruppe, die lokale Elite, den Waldrandsiedler*innen vor, welche den Indigenitätsdiskurs nicht für sich aktivieren konnten (Großmann 2015: 124-5, vgl. lokale Aufforstungsbestrebungen in Kap. VI.3.6). NGOs besitzen weder die vollständige Kontrolle über den Verlauf des Widerstandes marginalisierter Gruppen gegen den Staat bzw. gegen Bündnisse aus kapitalistischen Akteur*innen und Politik noch über das Verhalten und die Vorgehensweise ihrer Allianzpart-

ner*innen.³⁸⁷ Die oben beschriebene Allianz war äußerst erfolgreich in der Bewahrung des Waldgebietes vor externem Investment, trug aber auch – entgegen wohlmeinender Pläne – zu einer Verschärfung der inneren Konflikte und Landstreitigkeiten bei, die so von den NGOs bei ihrer Auswahl der Dörfergemeinschaft als lokaler Gemeinde, die ihre Unterstützung gegen das globale Kapital benötigte, nicht vorauszusehen war. Die Pläne der Tourismusinvestor*innen waren die Initialzündung, die den ohnehin bestehenden Konflikt zum Ausbruch brachte und den Prozess der Umsiedlung auslöste. Zunehmende Konflikte innerhalb von Dörfern und zwischen ihnen sind zudem ein Produkt der Dezentralisierung (Ramstedt 2013, vgl. Unterkap. V.2.1).

NGOs werden definiert als “private, non-profit, professional organizations with a distinctive legal character, concerned with public welfare goals” (Clarke 1998: 2-3, zitiert in Bryant 2005: 9). Aufgrund ihrer Abhängigkeit von der öffentlichen Wahrnehmung und den daraus folgenden Spendengeldern müssen sie ein wohltätiges Bild schaffen, „an image of doing good“ (Bryant 2005: 6). Dass also NGOs für sich beanspruchen, das Wohlergehen einer breiten Öffentlichkeit zum Ziel zu haben, verleiht ihrer Wahl der unterstützten Gruppe eine politische Brisanz. Es ist offen, ob es sich bei der hier geschilderten Kooperation der NGOs mit einer lokalen um einen Kompromiss handelte, den die NGOs bewusst eingegangen sind, um ihre umweltschützenden Ziele zu verfolgen und gemeinsam gegen das globale Kapital und die dazugehörigen politischen Praktiken vorzugehen – möglicherweise ein dystopisches Beginnen (Bryant 2005:10).

FAB versteht sich als solidarische, kollegiale Hilfestellung (*pendampingan*), nicht als paternalistische Lehrer*innen und Leiter*innen (*pembinaan*), wie es während der „Neuen Ordnung“ (*orde baru*) durch NGOs praktiziert wurde [↔ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation zu NGOs in Indonesien, 2007]. FABs egalitäre Haltung ist offensichtlicher als die von ONI, welche auf den ersten Blick nicht an den hierarchischen Strukturen Balis und der Ritualgemeinschaft zu rütteln scheint, indem sie sich stark auf die traditionellen Regeln von *adat* und *agama* zurückbesinnt und dort die Wurzeln für eine umweltverträgliche, nachhaltige Lebensweise findet.

Jedoch stellt gerade Dr. Rukmini (ONI) den weitgehend unangefochtenen patriarchalen Status Quo fundamental in Frage.³⁸⁸ Da sie und ihre Kolleg*innen selbst keine internationalen Spenden acquirieren, sind sie ideologisch nahezu selbständig, da die Organisation kleiner ist und sich selbst weitgehend durch den Verkauf von ökologischen Düngemitteln unterhält. Diese Faktoren lassen sie unabhängiger von der internationalen Öffentlichkeit, welche für den Erfolg und die Finanzierung von FAB wesentlich wichtiger ist, agieren. Der Beurteilung von FABs ehemaligem Vorstandsmitglied A. Utama oben ist also zu entnehmen, dass sich während der Zusammenarbeit ein eigenständiger Wand-

³⁸⁷ Ähnliche Entwicklungen beschreibt auch Li in ihrer Studie zum Politikfeld des Lore Lindu Nationalparks in Sulawesi (2007). Die Ergebnisse, die am Ende der NGO-Unterstützung standen, wichen stark von den ursprünglichen Zielen und Prinzipien der jeweiligen NGO ab.

³⁸⁸ Dr. Rukmini vertritt einerseits eine sehr konsequente Auslegung balinesischer Werte, andererseits repräsentiert sie in der Struktur ihrer NGO deren Umkehrung. Gerade durch diese Unkonventionalität eckt sie bei Teilen der balinesischen Gesellschaft an, besonders bei der ländlichen Bevölkerung.

lungsprozess in den Zielen vom Bündnis vollzog, der die NGOs aufgrund ihrer egalitären, mit den hierarchischen Strukturen der Ritualgemeinschaft unvereinbaren Ziele zwang, das Bündnis aufzukündigen.³⁸⁹

Das demokratische Selbstverständnis der NGOs, das keine Bevormundung (*pembinaan*) und Beeinflussung seitens der hierarchischen Struktur zuließ, gestattete also nur die Auflösung des Bündnisses nach Abklingen der akuten Bedrohung durch Investor*innen. Das Beispiel der Allianz zeigt, dass Kompromisse im Laufe einer Kampagne möglich sind. Das Bündnis war projektbezogen, begann zum Zeitpunkt der Aktivitäten der Tourismusinvestor*innen 2008 und endete mit den verstärkten Bemühungen in Richtung einer Umsiedlung der Waldrandsiedlung ab 2012. Es ist unwahrscheinlich, dass es in dieser Form und mit den gleichen Akteur*innen wiederaufleben wird. Während die Allianz der NGOs mit lokalen Akteur*innen instabil und vorübergehend war, entwickelte sich eine Eigendynamik mit bleibenden lokalen Auswirkungen. Das Prestige und der moralische Rückenwind, den das *adat*-Bündnis aus dieser Kooperation (2008-2012) bezog, resultierte letzten Endes in einer Stärkung der hierarchischen Struktur der Ritualgemeinschaft und den Positionen einzelner Individuen innerhalb ihrer Dörfer.

2.6 „Tourismus ist unser Ziel, aber wir wollen keine als *adat* getarnte Ökonomie“

Während sich die Allianz des *adat*-Bündnisses mit den NGOs als episodisch und vorübergehend (2008-2012) erwies, haben die Auswirkungen ihrer kurzen Existenz angefangen, ein eigenes Leben zu führen. Drei kritische Punkte haben sich herausgestellt, die dafür bestimmend sein werden, wie sich die Beziehungen zwischen Befürworter*innen und Gegner*innen von Tourismusinvestitionen in der Dörfergemeinschaft entwickeln können.

Eine Naturkatastrophe veränderte die Lage vor Ort schlagartig. Im Februar 2011 setzten Überschwemmungsfluten die Häuser der Wald-Anwohner*innen unter Wasser, und die betroffenen Familien brachten sich in Sicherheit, indem sie sich in Zelten im Wald einquartierten. Sechs Monate später konnten sie immer noch nicht in ihre Häuser zurückkehren. Die Frage des täglichen Überlebens trat an die Stelle des Strebens nach den Rechten, ein unabhängiges *desa pakraman* gewährt zu bekommen. Das *adat*-Bündnis vermutete unter ihnen Angehörige des neuen *desa pakraman* (vgl. Kap. VI.3), und daher erwog es Strategien, ihre Rückkehr in die Häuser nach Senkung des Wasserspiegels zu verhindern und stattdessen eine Zwangsumsiedlung vorzubereiten. Unterstützung suchten die Mitglieder vom *adat*-Bündnis dafür beim *bupati*, damit die ihres Erachtens unrechtmäßigen Siedler*innen Regierungsland als alternativen Wohnort erhielten. Durch die Überlappung von *desa dinas* und *desa adat*, aber nicht die Deckungsgleichheit der beiden Kategorien, befanden sich unter den Siedler*innen in der Tat Angehörige des neuen Desa Pakraman Sulikepung, aber nicht ausschließlich.

³⁸⁹ Der genaue Ablauf und die Gründe für das Auseinanderdriften der Bündnispartner*innen sind jedoch unklar.

Wie im folgenden Kap. VI.3. ausgeführt wird, wurden die Befürworter*innen vom *adat*-Bündnis und die Ritualgemeinschaft als eine fundamentale Bedrohung für das Konzept der sakralen Topographie angesehen: Ihre bisher geduldete Anwesenheit, die im Widerspruch zu den alten *adat*-Regeln gesehen wurde, barg bei fortgesetzter Duldung oder gar Anerkennung das Risiko, dass die Landschaft auf Dauer zu einer profanen, für den Tourismus geeigneten umdeklariert werden könnte. Ein gänzlicher Ausschluss des Tourismus und eine völlige Abschottung des Gebietes von der Außenwelt sind mit den Protesten des *adat*-Bündnisses und der Investmentgegner*innen jedoch nicht gemeint: Die Einrichtung eines Naturerholungsgebietes, eines TWA, wird an sich nicht durch die *adat*-Vertreter verurteilt, jedoch soll es sich an der Natur orientieren – aus der Perspektive des örtlichen *adat* (Jero Mangku Bhakti, Interview 15.11.2009). Die Ausweisung des heiligen Gebietes als touristisches Erholungsgebiet allein ist also nicht der Faktor, der dem *adat*-Bündnis ökologische oder rituelle Verunreinigung befürchten lässt, solange die Verhaltensregeln für Tourist*innen religiöse Tabus einschließen.

Das *adat*-Bündnis erarbeitete in der Zwischenzeit eine eigene Tourismusinitiative mit Natur- und Kulturerlebnissen der Region im Mittelpunkt, welche so wenig wie möglich eingreifend sein sollten. Klare Voraussetzung war, dass Baumaßnahmen im Naturschutzgebiet unterblieben und als Übernachtungsmöglichkeiten Unterkünfte in den zugehörigen Dörfern genutzt wurden. Naturtourismus sei laut dem Fürsten für sein kulturell und biologisch reiches Herrschaftsgebiet geeignet, weil er das Erleben von Wasser, des Naturraumes und der lokalen Kultur zum Ziel habe. Er sollte jedoch keine Form von permanenter Bebauung an den Seen oder im Naturschutzgebiet mit sich bringen. Die Unterbringung müsse weiter unten im Tal, in Jukmo, ihren Platz haben (Interview *adat*-Fürst, 18.01.2010).

„Wir sind nicht ‚anti-Tourismus‘, wie oft von den Bäuer*innen hier behauptet wird. Es geht stattdessen um einen kulturell orientierten Tourismus, nicht um Großprojekte und Profit. Wir wollen keine Ökonomie, die sich hinter *adat*-Kleidern versteckt.“ (I Nyoman Mentari, Interview 3.09.2009)

Der Tourismus in der Region sollte also keine Kommerzialisierung der kulturellen Werte und Lebensweise sowie der Sakralität mit sich führen. Die Seen als Wasserressourcen dürften nicht angetastet werden, noch sollte die Balance von *tri hita karana* gestört werden – unter diesen Voraussetzungen waren die meisten Investmentgegner*innen Tourismus gegenüber positiv eingestellt (Jero Mangku Bayu, Interview 02.08.2009). Diese Voraussetzungen würden dementsprechend jedoch maximal lokal organisierten und kontrollierten Tourismus beinhalten. Der Zugriff ausländischer Investor*innen auf das sakrale Gebiet solle kategorisch ausgeschlossen werden, da der Profit nur kurzfristig wenigen Personen zugutekommen werde (JM Bhakti, Interview 15.11.2009). Die Gelder, die Investor*innen für eine Lizenz bezahlen müssten, würden die Ritualgemeinschaft mangels Anerkennung als „zuständige“ rechtmäßige *adat*-Gemeinschaft völlig entgehen, da sie an Koditesos *adat*- und v.a. *dinas*-Organisation sowie an das BKSDA als Verwaltungsinstanz des Staatslandes gezahlt würden.

Ohne ein auch sonst weitverbreitetes Misstrauen Investor*innen gegenüber zu verhehlen, ziehen das *adat*-Bündnis und andere religiöse Expert*innen in Zweifel, dass ‚ausländische‘ Investor*innen die nötige Sorge für Balis Umwelt tragen würden, um sie unangetastet zu lassen, geschweige denn, um sie zu verbessern.

„Die Versprechungen der Investor*innen sind nur Lippenbekenntnisse. Ihre Versprechen hören sich immer gut an: Es sollen Arbeitskräfte eingestellt werden. Eine gewisse Anzahl Arbeitskräfte muss von hier eingestellt werden, nur eine begrenzte Zahl darf von außerhalb kommen. Aber nach einer Weile merken die Investor*innen, dass die Ortsansässigen nicht so versiert sind, dass sie sich oft freinehmen, und schon kommen Zugezogene von außerhalb. [...] Sonst werden wir als Hausherrn zu Hilfsarbeitern gemacht, so wie im Sprichwort: Die Madures*innen kamen hierher und verkauften *bakso*³⁹⁰, um Land zu kaufen. Heute verkaufen die Balines*innen ihr Land, um *bakso* zu kaufen.“ (Jero Mangku Bayu, Interview 02.08.2009)³⁹¹

Lokale Tourismuskritiker*innen sind sich der Entwicklung bewusst, dass ein Naturschutzgebiet, das zum beliebten Reiseziel wird, auch Arbeitskräfte von außerhalb anzieht, welche dann aber auch wieder den Druck auf die Ressourcen durch den Verbrauch von Wasser und Land sowie anfallenden Abfall erhöhen, um nur einige Konsequenzen zu nennen. Dieser Zuzug kann in der Konkurrenzsituation um die begrenzten entstehenden Einkommensmöglichkeiten zum Ausschluss der lokalen Bevölkerung führen (vgl. auch Cochrane 2009: 263), wie es aus anderen Regionen Indonesiens mit vielversprechendem Investment bekannt ist: “Due to low levels of formal education, most people only gain (poorly paid) daily wage labor instead of more desired profitable and stable jobs” (Haug 2014: 46).

Die Zielvorstellungen der Ritualgemeinschaft, was eigenen, von ihnen selbst initiierten und kontrollierten Tourismus anbelangt, stimmen in vielerlei Hinsicht mit denen der Planungsbehörden (vgl. Kap. V.3) überein. Der Wunsch nach Massentourismus mit seiner raumgreifenden Infrastruktur und der hohen Zahl der Besucher*innen wird abgelöst durch den nach „Qualitäts-Tourismus“ (*tamu berkualitas*), wohlhabenden, kulturell interessierten Pauschaltourist*innen, die keine kulturwidrigen Verhaltensweisen und Merkmale an den Tag legen (Freizügigkeit, Drogenkonsum, unangepasstes Äußeres), wie die unliebsamen, weil umsatzschwachen „Hippies“, Rucksacktourist*innen und Traveller.

Wie bereits oben (Unterkap. V.3.2) dargestellt, bergen die von der Tourismusbehörde verbreiteten realitätsfernen Zielvorstellungen von potentiellen Tourist*innen in sich fundamentale Widersprüche und müssen beinahe zwangsläufig die Erwartungen der Bevölkerung enttäuschen. Die idealisierte Zielgruppe der reichen, jungen, blonden und hübschen vierköpfigen Familie, wie sie in einem Vortrag des Ökotourismus-Experten und Universitätsdozenten A.A. Dewa Gede Rejeki in Tunganan entworfen wurde, die sich für nachhaltigen, dörflichen Tourismus interessieren soll, ist lediglich ein

³⁹⁰ *Bakso* ist eine Suppe, deren Hauptbestandteil Bällchen aus Hühner- oder Rindfleisch sind. Sie wird zumeist von javanischen Arbeitsmigrant*innen mithilfe fahrender Garküchen verkauft.

³⁹¹ Die Tatsache, dass der Ideengeber des Projektes PT. Sempuri, Ti Samoto, die Firma für Tischlereiprodukte PT. Montium besitzt (siehe Kap. V.1.2), lässt die kritisch eingestellte Bevölkerung der Dörfergemeinschaft vermuten, dass sein Interesse am Wald auch nicht nur ästhetischer Natur (in Form einer Kulisse) ist, sondern später auch zu weiterer Abholzung führen wird. „Hoffentlich haben wir mit diesem Verdacht unrecht“, so I Ketut Bintang (Interview 27.08.2009).

Zerrbild der tatsächlichen Reisenden. Auch kann ihr ökologischer und kultureller Einfluss wesentlich zerstörerischer sein, als von den Behörden und den Einwohner*innen des Dörferzusammenschlusses erwartet. Studien weisen darauf hin, dass der „idealtypische Ökotourist“ noch immer dem alternativen Tourismusmarkt angehört, jung, gebildet, unabhängig reisend ist, längere Zeit in einer Region verbringt, deswegen also auch länger Umsatz in der Region tätigt, doch über ein begrenztes Budget verfügt (Hampton/Hampton 2009: 187). Diese Gruppe könnte in der Tat einen weniger negativen ökologischen Einfluss auf die besuchte Region ausüben als konventionelle Massentourist*innen, jedoch gestaltet sich der Übergang in Indonesien fließend, wo „reiner Ökotourismus“ und konventioneller Tourismus sehr nahe nebeneinander bestehen und rasch als „Massenökotourismus“ eine unselige Verbindung eingehen (Cochrane 2009: 255).

Aus den unterschiedlichen Kriterienkatalogen, die für nachhaltigen Tourismus bestehen (z.B. derjenige der niederländischen Entwicklungsagentur SNV), konzentrierten sich die *adat*-Vertreter*innen der Ritualgemeinschaft bisher weniger auf naturschützerisch-ökologische Kriterien als vielmehr auf diejenigen des sozio-kulturellen Bewusstseins und der sozio-ökonomischen und politischen Ermächtigung sowie der lokalen Beteiligung (Parnwell 2009: 237, vgl. V.3.2 Die Tourismusbehörde). Die lokalen *adat*-Vertreter*innen verlangen für sich eine Kontrolle der Einkünfte, welche aus ihrem *adat*-Gebiet gezogen werden können. Insofern bei einem auf lokaler Ebene initiierten Tourismus die von ihnen vorgegebenen kulturellen Bestimmungen eingehalten werden, sehen sie den Erhalt der natürlichen Ressourcen als gesichert an – ganz im Einklang mit dem hindu-balinesischen Konzept von Landschaft. Die *adat*-Autoritäten vertreten also einen gemeinde-fokussierten, nicht einen ressourcen-fokussierten Zugang zu Ökotourismus (vgl. Parnwell 2009: 237).

2.7 „Dann gehen Zeremonien und Tourismus nur durch eine Tür, nämlich durch uns“

In den letzten Jahren (seit 2012) erarbeitete das *adat*-Bündnis selbst einen Antrag an I Putu Agus Suradnyana, den neuen Regenten von Buleleng (im Amt seit Juli 2012). Die *adat*-Vertreter*innen stellen hier das Potential der Region für spirituellen Tourismus dar, hauptsächlich die Anziehungskraft des spezifischen *adat* der Ritualgemeinschaft. Sie artikulieren einen weiteren Konflikt der Dörfergemeinschaft bezüglich Tourismus, der, wie in der Frage des Desa Pakraman Sulikepung, wiederum ein interner war: Die Organisation der ‚Guides‘ *Bali Bangun Semua* gehöre Nagal, und folglich gehe aller Gewinn auch an Nagal. Dies müsse aufhören, da Jukmo das rituelle Zentrum und damit rechtmäßiger Eigentümer der Tempelanlagen und des *adat*-Gebietes sei. Die Gewinne müssten gerecht geteilt werden, da die *adat*-Gemeinschaft Jukmo als Tempelgemeinde (*pengempon*) schließlich diejenigen seien, die sich um die Tempel kümmern. Aus den Äußerungen meiner Gesprächspartner*innen zu potentiell, tolerierbarem Tourismus in der Region wird deutlich, dass ein entscheidender Faktor in der Gerechtigkeitsfrage die Kontrolle der ökologischen und daraus entspringenden finanziellen Ressourcen

ist. Ganz klares Ziel jedweder touristischer Initiativen der Dörfergemeinschaft ist das Selbstbestimmungsrecht über die rechtmäßig in ihren *adat*-Bereich fallende sakrale Landschaft und damit auch die Kontrolle der Einkünfte, da schließlich die Ritualgemeinschaft die Mühe der Tempelpflege und Zeremonien trägt, mit denen sie das Sakralgebiet aktiv erhält. Diese Hauptfrage wird mittels der – zweifellos zentralen – Argumente der Landschaftskonzepte verhandelt.

Das durch die erfolgreiche Allianz und ausgedehnte Netzwerke erneuerte Selbstbewusstsein Jukmos ermutigte das Bündnis, an allen Fronten seine Rechte einzufordern. Die Netzwerktechniken, die das *adat*-Bündnis entwickelt hatte, wurden nun angewendet, um mit der Regierung zu kooperieren und von Beginn an gute Beziehungen zu Machthabenden herzustellen, um auf diese Weise neue Projekte seitens externer Investor*innen aus dem Gebiet fernzuhalten. Der vorherige Bezirksvorsteher Bulelengs, I Putu Bagiada³⁹², pflegte im Unterschied dazu gute Beziehungen lediglich zu Koditeso und den Investor*innen, während zum *adat*-Bündnis und der Dörfergemeinschaft kein Kontakt bestand. Eine schriftliche Chronik über die Bedeutung der Tempel sei dem *adat*-Bündnis zufolge in Arbeit, damit in Abkehr von den früheren Positionen (s.o. Unterkap. VI.6.2.3) eine Anerkennung ihres Status als „überregional bedeutsame“ *Kahyangan Jagat* beantragt werden könne. Der jetzige *bupati* stimme mit dem *adat*-Bündnis überein, was den Umgang mit *kawasan suci* (heiligen Gebieten) angehe (I Kadek Bulan, Interview, 06.08.2012).³⁹³

Das *adat*-Bündnis verfolgte eine Vision von Spirituellem Tourismus³⁹⁴, welche die Mitglieder von der Investorin PT. PBM aufgriffen, aber zu ihren eigenen Konditionen verwirklichen wollten: Sie wollten Unterkünfte für Tourist*innen in den umliegenden Dörfern, aber fernab vom sakralen Gebiet anbieten; die Tempel dürften zu Meditationszwecken besucht werden. Spiritualität stand so im Zentrum als Anziehungspunkt für Tourist*innen, da andere Formen des Tourismus im Schutzgebiet nicht legal sind (vgl. IV.3). Im näheren Umkreis soll eine Yoga-Übungsplattform geschaffen werden.

„Was ist unter ‚Spirituellem Tourismus‘ zu verstehen? [...] Die Tourist*innen kommen hierher und meditieren in den Tempeln. Wir geben ihnen einen Platz speziell dafür. Dann gehen alle Zeremonien und jeglicher Tourismus durch eine Tür, nämlich durch uns“ (I Nyoman Mentari, Interview 06.07.2012).

Das *adat*-Bündnis und die *adat*-Elite Jukmos haben bestimmte normative Rollenvorstellungen, einerseits davon, wie Tourist*innen sich verhalten sollten, andererseits davon, welche Wünsche und Erwartungen diese haben. Im Fokus steht v.a. die eigene Sichtweise der kulturellen Beeinträchtigung in Form der Störung der sakralen Landschaft mit allen Konsequenzen in der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Die touristische Perspektive, die vorausgesetzt wird, hat (wie Unterkap. V.3.2) wieder den

³⁹² I Putu Bagiadas Amtszeit endete 2012. Er wurde wegen Korruption inhaftiert und am 3. September 2012 der Hinterziehung von Steuern (*pajak bumi dan bangunan*) in der Höhe von IDR 11 Mrd. (ca. € 870 000) angeklagt. Er befand sich zuletzt im Gefängnis in Singaraja (Kaskus 2012).

³⁹³ Auch in dieser zweiten Hauptaufgabe des *adat*-Bündnisses, nämlich die Siedlung am Rande des Naturschutzgebietes zu räumen, stimmte er also mit ihnen überein.

³⁹⁴ „Spirituellem Tourismus“ war in Anlehnung an PT. PBM die eigene Bezeichnung des *adat*-Bündnisses.

Anschein von „Pseudo-Events“ (Boorstin 1969) und „staged cultural productions“ (MacCannell 1976, beide zitiert in Stronza 2005: 2). Es soll eine friedliche, für Meditation geeignete Atmosphäre geschaffen werden. Die Tourist*innen können und sollen im Allgemeinen nicht komplett hinter den Vorhang schauen, um das wahre Leben der jeweiligen Bevölkerungen zu sehen (Stronza 2005: 2). Die Existenz eines dorfinernen Konfliktes um die Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung beeinträchtigte diese Zielvorstellungen. Die touristische Sehnsucht nach einem harmonischen, naturnahen Dorfleben korrespondiere nur mit der Ergebnheitsbekundung der Bevölkerung zur fürstentreuen Ideologie der Ritualgemeinschaft, nicht aber mit deren Ablehnung, so die Annahme. Zur Veranschaulichung: Nach der Räumung der Siedlung am Waldrand wurde ich von den *adat*-Vertretern um meinen Eindruck gebeten, ob es mir (als Ausländerin) jetzt dort nicht viel besser gefiele, da es nun so ruhig und friedlich sei, gerade recht geeignet zum Meditieren. Angesichts der Vorgeschichte konnte ich diese Frage nicht in dem Sinne, wie sie gestellt war, beantworten. Das zerstrittene Verhältnis innerhalb der Gastgeber*innen-Gemeinschaft, also zwischen „[h]osts and hosts“ (Stronza 2005) würde bei Bekanntwerden wohl wenig Anziehungskraft auf anvisierte Besucher*innen ausüben.³⁹⁵

Im Jahre 2016 äußerten sich die *adat*-Autoritäten insgesamt sehr erfreut über die wachsende Zahl von Besucher*innen und touristischen Unterkünften im talwärts gelegenen Jukmo und den anderen, bisher touristisch wenig bekannten Dörfern Anilosu und Jotil. In diesem Zusammenhang ist auch relevant, dass die Bezirksregierung von Buleleng im Laufe der letzten Jahre mehrere Straßen in der Dörfergemeinschaft ausbauen und teeren lassen hat. Damit wurde erstmalig eine Alternative zum üblichen Weg von Süden über Nagal an die Nordküste geschaffen, so dass durchreisende Tourist*innen auch Jukmo kennenlernen können. Dies wird von den Einwohner*innen mehrheitlich begrüßt.

2.8 „Ich habe nicht gewagt, dem *adat*-Fürsten zu widersprechen“

Die Pläne der Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri treffen in der Dörfergemeinschaft – ebenso wie in Koditeso – trotz oben dargelegter grundsätzlicher Gegenargumente bei manchen Mitgliedern der jüngeren bis mittleren Generation auf Interesse. Dies sind v.a. junge Familien, die z.T. vorher bereits im touristisch entwickelten Süden Balis gelebt und gearbeitet haben, aufgrund familiärer Verpflichtungen oder wegen Krankheit und Arbeitsunfähigkeit jedoch in die Bergregion heimkehren mussten. Aus Sorge um fehlende zukünftige Arbeitsplätze der Kinder begrüßten sie Pläne, mehr Tourismus in der Dörfergemeinschaft zu schaffen. Wie andere in Koditeso betonten sie die ihrer Meinung nach lediglich theoretische Geltung der Hindu-Prinzipien, die, hinderlich wie sie sind, besser aus dem örtlichen *adat* herausgehalten werden sollten, damit für die Bevölkerung bessere Lebensumstände geschaffen werden könnten. Im Widerstreit mit den *adat*-Vertretern von der Ritualgemeinschaft identifizierten sie sich mit den Prinzipien des ‚mainstream‘-Hinduismus Balis anstatt mit den strengeren örtli-

chen *adat*-Gepflogenheiten. Ähnlich wie in Koditeso wurde einerseits die Bedeutung der Zeremonien betont, welche eingehalten werden mussten, um die Region in Balance zu halten. Andererseits wurde ein genereller Ausschluss von Investor*innen aus dem Gebiet nicht für zwingend notwendig gehalten. Das ist lediglich eine grobe Skizze von den diversen Weisen, wie das Verhältnis der Konzepte *agama* (Religion) und *adat* während des Tourismusdisputes neu ausgehandelt wurde (vgl. Picard 2011a).

Auch unter den Anhänger*innen des lokalen *adat* befürworteten viele, besonders junge Menschen, eine touristische Öffnung des Gebietes:

„Unser *adat* ist sehr stark und sehr alt. Wenn Zeremonien stattfinden, gehe ich immer hin, weil sie von unseren Ahnen stammen. Es ist besser, sich nicht davon zu lösen. [...] Unser geweihtes Wasser (*tirtha*) stammt aus dem Gebirge. Im Gebirge darf auf keinen Fall ein Hotel gebaut werden oder Ähnliches. Die Heiligkeit der Berge und der Wasserquelle nimmt ab, wenn dort ein Hotel gebaut wird. Aber am Ufer, da spricht eigentlich nichts dagegen, damit unsere Gegend sich auch ein wenig weiterentwickelt. Aber oben auf dem Berg, das ist ein heiliges Gebiet. Das ist auch sehr nah an unseren Tempeln. Die Tempel gehören Sulikepung, Sulikepung gehört Nagal, Nagal gehört Jukmo. Alles ist eins und nichts darf sich lösen“ (I Wayan Adi, 14.02.2010).

Bemerkenswert an dieser Argumentation ist, dass sich die Seen als Vulkankratersee ohnehin im Gebirge befinden und nur ein geringer Höhenunterschied zu den Bergspitzen besteht. Gebirge und Seen wurden demnach von Traditionalist*innen im Rahmen des hindu-balinesischen Landschaftskonzeptes, das die Insel als Gesamtheit betrachtet, als Einheit interpretiert. Modernist*innen, die Tourismus in der Region befürworteten, differenzierten sogar innerhalb des heiligen und geschützten Gebietes in die für Tourismus geeignete Uferregion und die von jeglichen Bauten ausgeschlossenen Berge (auf denen der Bau touristischer Unterkünfte sich unabhängig vom Sakralcharakter architektonisch ohnehin als undurchführbar erweist). Je nach Position im Tourismusdisput konnten meine Gesprächspartner*innen also Ufer und Bergspitze als zu nah gelegen für Tourismus oder als weit genug entfernt sehen.

Reibereien zwischen „Konservativen“ und „Modernist*innen“ auch innerhalb der Ritualgemeinschaft nahmen angesichts potentiellen Tourismusinvestments also zu. Die Traditionalist*innen lehnten nicht nur Tourismus-Investor*innen in dem Bezirk ab; vielmehr steigerten sie ihre „Fürsorge“ und ihren „Schutz“ des Gebiets, indem sie planten, die Vorschrift durchzusetzen, dass überhaupt niemandem erlaubt sein dürfe, direkt am Waldrand zu wohnen. Genauso wenig sollte es Personen erlaubt sein, im Wald bzw. am Seeufer zu nächtigen – mit der Ausnahme bestimmter Gruppen von Fischern (*bendega*, *menega*), denen die erbliche Aufgabe obliegt, den Priestern beim Holen heiligen Wassers (*tirtha*) vom Tempel am anderen Ufer des Sees zu helfen.

Ökonomische Unterschiede zwischen den strikten Tourismusgegner*innen, welche zumeist zur Elite der Ritualgemeinschaft gehören, und den Tourismusbefürworter*innen sind augenfällig. Insbesondere für das *adat*-Bündnis geht es in der Frage des Investments nicht in erster Linie um die Schaffung einer Existenzgrundlage, sondern um eine weitere Verbesserung der Lebensumstände. Mo-

tive für Tourismusbefürwortung finden sich in einer Vielzahl bei den Befürworter*innen, die tagtäglich um ihren Lebensunterhalt kämpfen, da sie vornehmlich von der Landwirtschaft leben und eventuell nicht einmal das Land besitzen, auf dem sie wohnen oder das sie bestellen. Mein Gesprächspartner I Wayan Adi lebte wie andere Tourismusbefürworter*innen von den bescheidenen Einkünften seiner Selbstständigkeit als Zigarettenhändler. Auch wer als ‚Guide‘ in den bestehenden Tourismuskoooperationen beschäftigt war, kannte die Frustration eines schlecht laufenden Geschäftes und sah Vor- und Nachteile des Einwirkens von Tourismusinvestor*innen. Nach den ersten Demonstrationen am Waldrand (2007) befragten Mitarbeiter*innen bzw. Student*innen einer balinesischen Universität die Bevölkerung mithilfe von Fragebögen an den Türen über ihre Einstellung zu den Tourismusprojekten der Investor*innen. Kurz danach fand eine Befragung ausgewählter Personen aus Tourismuskoooperative und *adat*, u.a. des Fürsten, in einer der bereits erbauten Beispiel-Unterkünfte auf der Projektfläche statt:

„Aus der Sicht der Religion (*agama*) gibt es negative Folgen, aus der Sicht der Ökonomie positive. [...] Ich habe halb zugestimmt, halb abgelehnt. [...] Außer dem Fürsten hat sich aber niemand getraut, etwas zu sagen. Er ist wie ein König. Ich habe nicht gewagt, ihm zu widersprechen, obwohl ich auch positive Effekte des Tourismus sehe.“ (I Kadek Seleem, Interview 29.10.2009)

Teilnehmer*innen der Befragungen äußerten sich verärgert darüber, dass die Auswertung keine Resultate hervorbringe, obwohl sie bereits Anregungen für passendere Projektelemente wie Holzhäuser³⁹⁶ gegeben hätten, die den lokalen Baugewohnheiten ähnelten, und obwohl sie darauf hingewiesen hätten, dass der „unberührte“ Wald die einzige Attraktion sei, die überhaupt Tourist*innen nach Buleleng locke. Stattdessen sahen sich Waldrandbewohner*innen Anklagen seitens mancher Tourismusgegner*innen aus der Dörfergemeinschaft ausgesetzt: Wegen eines vermeintlichen Zusammenhangs zwischen ihrem Streben nach einem unabhängigen *desa pakraman* und externen Tourismusinvestments wurden sie inselweit beinahe schon als Verbündete der Tourismusinvestor*innen dargestellt.

Mit dem Bau von touristischen Unterkünften wurde der Meinung der Befragten nach begonnen, weil Entscheidungsträger*innen in Koditeso zugestimmt hätten. Die Bewohner*innen der Dörfer hätten keine Entscheidungsrechte; alles sei ein Konflikt der Machthabenden in Regierungspositionen und der internationalen Investor*innen. Die Verurteilung der Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung wurde auf die berechtigte Furcht der Ritualgemeinschaft vor dem Kontrollverlust über ihr Sakralgebiet und über potentielle Gewinne daraus zurückgeführt. Es komme einzig darauf an, immer noch gemeinsam dem *adat* zu folgen und entsprechend gemeinsam die Zeremonien auszuführen, anstatt sich im Streit zu entzweien (z.B. I Komang Surya, Interview 18.12.2009).

³⁹⁶ In der Tat handelt es sich bei dem Projekt PT. PBM um Holzhäuser. Jedoch entspricht weder das Baumaterial noch die Bauweise lokalen Vorbildern. Es handelt sich um westlich geprägte Luxusunterkünfte. Das eigentliche Ziel der Kritik ist jegliche Art großkapitalistischen Investments einer externen Unternehmerin.

Überzeugte Mitglieder des neuen *desa pakraman* äußerten sehr wohl Kritik an den Investor*innen und betonten – z.B. durch eigene Aufforstungsaktivitäten – ihre Priorisierung des Waldschutzes, um Holzeinschlag für Feuerholz zu reduzieren (z.B. I Kadek Sibuk, 12.10.2009). Auch die bereits bestehenden Tourismusaktivitäten sahen sie durch die geplanten Großprojekte bedroht. Ein Zusammenhang zwischen Abspaltung und Befürwortung der Tourismusprojekte durch die Mitglieder des neuen *desa pakraman* und eine Gleichsetzung einer Dorfneugründung mit einer Einladung an ökologisch zerstörerische Investor*innen, wie von der *adat*-Elite der Dörfergemeinschaft befürchtet, kann also nicht bestätigt werden. Die Distanz zur tradierten *adat*-Ordnung der Ritualgemeinschaft tritt jedoch darin zutage, dass die Natur nicht nur als Sakralgebiet mit den zugehörigen Tempeln als schützenswert betont wird, sondern vor allem als Naturraum. Die sakrale Raumordnung wird nach diesem Verständnis flexibler ausgelegt (Berggipfel als Tabuzone, Uferzone als potentiell geeignet für Tourismus). Diese im folgenden Unterkapitel dargestellte Sichtweise hinterfragt (möglicherweise als Nebeneffekt) die hierarchische Gesellschaftsstruktur der Dörfergemeinschaft.

2.9 „Das Geld ist König“

Auf diese Formel brachten viele meiner Gesprächspartner*innen sowohl die Frage, ob und in welchem Maßstab Tourismus in der Region gewünscht wurde, als auch den Streitfall um die Ablösung des Banjar Sulikepung als *desa pakraman*. Hier drückte sich die gesamte Resignation der Bevölkerung aus, kein wirkliches Mitspracherecht an den für das Leben in der Region wichtigen Entscheidungen zu haben. Die Debatte um Tourismus weckte zwar manche Hoffnung auf ein besseres Leben, die meisten Menschen befürchteten jedoch, dass sich an ihrer Situation nichts Wesentliches ändern würde, sondern dass nur die ohnehin schon wohlhabenden Entscheidungsträger*innen von den Entwicklungen profitieren würden, eventuell auch wegen zugesicherter finanzieller Vorteile: „Das Geld ist König“ (I Komang Surya, 18.12.2009).

Viele Einwohner*innen der Dörfervereinigung sind ergrimmt über die vermeintlich so positive Einstellung Koditesos gegenüber Investor*innen, zumal Koditeso nicht, wie sie, die Bürde der rituellen Verpflichtungen und der traditionellen Fürsorge für das Gebiet um die Seen trage, stattdessen aber 10% der Projektgewinne von den Investor*innen erhalte. Tourismusgegner*innen aus dem Dörferzusammenschluss machten den Einwohner*innen Koditesos den Vorwurf, nur ihre eigenen ökonomischen Interessen zu verfolgen. Wie ich im vorherigen Kapitel gezeigt habe, stimmte diese Vereinfachung keineswegs mit dem Meinungsbild in Koditeso überein. Ähnlich wie in der Dörfergemeinschaft wurden allerdings die politischen Entscheidungen einhellig von einer geringen Anzahl von Personen getroffen. Die tatsächlichen, mir gegenüber geäußerten Meinungen der Dorfbevölkerung(en) waren dagegen weit diverser, eine offene Artikulation gegenüber der Dorf-Spitze wurde jedoch vermieden, teils wegen Unterdrucksetzung durch die lokalen politischen Eliten, teils aus Resignation.

Die ‚Guides‘ der Tourismusorganisation *Bali Bangun Semua* wünschten sich ausnahmslos Verbesserungen im Bereich des Tourismus, da sie nach Auftragslage bezahlt werden. Sie arbeiten ‚on stand-by‘: Wenn wenige Tourist*innen kommen, verdienen sie entsprechend sehr wenig. Alle müssen nebenbei noch einer anderen Tätigkeit nachgehen. Sie wünschten sich bessere Werbung und würden Investitionen im Tourismusbereich zur Erhöhung der Attraktivität des Gebietes begrüßen, damit die Zahl der Besucher*innen steigen könne. Dennoch nahmen sie ihre frustrierende erzwungene Taten- und Verdienstlosigkeit mit Galgenhumor, indem sie Karten spielten, als wäre es nicht ihre Arbeitszeit, sondern als würden sie ihre Freizeit genießen. So sei es weniger schlimm, nichts zu verdienen.

Ihre Organisation besteht seit 2005, die Idee stammt laut eigener Aussage von ihrem Vorsteher Jero Mangku Putu Wasmara. Er lebt mit seiner Frau im Banjar Sulikepung und ist Mitglied des *adat*-Bündnisses. Die Gruppe *Bali Bangun Semua* bietet auch Angehörigen der Bevölkerung, die ohne Schulabschluss und Ausbildung schlechte Chancen auf dem Arbeitsmarkt haben, die Möglichkeit als ‚Guides‘ zu arbeiten. Etwa vier Dutzend Personen sind angestellt; die Hälfte übernimmt das Trekking an Land, die andere Hälfte ist als Kanufahrer*innen tätig. Die ‚Guides‘, von denen 90% zunächst keinerlei Erfahrung im Tourismusbereich hatten, wurden bei Einstellung vor Ort von Jero Mangku Putu Wasmara eingewiesen und erhielten dann jährliche Schulungen durch das KSDA Koditeso, die Tourismusbehörde (Dinas Pariwisata) und verschiedene Dozent*innen im Bereich Tourismus in Denpasar, bei denen die ‚Guides‘ u.a. über die ökologischen Zusammenhänge des Schutzgebietes aufgeklärt wurden. Die Mitglieder bemängelten allerdings eine fehlende Ausbildung in der englischen Sprache, was dem Ruf der Organisation in der Region und darüber hinaus schade. Eine bessere Kommunikationsfähigkeit der ‚Guides‘ würde die Attraktivität der Trekkingtouren sicher erhöhen, so die Annahme. Die Gruppe arbeitet mit den Dörfern Koditeso, Gunung Hijau und Jotil zusammen, beklagte aber, dort bestünden noch mehr Probleme als in Nagal, weil z.B. die Übernachtungsmöglichkeiten unzureichend seien. Die Organisation versuchte Werbung und Zusammenarbeit mit bekannten ‚Travel Agents‘ auszubauen (Jero Mangku Putu Wasmara, Interview 15.12.2009). Ein Anteil der Einnahmen gehe an die Dorfkasse Nagal. Die Einkünfte der Gruppe würden bei weitem nicht ausreichen, um die Angestellten ausreichend zu bezahlen, weshalb die Organisation immer noch auf (unregelmäßig fließende) Spenden angewiesen sei (*dana punia*). Die Bevölkerung sei unzufrieden mit der Entwicklung der Organisation, da – vermutlich aufgrund mangelnden Kapitals – keine weitere Entwicklung oder Ausweitung der Aktivitäten stattfinde. Beispielsweise fehle es noch an der geplanten Terrasse im angrenzenden Bereich an das Naturschutzgebiet, wo die Besucher*innen sich ausruhen und Informationen erhalten könnten.

Der Vorsteher Jero Mangku Wasmara äußerte sich frustriert, dass er – ohne jede Unterstützung von NGOs oder ähnlichen Expert*innen und Finanziers – für das Fortbestehen der Organisation verantwortlich sei. Es gebe außerdem die Konkurrenz durch ‚Guides‘ von außerhalb, die ihre Tourist*innen unabhängig in den Wald führten, ohne Kontakt zu *Bali Bangun Semua* zu suchen, und dar-

über hinaus die Konkurrenz durch ‚Guides‘ aus Koditeso. Alle Angestellten waren dennoch erleichtert darüber, dass sie hier eine Arbeitsmöglichkeit gefunden hätten, sie wünschen sich jedoch dringend eine Entwicklung des Tourismus in der von ihnen gepflegten nachhaltigen Form, d.h. eine Besucher*innenzunahme ohne Bebauung im Schutzgebiet. Vorsteher Jero Mangku Wasmara hielt sich mir gegenüber bedeckt zu seinen Aktivitäten im *adat*-Bündnis, äußerte sich jedoch ablehnend gegenüber Tourismus in großen Dimensionen, da er den Wald und die Wasserressourcen bedroht sehe. Wasmara plädierte für eine Vereinigung der lokalen Kräfte für ein verbessertes Tourismusangebot am Naturschutzgebiet, befürchtete aufgrund der Anwesenheit permanenter Unterkünfte in Form der Waldrandsiedlung Unglücksfälle, weshalb er eine Umsiedlung befürwortete (JM Putu Wasmara, Interview 15.12.2009).

Nachdem das *adat*-Bündnis in seinen Bestrebungen erfolgreich war, erstens die beiden unliebsamen Investor*innen PT. PBM und PT. Sempuri bis auf weiteres abzuwehren und zweitens die Siedlung am Waldrand zu räumen, ließen die Mitglieder dennoch nicht in ihren Bemühungen nach, die *adat*-Führung zu stärken und ihre Ansprüche auf den Wald zu festigen. Möglicherweise inspiriert von Aktivist*innen der First Nations Nordamerikas, die 2017 und 2018 Treffen vor Ort abhielten, reklamierten Mitglieder des *adat*-Bündnisses für die Ritualgemeinschaft den aus ihrer Sicht vor-kolonialen alleinigen Anspruch auf das Schutzgebiet und die vollständige Entscheidungsgewalt darüber [→ Quelle: öffentlich sichtbarer indonesischsprachiger Eintrag auf einer Social-Media-Plattform, 2017] – angesichts der inneren Konflikte der Dörfer eine Erwartung, die wenig Aussicht auf Erfolg hat.

“The Balinese increasingly identify with both the rights, claims, and the romanticism of the international indigenous peoples [sic] movement (and, for that matter, its international non-indigenous supporters), due to shared experiences of victimization as a cultural and religious minority in their own state, as well as similar aspirations to cultural and religious self-determination including stewardship of the local land.” (Ramstedt 2014: 59)

Diese Beobachtung trifft sowohl für die *adat*-Elite der Dörfergemeinschaft zu als auch für die Unabhängigkeit anstrebenden Anwohner*innen des Naturschutzgebietes, welche sich von jeglicher Dominanz lösen wollten, auch von derjenigen der Ritualgemeinschaft (*banua*), und sich zu diesem Zweck an globale Indigenen- und Umweltbewegungen durch ihr „Hüter*innenamt“ (‘stewardship’) andockten, wie im nächsten Kapitel deutlich werden wird. *Adat*-Vertreter*innen kritisierten auf Social-Media-Kanälen die zentralistische „ökozentrische“ Vorgehensweise des indonesischen Nationalstaates im Management des Schutzgebietes, welche ein Erbe des Kolonialismus darstelle und jetzt in der Überantwortung des Gebietes an neoliberale Investor*innen münde (vgl. Hitchcock et al. 2009: 40). Sie machten den indonesischen Staat für die Degradierung des Waldes verantwortlich und stellten die Dörfergemeinschaft als enteignete Gruppe dar. Ihnen genüge es nicht, wenn die Ritualgemeinschaft das Gebiet vom *niskala*- oder *adat*-Aspekt her verwalte, während das BKSDA es aus naturschutzfachlicher Sicht bzw. vom *sekala*-Aspekt her schütze. Sie verlangten eine vollständige Befreiung von diesen

Nachwehen der kolonialen Unterwerfung in Form einer ökologischen Dominanz. Die Fähigkeiten des Staates und externer Investor*innen, sich um die Region angemessen zu kümmern, werden in Zweifel gezogen.³⁹⁷ *Adat*-Vertreter*innen stellten also den zentralistischen Eingriff der Regierung in Kooperation mit externen kapitalschweren Investor*innen in den Kontext ökologischer Kolonialisierung und der Unterwerfung von Indigenen bzw. von Bevölkerungen, welche diese in eigenen Entwicklungsformen behindern (Duile 2014: 95, 100; Krauß 2001: 51).

Der enge Zusammenhang zwischen der Errichtung indonesischer Naturschutzgebiete und dem Kolonialismus setzt sich in der Gegenwart fort. Kapital und Politik, personifiziert durch die Investor*innen, die Naturschutzbehörde und die Provinzregierung erheben – ein Überbleibsel der Kolonialherrschaft – Anspruch auf den Naturerholungspark. Der derzeitige Befreiungsschlag von dieser „Ökodiktatur“ (Krauß 2001: 5), welcher von der Dörfergemeinschaft ausgeht, wirkte sich aber nicht zum Wohlergehen einer einheitlichen indigenen Bevölkerung aus, sondern traf mit voller Wucht eine marginalisierte Bevölkerungsgruppe. Durch die Anknüpfung an globale Nachhaltigkeits- und Indigenitätsdiskurse³⁹⁸ erfuhren die Argumente der *adat*-Gemeinschaft eine enorme Aufwertung. Von ihrer lokalen Ebene aus strebten sie danach, auf die Seite des Globalen, Hegemonialen zu gelangen (vgl. Duile 2014: 100).

Sowohl in Koditeso als auch in der Dörfergemeinschaft waren verschiedene Interpretationen und unterschiedlich flexible Auslegungen des hindu-balinesischen Raumkonzeptes anzutreffen. Diese Verschiedenheit beruhte auf der Tatsache, dass mithilfe der Raumordnung und der Landschaftskonzepte Hierarchien neu verhandelt wurden. “Only if these spatial principles are applied by people to the physical world can precedence be expressed in terms of purity of locations in relation to each other, or in terms of hierarchy if linked to social standing” (Hauser-Schäublin 2004: 309).

Die Sakralität bestimmter Elemente des Raumes besteht also nicht *per se*, sondern wird stets neu erschaffen und genutzt, um Machtverhältnisse und Machtgefälle der hierarchischen Gesellschaftsstruktur der Ritualgemeinschaft deutlich zu machen. Angesichts potentiellen Tourismusinvestments wurde die räumliche Landschaft umgedeutet und zu einem politischen Instrument umgeformt, um sie den politischen Zielen unterzuordnen. Je nach ihrer Einstellung zum Tourismus betonten bestimmte

³⁹⁷ Sie rekurrten damit auf die „grüne Rhetorik“ alternativer westlicher Geistesströmungen, welche Indigene als „Retter*innen der Erde“ etablierten und als „edle Wilde“ sowie Hüter*innen und Bewahrer*innen des potentiellen Kapitals der natürlichen Ressourcen idealisierten (Krauß 2001: 51). Zudem nutzten sie wesentliche Inhalte der Debatte um das Recht von *adat*-Gemeinschaften auf Waldland, das ihnen als Lebensgrundlage dient, wie es in der Entscheidung des indonesischen nationalen Verfassungsgerichtes vom 15. Mai 2013 festgelegt wurde.

Waldgebiete, die aufgrund des vermeintlichen Charakters als ungenutztes Niemandsland unter der niederländischen Kolonialverwaltung als Staatsland deklariert worden waren, durften von Indigenen nur mittels „*bak ulayat*“, also eingeschränktem Nutzungsrecht („right of allocation“) genutzt werden. Mit der Entscheidung des Verfassungsgerichtes von 2013 sollten die Besitzrechte von *adat*-Gemeinschaften an diesen Gebieten gestärkt werden (Hauser-Schäublin/Steinebach 2014: 4, 6, vgl. auch Kap. III.1).

Adat-Vertreter*innen erhofften sich offenbar von diesem radikalen Umschwung auch eine Stärkung der *adat*-Rechte an dem Waldgebiet und einen Rückzug der Zugriffe von Staats- und Investor*innen-Seite.

³⁹⁸ Der Indigenitätsdiskurs wurde insbesondere nach der Gründung von AMAN (*Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*) in Indonesien bedeutsam, der indonesischen Indigenenorganisation, im Jahre 1999, der sowohl Indigenengemeinschaften als auch Indigenenorganisationen angehören (Ramstedt 2014: 62; vgl. dazu Hauser-Schäublin 2013a, b, 2014; Müller 2018).

lokale Gruppen die Sakralität oder werteten sie herab, um damit die eigenen Argumente zu stärken und die der Opponenten zu schwächen.

Unterschiede hinsichtlich der Flexibilität der Raumordnungskonzepte fanden sich insbesondere bei den Dorfeliten: In Koditeso besaß die Elite ein weit flexibleres Landschaftskonzept, das Tourismusinvestor*innen begünstigte. In der Dörfergemeinschaft hingegen fand eine Rückbesinnung auf die *adat*-Prinzipien und eine Re-Vitalisierung der hierarchischen Gesellschaftsordnung statt. Dabei verhalfen Allianzen mit internationalen NGOs der *adat*-Elite zu einer Schärfung ihres vorerst spirituell geprägten Protestes, ergänzt um weitere westlich-ökologische Argumente, zu einer schlagkräftigen „Spirituellen Ökologie“, die aufgrund der engen Zusammenarbeit der Bündnispartner*innen mit den lokalen Medien erfolgreich war. Die Investor*innen konnten daher ihre Projekte bislang nicht verwirklichen.

Diese Kombination der ökologischen und religiös-spirituellen Argumente hatte weiterhin den Effekt eines Wiedererstarkens der royalistischen Ideologie und der Ermächtigung von Vertreter*innen einer hierarchischen Struktur in Jukmo und Nagal. Egalitäre und menschenrechtszentrierte Grundsätze wurden temporär dem Ziel der Abwehr großkapitalistischer externer Investor*innen nachgeordnet, führten nach dem vorläufigen Erfolg der Bemühungen jedoch zum Ende der Allianz. Konflikte innerhalb und zwischen Dörfern lebten nach der Auflösung der Allianz auf, während die Aktivitäten der *adat*-Elite unter dem Schutz der NGOs vormals lediglich gegen Investment gerichtet waren.

Die Heftigkeit der Re-Vitalisierungsbestrebungen führte zu einer Polarisierung der Meinungen in der Ritualgemeinschaft und rief nicht nur unter Tourismusbefürwortenden, sondern sogar unter lokalen Tourismuskritiker*innen Abwehr gegen den radikalen Herrschaftsanspruch des *adat*-Bündnisses hervor. Die in Unkenntnis der lokalen Verhältnisse und losgelöst von tatsächlichen ökologischen und sozialen Zielvorstellungen gemachten Vorstöße der großkapitalistischen Investor*innen bewirkten eine Spaltung zwischen und innerhalb von Dörfern, welche ohne die Projektpläne niemals in dieser Heftigkeit zutage getreten wäre. Im folgenden Kapitel werde ich mich dem dadurch ausgelösten Konflikt innerhalb Nagals widmen.

3. Nagals Dorfuntereinheit Desa Pakraman Sulikepung/Banjar Adat Sulikepung

3.1 „Ich habe plötzlich eine wütende Menschenmenge vor meinem Haus gesehen“

Die Frage lokaler Autonomie erfuhr am Morgen eines Sommertages 2009 eine erste gewalttätige Zuspitzung, an dem später die Ablösung des *Desa Pakraman Sulikepung* beim Provinzbüro des *Majelis Utama Desa Pakraman* (MUDP), einer Organisation, die *adat*-Angelegenheiten für die Einführung von *desa pakraman* reguliert, zwischen den Streitparteien verhandelt werden sollte. Beim MUDP sollten der *bendesa adat* des neuen *desa pakraman*, Pak Daria und *adat*-Vertreter*innen der Ritualgemeinschaft, u.a. der *adat*-Fürst, aufeinandertreffen und verhandeln, ob das neue *desa pakraman* Autonomie gewährt bekommen würde. Bislang hatten die Vertreter*innen der Ritualgemeinschaft die offizielle

Lossprechung³⁹⁹ vom Desa Pakraman Nagal, ohne die die Mitglieder des Desa Pakraman Sulikepung doppelte Dorfkassenbeiträge und Gemeinschaftsarbeiten leisten mussten, verweigert (Ramstedt 2013: 119). Mitten in den Vorbereitungen für die Abfahrt suchte eine Menschenmenge aus der Dörfergemeinschaft als Begleitung der *adat*-Vertreter*innen das Haus des Bendesa Adat auf. Plötzlich kam es zum Streit, wobei vermutlich durch Steine das Dach von Darias Haus beschädigt wurde.

Er erinnerte sich, wobei er die Beschädigung seines Hauses für weniger schlimm hielt als die Zerstörung seines Familienschreines:

„Ich habe plötzlich eine wütende Menschenmenge vor meinem Haus gesehen, [gestikulierend] oh, da ist A, da ist B.“ (Interview 23.02.2010)

Eine ausführliche Schilderung auch der weiteren Umstände sowie eine Einschätzung folgt unter Unterkapitel VI.3.10. Im Folgenden werde ich das komplexe Geflecht der Dorfneugründung untersuchen, einschließlich des andauernden Disputs über Tourismusentwicklung in Nagal sowie die Auswahl, die die verschiedenen Akteur*innen aus einem gemeinsamen Vorrat an spirituellen und Umweltargumenten getroffen haben. Dabei werde ich nicht nur die Gründe für diesen ersten Zusammenstoß von Angehörigen der Ritualgemeinschaft und Mitgliedern des neuen Desa Pakraman Sulikepung aufzeigen, sondern ebenso die vorläufige Kulmination des Konfliktes in Form der Räumung der Siedlung im Randbereich des Naturschutzgebietes als Ausbruch der wachsenden Spannungen analysieren.

Die Spannung, die innerhalb der Dörfergemeinschaft während der Proteste gegen die Investor*innen aufgekommen war, richtete sich nun nicht gegen die Tourismusprojekte, sondern wirkte innerhalb der Ritualgemeinschaft. Dies offenbarte sich spätestens beim oben beschriebenen Vorfall 2009 und vorerst zum letzten Mal bei der Räumung der Siedlung am Naturschutzgebiet. Die Minderheit der Tourismusbefürworter*innen innerhalb der Ritualgemeinschaft, von denen einige direkt am Naturschutzgebiet wohnten, sah keine Chance, ihre wirtschaftliche Situation zu verbessern, und suchte seit dem Jahre 2003 einen Weg, ihre Zugehörigkeit zur Ritualgemeinschaft aufzukündigen. Indem sie säkulare egalitäre Ideen aufgriffen, versuchten einige Einwohner*innen ein eigenständiges *desa pakraman* zu werden. Manche äußerten ihre Bereitschaft, Tourismusentwicklung in gewissem Rahmen zu begrüßen. Manche lösten ihre rituelle Verbindung mit den Hüter*innen der Seen und des Waldes, der traditionellen *adat*-Elite, im *niskala*-Sinne auf, indem sie die nicht mehr die Tempelgebühren zahlten und nicht an den Gemeinschaftsarbeiten teilnahmen. *Adat*-Traditionalist*innen sahen dies wachsam im Zusammenhang mit den zeitgleich bekannt gewordenen Interessen der aufgetretenen Investor*innen (I Kadek Bulan, Interview 27.08.2009).

Die Verbindung zwischen Tourismusinvestor*innen und der Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung wurde von den Tourismusgegner*innen der Ritualgemeinschaft zwar nur vermutet, war aber ein wichtiger und berechtigter Grund für ihre Ablehnung der Dorfneugründung. Beide Ziele des *adat*-Bündnisses fielen in eins zusammen: Es durfte keinerlei permanente menschliche Siedlung inner-

³⁹⁹ Hierfür ist ein individuell ausgestelltes Dokument des *bendesa adat* des bisherigen *desa pakraman* notwendig.

halb des Waldgebietes oder in der Nähe der Tempel geben, auch nicht durch langjährige Einwohner*innen, die ein *bak guna usaba* (temporäres, eingeschränktes Nutzungsrecht nach dem BAL bzw. UUPA Nr. 5/1967, vgl. Kap. III.1.2) erhalten hatten. In dieser Sache waren sich das *adat*-Bündnis und seine Allianzpartner*innen, die Umwelt-NGOs, zur Zeit ihrer Kooperation einig: Sie befürchteten, dass ein unabhängiges Desa Pakraman Sulikepung anstelle der Dörfergemeinschaft und den weiteren umliegenden Dörfern mit Bezug zum Gebiet einzige*r Ansprechpartner*in für potentielle Investor*innen werden könnte, auch wenn bislang keine Beweise für das Interesse der Mitglieder daran existierten. Diese Unterstellung einer möglichen Einladung von Investor*innen im Falle der Unabhängigkeit des Desa Pakraman Sulikepung wurde von den Mitgliedern allerdings verneint. Ihre genannten Beweggründe werde ich im kommenden Unterkapitel vorstellen.

3.2 „Der Friedhof ist zu weit“

Der Wunsch nach dem Status eines eigenen *desa pakraman* entstand laut der Aussage aller Angehörigen dieses neuen *adat*-Dorfes, die sich dazu äußerten, aufgrund ihrer aufwändigen rituellen Verpflichtungen, die sie im Dorf Nagal zu erfüllen hätten. Besondere Bedeutung hat für sie der Vollzug der *manusa yadnya*, der Lebenszyklusrituale, allen voran *pitra yadnya* oder *ngaben*, die Totenrituale mit Verbrennung bzw. Beerdigung. Diese finden für alle Dorfteile (*banjar*) Nagals auf dem Friedhof (*kuburan*) im nördlichsten Teil des Dorfes statt. Dass seinerzeit die Einwohner*innenzahl des Banjar Sulikepung schon mehrere Hunderte betrug und sich somit die Verpflichtung, *ngaben*-Zeremonien beizuwohnen mehr und mehr häufte, wurde von den Einwohner*innen des Banjar Sulikepung als immer weniger zumutbare Last wahrgenommen.⁴⁰⁰ Mit Tourismus stünde das Streben nach Unabhängigkeit keineswegs in Verbindung. Die Gründe für die Abspaltung wurden durchweg als praktisch und pragmatisch angegeben.

Zu den erforderlichen Tätigkeiten im Rahmen einer Zeremonie für eine*n Verstorbene*Verstorbenen gehören Besuche mit Beileidsbekundungen und Totenwache (*nengok mayat*), das Waschen des*der Verstorbenen (*mandikan mayat*), das Begraben auf dem Friedhof (*simpan di tanah*) bzw. außerhalb der Gebirgsregion sofortiges Verbrennen (*simpan di api*) und später bei der *ngaben*-Zeremonie das Wiederaufrufen der Seele zur vollendeten Reinigung und ein Verabschieden in den wichtigsten Tempeln Balis im Rahmen einer gemeinschaftlichen Pilgerfahrt (*negara gunung*) in Abhängigkeit von geeigneten Kalendertagen oder der wirtschaftlichen Situation der Familie. Für die Rituale sind wiederum aufwändige Opfergaben erforderlich, die von den Frauen der Tempelgemeinde gemeinschaftlich hergestellt werden. Die Männer der Tempelgemeinde erledigen in Gemeinschaftsarbeit verschiedene andere begleitende Tätigkeiten; zudem müssen die stets zahlreichen anwesenden Hel-

⁴⁰⁰ In Bali ist es eine rituelle Verpflichtung, an den *manusa yadnya* (Lebenszyklusritualen) von Nachbar*innen und Verwandten teilzunehmen, sofern der tatsächliche Aufenthaltsort nicht unzumutbar weit entfernt ist, wie zum Beispiel bei Arbeitsmigrant*innen im Süden, die dennoch weiterhin in der Tempelgemeinde ihres Ursprungsortes (*kampung*) eingetragen sind.

fer*innen verköstigt werden. So ziehen sich die Zeremonien insgesamt – je nach der Auswahl günstiger Kalendertage – mehrere Tage hin.

Im Falle der Waldanwohner*innen werden entweder mehrere kurz aufeinanderfolgende Fahrten in den mehrere Kilometer entfernt liegenden Dorfkern oder aber ein mehrtägiges Fernbleiben von ihrem Wohn- und Arbeitsplatz erforderlich. Dies ist insbesondere bei landwirtschaftlichen Tätigkeiten beschwerlich, die ja, z.B. für das Füttern des Viehs, die tägliche Anwesenheit vor Ort erfordern, und kann die Existenz bedrohen. Ein eigener Friedhof würde es den Anwohner*innen, so ihre Erklärung, ermöglichen, sowohl ihre rituellen Pflichten zu erfüllen als auch ihren alltäglichen beruflichen und häuslichen Anforderungen nachzukommen. Der Schutz des Waldes und die Sorge für die Tempel würden weiterhin oberste Priorität behalten.

Auch der *adat*-Vorsteher des Desa Pakraman Sulikepung, I Komang Daria, negiert den angeblichen Zusammenhang zwischen der Abspaltung und dem Wunsch nach touristischer Entwicklung: Als *desa pakraman* wüchse nicht die Entscheidungsmacht in Fragen des Tourismusinvestment. Einziger Grund für die Abspaltung sei die Beschwerlichkeit aufgrund der Entfernung zum Friedhof (Interview 03.09.2012). Die Idee eines eigenen Friedhofes in Waldrandnähe, um den Menschen die häufigen Fahrten zu ersparen, stammt von Jero Mangku Bayu, einem Priester aus Nagal, der sich als erster öffentlich gegen Investment im Seengebiet gewehrt hatte. Obwohl er also wie die Priester der Ritualgemeinschaft der Bewahrung des Gebietes aus *sekala*- und *niskala*-Gesichtspunkten höchste Priorität verlieh, geriet er in diesem Punkt mit ihnen in Konflikt. Die Gegner*innen eines Friedhofs am Rande des Naturschutzgebietes begründeten ihre Position damit, dass die Region die höchst gelegene und damit heiligste im gesamten *adat*-Gebiet von Nagal sei, und befürworteten daher die weitere Nutzung des bestehenden, möglichst weit meerwärts gelegenen Friedhofs in Nagal, da Verbrennungen und alles, was mit dem Tod zusammenhängt, unrein (*sebel*) sei (Unterkap. I.3.3; Kap. IV.4). Für Traditionalist*innen stand also die Einhaltung der hindu-balinesischen Regeln gemäß der Landschaftsordnung im Vordergrund. Sie konnten auch nicht verstehen, warum ausgerechnet jetzt die Fahrt nach Nagal vielen nicht mehr möglich wäre, wo die Verkehrsbedingungen durch die Anfang der 1980er gebaute Straße und die Motorisierung heute besser wären denn je. Der Friedhof wurde daher als Ausrede (*alasan*) betrachtet (I Nyoman Kuning, Interview 16.12.2009).

Die *adat*-Vorsteher verteidigten die Besonderheit der *upacara pitra yadnya*, der Beerdigungszeremonien in der Region, welche sich von denjenigen im übrigen Bali bis auf wenige Ausnahmen stark unterscheiden, insbesondere durch die oberste Priorität Wisnus in der Rangfolge der Gottheiten *trimurthi* und seines Elementes Wasser (indon. *air*, balin. *banyu*). Bei den Begräbnissen (*pitra yadnya*) wird statt Feuer geweihtes Wasser (*toya*⁴⁰¹) aus dem Felsentempel verwendet („Wir ‚verbrennen‘ mit

⁴⁰¹ Geweihtes Wasser (*tirtha* oder – bei Begräbnissen – *toya*) muss in der Ritualgemeinschaft nicht wie im übrigen Bali durch einen *pedanda*, einen Brahmanen-Priester, mithilfe von heiligen Versen (*mantra*) gewonnen werden, sondern wird

Wasser“, JM Bhakti 15.11.2009). Die Toten werden in die Erde gelegt, und zwar – als Symbol für *linggam-yoni* – die Frauen mit dem Gesicht nach oben, die Männer mit dem Gesicht nach unten. Der *adat*-Fürst führt die Zeremonien mit *toya* bzw. *tirtha* aus, weswegen die Priester ihre Ausprägung des balinesischen Hinduismus auch als *agama tirtha*⁴⁰² bezeichnen. Die Verbrennung der Toten ist im Rahmen des *adat* aus dem Grund undenkbar, dass der Rauch aufsteigt und die Gottheiten, deren Sitz die Berggipfel sind, stören könnte:

„Wir dürfen unsere Toten hier nicht verbrennen. Das würde bereits unsere Gesetze verletzen. Hier gibt es auch schon Personen, die ihre Toten verbrennen, aber das ist gegen unsere Regeln. [...] Einen Friedhof dort oben [am Waldrand; Anm. der Autorin] erlauben wir nicht, weil es ein heiliges Gebiet (*kawasan suci*) ist.“ (Jero Mangku Bhakti, Interview 15.11.2009).

Jero Mangku Bayu aus Nagal kritisierte diese Haltung, da die Priester und *adat*-Vorsteher der Ritualgemeinschaft keine geschulten Priester wie er seien, sondern sich nur an der Tradition ausrichteten und ihr Amt ererbt hätten (*mangku dari keturunan*)⁴⁰³ (Interview 20.09.2009). Ein Friedhof wurde im Banjar Sulikepung schon eingerichtet und wird von den meisten Mitgliedern des neuen Desa Pakraman Sulikepung genutzt, ebenso wie die aus Tempelbeiträgen und Spenden eingerichteten drei Tempel *kahyangan tiga* oder *trikahyangan*, die neuerdings jedes *desa pakraman* besitzen soll, um vollständig zu sein: Pura Puseh, Pura Desa und Pura Dalem.⁴⁰⁴

Bei den Totenritualen auf dem neu entstandenen Friedhof in der Gebirgsregion werden – ebenso wie auf dem älteren Friedhof in Nagal, aber entgegen den *adat*-Vorschriften – Verbrennungen durchgeführt. Wer unter den Waldrandbewohner*innen Familie in Nagal besitzt, verwendet u.U. trotzdem weiterhin den Friedhof nördlich von Nagal, auch wenn die am Waldrand ansässige Person eventuell Mitglied des neuen *desa pakraman* ist. Die (beabsichtigte spätere) Nutzung des neuen Friedhofes war also auch kein direktes Kennzeichen für die Mitgliedschaft im neuen *desa pakraman*. Umgekehrt bedeutete die Mitgliedschaft im neuen *desa pakraman* nicht eine kritische Haltung gegenüber der Ausübung der Zeremonien entsprechend des *adat dresta*, wie es von den *adat*-Vorstehern der Ritualgemeinschaft teilweise dargestellt wurde, sondern konnte auf einer pragmatischen Entscheidung beruhen.

Es herrschte in Ermangelung eindeutiger Merkmale einige Verwirrung, wer sich tatsächlich noch zur Ritualgemeinschaft zugehörig fühlte und wer nicht. So zählten sich manche zur traditionellen Gruppe der *bendega* (Fischer mit rituellen Pflichten, s. Kap. VI.3.6), bezahlten keine *iuran* (Tempel-

vom *adat*-Fürsten im „fertigen“ Zustand aus dem Tempel für Weihwasser erbeten (*nunas tirtha*) und bei den Zeremonien direkt verwendet (Jero Mangku Bhakti, Interview 15.11.2009).

⁴⁰² *Meagama tirtha* (balin.) bedeutet „der Religion des heiligen Wassers angehören“ (Übersetzung der Autorin).

⁴⁰³ Ein ererbtes Priesteramt ist eigentlich kein Manko, allerdings mit der Erschwerung behaftet, bereits im Amt die Mantren und auszuführenden Tätigkeiten erlernen zu müssen.

⁴⁰⁴ Hauser-Schäublin (2004c: 289) bemerkt, dass nicht alle *desa* die komplette Ausstattung der drei zu *kahyangan tiga* gehörigen Tempel aufweisen (vgl. auch Stuart-Fox 2002: 23-9).

In manchen Fällen scheint statt eines Neubaus auch eine Umdeutung bzw. Umbenennung bereits bestehender Tempel stattzufinden. Im Falle des Desa Pakraman Sulikepung sind Pura Desa und Pura Puseh zusammengelegt.

steuer) für die Rituagemeinschaft, gehörten also dem Desa Pakraman Sulikepung an, beabsichtigten aber trotzdem, bei der eigenen Verbrennung den Friedhof in Nagal zu nutzen. Sie beteten bei den Zeremonien auch in den Tempeln im Naturschutzgebiet, jedoch zahlten sie Tempelspenden über „*dana punia*“⁴⁰⁵ ein, direkt bei der Zeremonie.

Es gebe überdies in allen zur Ritualgemeinschaft gehörigen Dörfern *banjar*, die sich abgespalten und zu eigenständigen *desa pakraman* würden, außer in Jukmo selbst. Der Grund sei, dass die Bevölkerung nur noch selten in den Tempeln bete und nicht einsehe, warum sie für die Zeremonien finanziell verantwortlich sein solle. Die Menschen wollten keine Verpflichtungen haben für etwas, dessen Nutzen sie nicht mehr nachvollziehen könnten. Die *adat*-Führung in Jukmo wolle sie jedoch nicht loslassen, da sie von allen Bewohner*innen der vier Dörfer die Beiträge für die Zeremonien und die Tempelerhaltung erwarte (I Made Bugara, Interview 29.07.2009, I Komang Daria, Interview 04.07.2012). Die Weigerung, den Beitrag für den Ritualzyklus zu bezahlen, wird von den Vertreter*innen des *adat* der Ritualgemeinschaft, insbesondere vom *adat*-Bündnis schon als eine unzulässige Hinterfragung und Vernachlässigung der ererbten Pflichten Jukmo gegenüber gewertet. Jero Wayan Sumaya, Mitglied des *adat*-Bündnisses, bemerkte im Gespräch die Verbindung zwischen dem neu etablierten *desa pakraman* (das er ablehnt) und den Investor*innen, er vermute einen einfacheren Zugriff potentieller Investor*innen auf das Naturschutzgebiet, wenn sie nur noch das neue *desa pakraman* am Naturschutzgebiet um Zustimmung bitten müssten. Dies sei der Grund, warum die *adat*-Führung einer Eigenständigkeit des *banjars* nicht zustimmen könne (Jero Wayan Sumaya, Interview 15.09.2009).

Auch wenn es in Anilosu und Jotil ebenfalls zu einer Abspaltung einzelner *banjar* kam, kulminierte die Abspaltung nur im Falle Nagals in einem Streitfall mit dramatischem Ausgang, vermutlich da der sich ablösende *banjar* in der Nähe des Naturschutzgebietes für Tourismusinvestor*innen strategisch günstig gelegen ist und dies für die Ritualgemeinschaft eine potentielle Erosion ihrer Vormachtstellung darstellte.

Ein weiterer Aspekt, der die Bevölkerung radikalisierte und die Spaltung in Traditionalist*innen und Dorfneugründer*innen vertiefte, kam zur Sprache: Als es um das Jahr 2000 darum ging, Land für einen Friedhof zu kaufen, sei von den Befürworter*innen auf Einwohner*innen Sulikepungs viel Druck ausgeübt worden, sich zu beteiligen. Für den gegenteiligen Fall seien Drohungen (*intimidasi*) ausgesprochen worden wie die angekündigte Aufforderung zur Übernahme bestimmter aufwändiger und kostspieliger Tätigkeiten. Die geleistete oder nicht geleistete finanzielle Beteiligung wurde demnach von den Dorfneugründer*innen zur Richtschnur für die Unterstützung oder Nicht-Unterstützung eines Desa Pakraman Sulikepung erhoben (I Nyoman Kuning, Interview 16.12. 2009).

⁴⁰⁵ „*Dana punia*“ bezeichnet die immer weiter um sich greifende Praxis in Bali, bei Zeremonien Geldspenden zu geben, deren Höhe und Spender*innennamen u.U. im Verlauf der Zeremonie verlesen werden. Dieses Vorgehen dient dem Statusgewinn und wird nur bei überdurchschnittlichen Beträgen angewandt, „damit die Gottheit sieht, wieviel Geld sie bekommen hat“, so ein spöttischer Kommentar (Anonym, 11.10.2009).

Auch wenn der anfängliche Grund der Ablösung ausschließlich der Friedhof gewesen sein mag, so bewirkte die heftige Ablehnung der Bildung eines Desa Pakraman Sulikepung durch die Ritualgemeinschaft umgekehrt wiederum eine generelle kritische Einstellung mancher Einwohner*innen gegenüber der traditionellen hierarchischen Gesellschaftsordnung der Dörfergemeinschaft, die ich im nächsten Unterkapitel darstellen möchte.

3.3 „Ich bin auch ein Nachkomme eines Königs.“

Die Anerkennung der Machtposition des *adat*-Fürsten und die Bereitschaft, seinen Aufforderungen zur Zahlung der Tempelbeiträge (*iuran*), zu Renovierungsarbeiten an den Tempeln sowie verschiedener anderer Gemeinschaftsarbeiten bzw. Versammlungen im Rahmen des *adat* der Ritualgemeinschaft Folge zu leisten, ist abhängig vom Glauben an seine übernatürliche Autorität. Die Akzeptanz der seit dem Wegzug der Bevölkerung aus dem Naturschutzgebiet in die Dörfer bestehenden und seit Jahrhunderten befolgten Verhaltenstabus den Wald betreffend, wird zum Streitpunkt im Konflikt um die Siedler*innen am Waldrand und um ihren Status. Die Anfechtung des sakralen Charakters birgt umgekehrt gleichzeitig die Hinterfragung der *adat*-Gemeinschaft und potentielle Abkehr von ihr in sich. Auch in dieser Frage existierte eine große Mannigfaltigkeit von Stimmen. Zweifel an den historisch begründeten Verhaltenstabus bedeuteten nicht automatisch Zugehörigkeit zum neuen Desa Pakraman Sulikepung. In einer Vielzahl der Befragungsfälle waren besagte Zweifel aber in der Tat Voraussetzung oder auch Begleiterscheinung einer Hinwendung zur unabhängigkeitsstrebenden Gruppierung.

Die meisten Balines*innen führen ihre Abstammung mit Stolz auf das prä-koloniale hinduistische Königreich *Majapahit* zurück, aber niemand würde dies heute als Begründung in Anspruch nehmen, sich als Herrschende über andere zu erheben. Gemeinhin wird die Herkunft der ersten „ursprünglichen“ Siedler*innen im Untersuchungsgebiet als direkt aus Indien stammend beschrieben. Diese *Bali Aga* seien vom Waldgebiet in Orte und Regionen geflohen, welche als heutige *Bali-Aga*-Dörfer⁴⁰⁶ gelten. Grund hierfür war die Flucht vor einem *raja* mit Unterwerfungsabsichten.⁴⁰⁷

Diese von mehreren meiner Gesprächspartner*innen geteilte Zurückweisung des historisch begründeten Dominanzanspruches bewirkte eine Distanzierung von den hierarchischen Strukturen

⁴⁰⁶ Als *Bali Aga* oder „Alte Balines*innen“ bzw. „Gebirgsbalines*innen“ werden diejenigen balinesischen Dörfer bezeichnet, welche als durch kulturelle Einflüsse geprägt betrachtet werden, die auf die Zeit vor der hindu-javanischen Einwanderungswelle im 14. Jh. (*Majapahit*) zurückgeführt werden (Hauser-Schäublin 2004a). Sie werden zumeist in der Ethnologie als relativ unbeeinflusst von äußeren Einflüssen und mit dem Label der „Austronesian aboriginality“ beschrieben (Reuter 2002).

Heutige besonders bekannte *Bali-Aga*-Dörfer sind Sembiran, Julah, Tenganan Pengeringsingan und Trunyan. Entgegen der verbreiteten wissenschaftlichen Meinung waren diese *Bali-Aga*-Dörfer jedoch keine marginalisierten und isolierten ethnischen Gruppen, sondern waren schon in vorkolonialer Zeit durch vielfältige Beziehungen zur Außenwelt eingebunden, z.B. zu muslimischen Gruppen, wie Hauser-Schäublin gezeigt hat (2005: 748). Reuter (2000: 96) nennt einige gegen *Bali Aga* angewandte staatliche Marginalisierungsstrategien (temporale Distanzierung, historische Amnesie, negative Charakterisierung u.a.).

⁴⁰⁷ Meine Gesprächspartner*innen ließen es offen, ob die Identität dieses *raja* bekannt war. Ein Grund für die indirekte Ausdrucksweise ist der dem *adat* gegenüber weiterhin lebendige Respekt vor der *niskala*-Welt und der Furcht vor übernatürlicher Ahndung beleidigender Äußerungen.

der *adat*-Gesellschaft und den damit einhergehenden Glaubensvorstellungen und rituellen Verpflichtungen. Ein Teil der Ritualgemeinschaft wagte es nun in einem kollektiven Aberkennen der spirituellen Autorität des Fürsten, die verwehrte ökonomische und politische Teilhabe einzufordern. Diese Sichtweise ist stark beeinflusst von Gedanken der Ent-Hierarchisierung, Dezentralisierung und Demokratisierung der balinesischen Gesellschaft, welche in Form der neugegründeten *desa pakraman* vom Staat gefördert wird, aber im Gegensatz zur hierarchischen Gesellschaftsstruktur der Dörfergemeinschaft und zugehöriger fürstentreuer Ideologie steht.

Die letzten *prasasti*, welche im Jahre 2006 am Waldrand bei einem Tempel gefunden und von einem Archäolog*innenteam einer indonesischen Universität ausgegraben und untersucht wurden, gerieten sogar zum Streitobjekt zwischen dem *adat* und den Bewohner*innen der Siedlung am Rand des Naturschutzgebietes. Die mehrteiligen Kupferplatten, welche bei Renovierungsarbeiten in einem Tempel in einer Gemeinschaftsarbeit (*gotong royong*) von Angehörigen der Tempelgemeinde (*pengempon*) aus Jukmo und Nagal gefunden wurden, stammen aus zwei Perioden, teils aus dem 8.-10. Jh., teils aus dem 11. Jh. n.Chr. Sie beinhalten Verordnungen über die Organisation der Landwirtschaft rund um die Seen und den Wald. Die Waldrandbewohner*innen drängten darauf, die *prasasti* an ihrem Fundort zu belassen. Der *Perbekel* von Jukmo und der Fürst setzten sich daraufhin vor Ort für eine Herausgabe der *prasasti* ein. Die Funde wurden zur Segnung, Übersetzung und Untersuchung ins *Gedong Kertya* in Singaraja, in die weltweit größte Palmblattsammlung, gebracht.⁴⁰⁸

Aufgrund von Protesten der Bevölkerung und der *adat*-Autoritäten wurden sie jedoch dem Fürsten zur Verwahrung im Puri Jukmo übergeben (I Gusti Bodidharma, damaliger Direktor des *Gedong Kertya* und Übersetzer der *prasasti*, Interview 24.02.2010). Dieser Umstand wurde von manchen als Ausdruck der Machtposition und Immunisierungsstrategie der *adat*-Gesellschaft bewertet, obwohl die Anwohner*innen des Naturschutzgebietes vom Forscher*innenteam jeweils eine Kopie des Inhaltes auf Indonesisch erhielten. Das Wegschließen der *prasasti* vor der Bevölkerung zum Schutz vor Diebstahl und Beschädigung und zu Zwecken der Verehrung der Kupferplatten als eines heiligen Dokuments wurde von manchen auch skeptisch betrachtet.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ In der Darstellung von *adat*-Vertretern der Dörfergemeinschaft beanspruchten die Waldrandbewohner*innen die Platten als Eigentum aufgrund der Nähe ihres Wohnortes zum Fundort. Die Anwohner*innen plünderten demnach den Fundort und bewahrten die *prasasti* zeitweilig im Wohnhaus eines Anwohners auf, was als Provokation und Angriff auf den Fürsten aufgefasst wurde und u.a. weiteren Anlass zum radikalen Vorgehen gegen die Waldrandbewohner*innen gegeben habe (I Kadek Bulan, Interview 14. Februar 2010).

Dass die Platten zeitweilig in einem privaten Wohnhaus untergebracht gewesen seien bzw. dass die Waldanwohner*innen solches vorgehabt hätten, wie vom *adat*-Bündnis geschildert, erklärt der damalige Direktor des *Gedong Kertya* als nichtzutreffend (Interview am 24. Februar 2010).

Die Sorge um diese heiligen Kupferplatten ist jedoch begründet, wie Fälle von Tempelplünderungen und Einspeisung ähnlicher *prasasti* in den internationalen Antiquitätenhandel zeigen (Hauser-Schäublin 2015).

⁴⁰⁹ Hier lassen sich Anklänge an aktuelle Debatten der Restitution heraushören sowie an divergierende Ansprüche auf Kulturgüter, deren Herkunft und rechtmäßiger Besitz umstritten ist, wie etwa bei Museumsobjekten aus kolonialen Sammlungsbeständen. Dieser Umstand ist immer auch ein Zeichen des wachsenden politischen Machtanspruches und Selbstbewusstseins ehemals unterdrückter bzw. kolonisierter Gruppen oder Nationen (Hauser-Schäublin 2017, Splettstößer 2015, 2019).

3.4 „Jetzt ist das Zeitalter der Republik!“

Die Angehörigen des neugründeten Desa Pakraman Sulikepung sahen die Furcht der *adat*-Führer vor ihrer Ablösung als rein ökonomisch begründet und noch dazu als unberechtigt an. Grund ihrer Verweigerung sei allein die Befürchtung, dass ein direkt am Naturschutzgebiet gelegenes *desa pakraman* im Alleingang, also unter Ausschluss der anderen Dörfer, von Tourismus-Investitionen profitieren könnte. Als *dusun* seien sie ja immer noch zu Nagal zugehörig. Sie kehrten den Vorwurf der ökonomischen Motivation dergestalt um, dass die Ritualgemeinschaft den Verlust der derzeitigen Einkünfte aus dem Tourismus befürchte.

„Wir haben jetzt das Zeitalter der Republik, nicht mehr das Zeitalter des Fürstentums. [...] Wir sind kein Königreich mehr, wir sind eine Republik. [...] (I Kadek Sibuk, Interview 12.10.2009).

Angehörige des neuen Desa Pakraman führten zu ihrer Rechtfertigung an, dass zudem in allen weiteren Dörfern der Dörfergemeinschaft (und in ganz Bali) neue *desa pakraman* entstünden.

Es wird berichtet, vor den Funden der Kupferinschriften (*prasasti*) im Jahre 2002 und den Aktivitäten der Investor*innen etwa ab dem Jahre 2004 habe niemand von einem historischen begründeten Autoritätsanspruch gesprochen. Im Angesicht der empfundenen Bedrohungen von innen (durch die Abspaltung) und von außen (durch die Investor*innen) wurden die *prasasti* zum Argument für eine Rückbesinnung der Bevölkerung auf die Regeln und Werte der Ritualgemeinschaft und für eine strengere Beachtung des Nutzungsausschlusses für das geheiligte Areal. Dass der zentrale Zusammenkunfts-Tempel bereits von einer Mauer umgeben sei und daher der sakrale Charakter des Tempelinneren durch das Außen nicht beeinträchtigt werden könne, war die Rechtfertigung der Siedler*innen für die Rechtmäßigkeit der Nähe ihrer Häuser zu diesem Heiligtum. Dass trotzdem die Initiative des neuen *desa pakraman* von Anfang an durch das *adat*-Bündnis in Jukmo abgelehnt wurde, führte umgekehrt zu einem weiteren Aufbegehren gegen Dominanz. Die Identität der Anwohner*innen definiert sich heute nicht mehr ausschließlich über Deszendenz und Tradition, sondern auch über überregionale Einflüsse, über eine Verwobenheit der Dörfler*innen mit den Städten des Südens, über eine Anbindung an die Außenwelt durch eine Verflechtung von Mobilitäten. Tourismus und Arbeitsmigration brachten den Wunsch nach einer egalitären Gesellschaftsordnung hervor bzw. führten zu seiner offenen Verbalisierung. Dieser Wunsch nach einer egalitären Gesellschaft und einer gerechteren Verteilung der Ressourcen bildet auch den Ursprung für das Verlangen nach Entwicklung bzw. nach touristischen Innovationen in der Region. Da die *adat*-Struktur die einer stratifizierten Gesellschaft ist, besteht die Befürchtung, dass Einkünfte aus dem Tourismus nicht allen Bevölkerungsschichten gleichermaßen zugutekommen könnten. Insofern würde die Entwicklung von Tourismus für die Bevölkerung in Kombination mit der Loslösung aus der Ritualgemeinschaft ökonomisch Sinn ergeben, auch wenn dies von den Befürworter*innen eines neuen *desa pakraman* als Hintergrund verneint wurde.

Kritik der Bewohner*innen am Rande des Naturschutzgebietes⁴¹⁰ bezog sich stets auf die Abgeschlossenheit der Region und auf die Gesellschaftsstruktur, nicht auf Tourismus oder auf die Religion oder *adat*-Traditionen an sich. Es entspann sich ein Konflikt zwischen Gesellschaftsschichten, zwischen dem Oben der traditionellen *adat*-Führung und dem Unten der Arbeitsmigrant*innen und der unteren Schicht der Landbevölkerung mit ihrem Wunsch nach Entwicklung. Diesen Zusammenhang (der Friedhofsfrage mit der Gefolgschaftsfrage mit der Wohlstandsfrage) – ob nun als realen Hintergrund oder lediglich als Potential – sahen jedoch die *adat*-Vertreter aufmerksam und sofort; entsprechend nannte das *adat*-Bündnis als zweiten Grund seines Programmes: Sie wollten die Abspaltung verhindern, da sie es nur als Ausrede (*alasan*) sahen, dass der Friedhof zu weit entfernt gelegen sei. Sie glaubten vielmehr, dass die wahre Motivation eine ökonomische sei. Das neue *desa pakraman* wollte demnach deswegen unabhängig sein, damit sie als Dorf alles, also auch die Frage des Tourismusinvestments, allein entscheiden könnten.

Abspaltungsgegner*innen wehrten sich auch gegen den Namen des *banjar adat* „Banjar Adat Sulikepung“ und meinten, dass der Name einen Bezug zu Nagal aufweisen solle, um zu verdeutlichen, dass der *banjar* auch *adat*-Gebiet von Nagal ist (I Nyoman Kuning, Interview 16.12.2009, I Ketut Bintang, 27.08.2009). Die Änderung des Namens in Banjar Adat Sulikepung erfolgte aufgrund der Tatsache, dass der *banjar dinas* „Banjar Dinas Sulikepung“ hieß. Da zu der Zeit vor der Dezentralisierung *dinas* und *adat* gut als harmonisches System zusammenarbeiteten und es keine Abspaltungstendenzen oder ähnliche Probleme gab, wurden die Namen zu „Banjar Sulikepung“ vereinheitlicht. Liberalere Personen, die keine expliziten Gegner*innen des Desa Pakraman Sulikepung waren, sahen in der Bildung mehrerer *desa pakraman* aus einem *desa adat* die logische Konsequenz des Bevölkerungswachstums, empfahlen aber einen Namen, der noch eine Anbindung an die übergeordnete Einheit Nagal bzw. die Dörfergemeinschaft demonstrierte wie bspw. „Desa Pakraman Nagal Cenik“ und keine derartige Abwehr provoziert hätte.

Um die Unterstellung unredlicher Absichten zu entkräften, sind unter den Anwohner*innen des Naturschutzgebietes Bestrebungen verbreitet, ihre wohlmeinenden Ziele bezüglich des *adat*-Gebietes und ihre Naturschutzambitionen zu demonstrieren, wie ich im folgenden Unterkapitel schildern werde.

3.5 „Wir sind die Hüter*innen des Waldes“

Die Dorfneugründer*innen befürchteten bereits 2009, unter den strikteren territorialen Regeln der Dörfergemeinschaft im Zuge ihrer Re-Vitalisierungsbestrebungen umgesiedelt zu werden (vgl. Lu-

⁴¹⁰ Es war nicht möglich, festzustellen, wie viele Familien tatsächlich das erbliche Recht einer nicht-permanenten Behausung am Waldrand besitzen. Obendrein wurden verschiedene Strategien verwendet, um ein Bleiberecht zu begründen. Die Uneindeutigkeit der *adat*-Zugehörigkeit der Waldrandsiedlung zur Ritualgemeinschaft oder aber zum Desa Pakraman Sulikepung und die rechtliche Unklarheit der Ansprüche auf Niederlassung in Nachbarschaft des zentralen Versammlungstempels mögen auch Ermöglichungsgründe und Auslöser für die radikale Räumung der Siedlung am Waldrand Anfang 2015 gewesen sein, wie ich in Kap. VI.3.8. über die beiden Fischerorganisationen *bendega* und *nelayan* erörtern werde.

cas/Warren 2013). Während die *adat*-Führung in ihrem Kampf gegen Tourismusprojekte gegenüber dem Nationalstaat Argumente aus der *niskala*-Sphäre heranzog, um die Loyalität der Menschen zu stärken, erlaubte der rechtliche Status des geschützten Waldes ihnen nicht, sich in ihrem Protest gegen Tourismus auf Gebietsansprüche zu stützen, die von den festgelegten Territorialgrenzen des Schutzgebietes abwichen. Das heisst, sie stellten *adat*-Ansprüche auf ein Gebiet, was von den *dinas*-Grenzen her als Naturschutzgebiet dem Nationalstaat untersteht. Es war der *adat*-Spitze von vornherein klar, dass die Verfügungsgewalt des Nationalstaates über ihren *adat*-Ansprüchen stand. Insofern war es erfolgversprechender, die Vorgehensweise der Investor*innen aufgrund eines Verstoßes gegen das geltende Naturschutzrecht als unrechtmäßig zu entlarven, anstatt auf eine Anerkennung ihrer ohnehin nicht formell dokumentierten *adat*-Ansprüche zu hoffen.

Dem Rat von NGOs folgend, benutzten die *adat*-Vorsteher die offiziellen juristischen Argumente gemäß dem Genehmigungsprozess für Tourismusinvestitionen in Naturschutzgebieten, während die öffentliche Debatte und ihr eigener interner Diskurs das Augenmerk auf die religiösen Aspekte des Protests richteten. Sie widmeten ihre Aufmerksamkeit dem Schutz des Waldes, und auf diese Weise nutzten sie eine der Kategorien zeitgenössischer Forstwirtschaft, um ihren Anspruch auf ausschließlichen Zugang und auf Entscheidungsbefugnis zu legitimieren (siehe auch Peluso 2003: 242-3). Nichtsdestoweniger erblickte die Gruppe der traditionsbetonenden *adat*-Gefolgschaft den Wunsch nach Kontrolle über den Tourismus in der Region als den wahren Grund hinter der Abspaltung. Sie berichtete sogar über Fälle, dass Gläubige der Ritualgemeinde dafür um Spenden angegangen wurden, dass ihnen auf ihrem Wege zu den Tempeln das Recht gewährt werden möge, die Siedlung am Waldrand zu passieren, dass also eine Form von Wegezoll gefordert wurde (vgl. auch Kap. VI.2). Dies ist der am häufigsten genannte Grund der Ablehnung der Abspaltung:

„Die Tempel an den Seen sollen jetzt [von den Angehörigen des neuen *Desa Pakraman*, Anm. der Autorin] als Wirtschaftsgut (*asset*) beansprucht werden.“ (I Wayan Adi, Einwohner von Jukmo, Interview 14.2.2010).

Freilich haben alle Dorf-Neugründer*innen eine Verbindung ihres Kampfes um Autonomie mit ihrer Tourismusbefürwortung abgestritten, so auch der *adat*-Vorsteher des neuen *Desa Pakraman*:

„Zum Thema Tourismus kann ich nichts sagen. Das ist nicht mein Verantwortungsbereich. Die Unabhängigkeit von *Desa Pakraman Sulikepung* und Tourismus, das sind zwei ganz verschiedene Themen.“ (I Komang Daria, Interview am 23.02.2010)

Sie stritten auch ab, sich eine Rolle als Mitspracheberechtigte oder Entscheidungsträger*innen in der Frage der Tourismusentwicklung des Naturschutzgebietes anzumaßen, und stellten ihre Position dar:

„Ich kann dazu nichts sagen. Gleichgültig, wie ich das finde: Wir sind das kleine Volk (*rakyat kecil*), Untergebene der Regierung. Die Regierung weiß doch, was das Beste für die Menschen ist. Ich weiß nur, dass ich auf jeden Fall den Wald schützen will.“ (I Kadek Sumardi, Interview 19.11.2009).

Seinen Wunsch des Naturschutzes stellt Sumardi als Grundantrieb all seiner Aktivitäten dar. Das Bewusstsein, dass ihm als Untergebenen der indonesischen Regierung mit seinen verschiedenen Ebenen als „Normalbürger*innen“ die Hände gebunden seien, interpretiere ich als Resignation. Er stellte sich als gehorsamen Gefolgsmann einer Regierung dar, die zum Teil andere Ziele verfolgt als das Wohl des „kleinen Volkes“, wie das Beispiel des am Tourismusdisput beteiligten ehemaligen *bupati* zu Erkennen gab, der wenige Jahre später aufgrund krimineller Handlungen verurteilt und inhaftiert wurde (Unterkap. VI.2.7).

Der Wunsch auf Arbeitsmöglichkeiten im Tourismus ließ Hoffnung aufkeimen, dass die Projekte entgegen aller Widerstände verwirklicht werden könnten und überlagerte das Naturschutzethos (zumindest kurzzeitig). Anhand dieses Beispiels wird deutlich, wie komplex die *adat*-Angelegenheit durch die Verschmelzung mit der Debatte um Tourismusinvestment geworden war, so dass Befürwortung des Tourismus mit mangelnder Loyalität der Mitglieder des neuen *desa pakraman* für den alten *adat* zusammenzufallen schien.

Besonders solche Personen unter den Befürworter*innen des neuen *desa pakraman*, die den Traditionshütern als Mitglieder der Führungsgruppe bekannt waren, nutzten den Umweltdiskurs und pflanzten eifrig Baumsetzlinge am Waldrand, bekräftigten damit ihre „fürsorgliche“ Einstellung zu und demonstrierten ihre moralische Integrität. Dabei betonten sie die Bedeutung des Waldes für das globale Klima, für den balinesischen Wasserhaushalt und auch für den lokalen Tourismus. Hintergrund ist zudem der durch AMAN angestoßene Diskurs um indigene Rechte an Staatswald in Indonesien, im Zuge dessen indigene Besitzrechte mit der Entscheidung des Verfassungsgerichtes vom 13.05.2015 neu ausgehandelt wurden (vgl. Haug 2015: 373; Hauser-Schäublin/Steinebach 2014; vgl. Kap. IV.2., V.3.1., VI.1.3). Die Setzlinge werden nach einer Antragsstellung auf Initiative der Bevölkerung hin vom BKSDA gestellt und von den Anwohner*innen selbst gepflanzt (I Kadek Sumardi, Interview 05.02.2010).

Einige meiner Gesprächspartner*innen betonten, dass es in Wahrheit die nahe am Naturschutzgebiet wohnenden Familien seien, die sich tagtäglich fürsorglich um den Wald kümmerten. „Wir, die hier an den Seen wohnen, sind es, die sich um das Schutzgebiet kümmern. Das ist unglaublich kostbarer Wald“ (I Kadek Seniman, Interview 01.09.2009). Die traditionsgemäßen Gefolgsleute der Fürstenfamilie kämen nur selten zu rituellen Anlässen aus Jukmo zu den Tempeln im Schutzgebiet, gelten offiziell aber als spirituelle Bewahrer*innen des Waldes. Dafür arbeiteten die Waldanrainer*innen mit der Naturschutzbehörde (BKSDA) zusammen und meldeten illegalen Holzeinschlag – ein Phänomen, das in den letzten Jahren aufgrund von Bewusstseinsbildung bei der Bevölkerung bereits abgenommen habe. Ein weiterer Grund mag sein, dass mittlerweile eine gute Zusammenarbeit zwischen Polizei und lokalen Waldhüter*innen bestand. Die Gesetzeshüter*innen vom *Dinas Kehutanan* waren offenbar allein nicht in der Lage, den Schutz des Waldes zu garantieren:

„Die Gesetze sind in Indonesien sehr schwach. Es gibt natürlich Regeln zum Schutz des Waldes, aber es hält sich niemand daran. Auch wenn Gesetzesübertretungen dem *Dinas Kebutanan* bekannt sind – wenn man für Geld etwas bekommen kann, sind Gesetze nicht viel wert. Es gibt immer noch Leute, die in den Wald eindringen und Holz schlagen wollen. Aber wir arbeiten mit der Naturschutzbehörde zusammen.“ (I Kadek Seniman, Interview 01.09.2009)

Die Mitglieder des *Kelompok Parivisata (Bali Bangun Semua)* erhielten regelmäßig Schulungen mit Abschlusszertifikaten vom BKSDA, damit sie ihre Schutzfunktion für den Wald auch wissenschaftlich geschult wahrnehmen könnten (I Kadek Sumardi, Interview 03.01.2010). Dies sei nicht nur deswegen eine unangenehme Aufgabe, weil – entgegen balinesischen Loyalitätsgepflogenheiten – Nachbar*innen, Bekannte und eventuell Verwandte zur Ordnung gerufen werden müssten, wenn sie den Schutzbestimmungen zuwiderhandelten (während noch vor wenigen Jahren die Polizei nicht reagierte, wenn die Waldanwohner*innen Holzdiebstahl meldeten). Es sei auch eine körperlich sehr aufreibende Anstrengung und Anwohner*innen verwahren sich dagegen, dass Reisende ohne Guide ins Schutzgebiet hineinwandern.

„Wir passen auf, dass auch keine Tourist*innen einfach in das Schutzgebiet eindringen. [...] Vor ein paar Jahren sind Tourist*innen ohne ‚Guide‘ auf den Berg gestiegen und haben dort Feuer gemacht. Sie haben einen Brand verursacht, den wir mühsam löschen mussten. Das war für uns sehr schwer, es gibt keine Wasserleitungen. Wir mussten das Wasser aus dem See schöpfen und in Eimern hinauftragen. 10 ha Wald sind einfach abgebrannt.“ (I Kadek Seniman, Interview 01.09.2009)

Die Waldhüter*innen am Rand des Naturschutzgebietes erfüllten hier unbezahlt eine äußerst anspruchsvolle Aufgabe, die sie durch ihre Kenntnis des Gebietes und die Nähe ihres Wohnortes viel besser wahrnehmen konnten als Angestellte des BKSDA, welche in Koditeso stationiert waren. Sie vermissten eine Anerkennung ihrer Verantwortung sowohl von Seiten des Naturschutzes als auch des *adat*. Für erstere waren sie billige Arbeitskräfte, für letztere zählte mehr der Waldschutz aus der *niskalla*-Perspektive, welchen sie durch die korrekte Durchführung der notwendigen Zeremonien und die Bewahrung der rituellen Reinheit des Gebietes gewährleistet sahen. Manche Waldrandbewohner*innen erkannten ihr Engagement als die einzige Alternative, ihren Status zu festigen und ihr Recht zu behaupten, weiterhin am Waldrand zu wohnen. Ökologisch korrekte Einstellungen schienen ihnen die moralische Integrität zu verschaffen, mit der sie sich der rituell begründeten Hierarchie der Dörfergemeinschaft entgegenstellten.

Tourismusbefürworter*innen hielten die balinesische Raumordnung für überholt, weil sie wirtschaftliche Entwicklung für eine Bevölkerung mit niedrigem Lebensstandard verhindert. Es nimmt nicht wunder, dass Tourismusbefürworter*innen in den Dörfern um das Waldschutzgebiet sich für mehr politische Mitspracherechte stark machten, besonders im Hinblick auf den erleichterten Zugang zu Naturressourcen.

Es mag sich nach dem Ende von Balis Abhängigkeit von einem autoritären zentralistischen Regime unverständlich anhören: Einige meiner Gesprächspartner*innen brachten – ähnlich wie in

Koditeso – vor, dass der Tourismus sich unter Suharto besser entwickelt habe, zeigten ihre Sympathie für Golkar (Partai Golongan Karya) – die Partei, die unter Suharto an der Macht war und bis dato eine politische Kraft ist. Die Vielgestaltigkeit der Meinungen, die ausführenden Organe und die längeren Entscheidungsprozesse unter Regionalautonomie waren eindeutig lästig für Tourismusbefürworter*innen. Unter ihnen bildete sich eine radikale Kritik: Sie stellten sich gegen das Konzept von *ajeg-Bali*, das vor zehn Jahren in weiten Teilen der balinesischen Gesellschaft noch <en vogue> war, und auch gegen die rituellen Verpflichtungen und Vorschriften, die mit dem Wald und seinen Tempeln zusammenhängen. Der Staat strebt Egalität und Individualisierung, die Unabhängigkeit von als zu starr empfundenen Traditionen, an und fördert sie mit der Legitimierung von immer mehr *desa pakraman* (vgl. Ramstedt 2013, 2014).

Besonders Einwohner*innen, die vorher bereits im Süden gelebt und die Vorteile einer relativen Unabhängigkeit vom Heimatdorf mit seinen rituellen Verpflichtungen erlebt haben, können nach ihrer Rückkehr eine stratifizierte Gesellschaftsordnung nicht mehr akzeptieren. Nicht nur die Tradition, sondern auch das persönliche Verhalten (z.B. durch individuelle Aufforstungsinitiativen etc.) soll das Anrecht auf den Status als Hüter*innen der Seen begründen. Verschiedene Auffassungen von Bewahrung als strategischen Argumenten für ein Anrecht auf das Gebiet um die Seen konkurrieren unter ihren „Hüter*innen“ miteinander.

Als Ersatz für ihren früheren rituellen Beitrag (*iuran*) zu den Tempeln des Waldes betreiben Waldrandanwohner*innen nun Wiederaufforstungsaktivitäten, die vom Distriktforstamt (Dinas Kehutanan Buleleng) unterstützt werden, mit dem Ziel, ihren Ruf als Wächter*innen des Gebiets zu verbessern. Die lokalen Tourismus-Befürworter*innen hofften, dass sie nicht umgesiedelt werden würden, solange der Wald erhalten und das Wasser ungestört bliebe. Die Anwohner*innen, die Wiederaufforstung betreiben, klinken sich in den indonesischen und globalen Diskurs von Indigenen in von Kommerzialisierung bedrohten Waldgebieten ein, in dem Umweltgerechtigkeitsgruppen wie AMAN (*Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*) sich dafür einsetzen, dass Waldbewohner*innen nicht aus ihrem angestammten *adat*-Gebiet umgesiedelt werden dürfen (Haug 2015: 373). Wiederaufforstung wird als ein Teil nachhaltiger Lebensweise dargestellt, vergleichbar mit den nicht-schädigenden Subsistenzwirtschaftsformen von Wildbeuter*innen und Schwendbäuer*innen in weiteren indonesischen Regenwaldgebieten. *Adat*-Recht und nachhaltige Wirtschaftsweise dieser Indigenen und die Unterstützung von AMAN verhalfen ihnen zumindest formal zu einer Anerkennung ihres Anrechtes auf den Lebensraum durch das indonesische Verfassungsgericht am 16.05.2013. Da die Waldanwohner*innen im Untersuchungsgebiet keine langjährigen *adat*-Ansprüche auf das Gebiet stellen können, kein aktiver Teil des rituellen Netzwerkes mehr sind und auch nicht über wirtschaftliche oder politische Privilegien Zugang zum Wald und seinen Ressourcen erlangen können wie die Investor*innen bzw. die Entscheidungsträger*innen, nutzen sie den grünen Diskurs, um ihren Anspruch zu un-

terstreichen. Tatsächliche Unterstützung durch NGOs oder das Netzwerk AMAN blieb ihnen allerdings versagt, da sie keine Aussicht auf Anerkennung als indigene oder marginalisierte Gruppe hatten. Ökologische Pflege und Umweltbewusstsein haben die Stelle ehemaliger ritueller Genehmigung, den Wald zu betreten, eingenommen und dienen dazu, das Bleiberecht am Waldrand zu zementieren.

Das *adat*-Bündnis, ONI und andere praktizieren jedoch einen Schutz des Waldes, nicht nur durch jenes von globalen Diskursen geprägte Ökologiebewusstsein, sondern hauptsächlich indem sie ihre rituellen Verpflichtungen erfüllen und die Sakralität des Gebietes wahren. Die von den Angehörigen des neuen *Desa Pakraman* betriebene Aufforstung erscheint ihnen als Camouflage, da aktiver, „westlich“-geprägter Umweltschutz in ihren Augen wirkungslos ist, solange er nicht mit der engen Verbindung zur Ritualgemeinschaft, der Pflege der Tempel und den finanziellen und anderen Beiträgen zu Zeremonien verknüpft ist.

Die Verbindung von Naturschutzmaßnahmen und Tourismus sahen einzelne, sich von der rituellen Einbindung in Form der Tempelsteuer ablösende Anwohner*innen des Naturschutzgebietes schon als geeignete Strategie, um sich moralisch-ökologisch schadlos zu halten und dennoch die ökonomische Entwicklung durch Tourismus für sich nutzen zu können, so wie es der globale Trend des Öko- und Naturtourismus vormacht. Besonders kreative Aktivist*innen in den Fragen der Demokratisierung und des Naturschutzes, fuhren regelmäßig zur Naturschutzbehörde in Denpasar, um sich Unterstützung und Anregungen zu verschaffen, wie er vor Ort lokale Naturschutzinitiativen vorantreiben könnte.

Die Idee war es, für Tourist*innen Wiederaufforstungsaktionen zu veranstalten, deren Erfolg sie dann in wiederholten Besuchen mitverfolgen und das Wachstum des jeweiligen Bäumchens über die Jahre hinweg beobachten könnten. Diese Idee verband den Gedanken der ökologischen mit der ökonomischen Nachhaltigkeit und verlieh dem Wunsch Ausdruck, dass Naturschutz mit Wiederaufforstung nicht nur ein kurzer Trend sein möge, der nach einem schnellen Aufflackern bereits von neuen Trends abgelöst würde.

3.6 „*Bendega*-Fährleute oder *Nelayan*-Fischer – ich kenne keinen Unterschied“

Die Zugehörigkeit zum *kelompok bendega*, der Gruppe der Fährleute bzw. Fischer, erhielt einen ähnlichen Status als Argument im Konflikt um das rechtmäßige Wohnen am Waldrand wie das Engagement in lokalen Naturschutzinitiativen. Die in der Nähe der Seen und des Waldes ansässigen „Fischer“ teilten sich während der Verschärfung des Konfliktes um Tourismus und Abspaltung in zwei Gruppen auf, auf der einen Seite die *bendega/menega* (balin.), auf der anderen Seite die *nelayan* (indon.).

Die *nelayan*⁴¹¹ lassen sich definieren als eine Gruppe von Fischern, deren Mitglieder hölzerne Kanus (*perahu*) verwenden, um in Zusammenarbeit mit der Tourismuskoooperation *Bali Bangun Semua* und dem BKSDA Tourist*innen auf den Trekkingtouren über den See zu befördern.

⁴¹¹ *Nelayan* sind Personen, deren Haupterwerbstätigkeit die Fischerei (im Meer) ist (Alwi 2002: 779)

Die *bendega*⁴¹² dagegen sind eine Gruppe, deren Zugehörigkeit ausschließlich erblich (*status ke-turunan*) ist und deren Aufgabe darin besteht, die Priester (im Rahmen von Zeremonien) als Fährleute zu den Tempeln zu geleiten. Diese Aufgabe wird als erbliche rituelle Verpflichtung (*ngaturang ngayah*) verstanden, bei der ein Nichtfolgeleisten Krankheiten oder Unglücksfälle verursachen kann (I Made Saja, Interview 13.12.2009). Beide Gruppen erwirtschafteten ein zusätzliches Einkommen, indem sie ihre Boote zum Fischfang verwendeten und Angelposten auf dem Wasser nutzten, die sie auch vermieteten.

Zur Zeit meiner einjährigen Forschung 2009/2010 geriet die Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen zu einem Politikum, da die erbliche Zugehörigkeit eines *bendega* durch die Ritualgemeinschaft als *adat*-Verpflichtung anerkannt war, die Mitglieder der *nelayan* hingegen in Verdacht gerieten, mit dem abtrünnigen Dorfteil Nagals zu sympathisieren bzw. ihm zuzugehören. Obwohl die Mitgliedschaften sich überschneiden können, so dass ein *bendega* mit erblicher Mitgliedschaft gleichzeitig für die Tourismuskoooperation tätig sein kann, wurde im Jahre 2009 seitens der *adat*-Führung eine Reform durchgeführt, bei der streng darauf hingewiesen wurde und noch wird, dass nur die *bendega* das Recht darauf hätten, an den Seen ihren (nicht-dauerhaften) Wohnsitz zu haben. Die *nelayan* seien Zugezogene (*pendatang*) aus Karangasem (Ostbali), welche unrechtmäßig am Waldrand siedelten. Kanus der *nelayan* wurden seither nicht mehr genutzt, um *tirtha* aus den Tempeln zu holen, was vorher zumindest im Falle des Felsen-Tempels gängige Praxis war.

Ähnlich wie im Falle der Naturschutzbemühungen der Waldrandwohner*innen waren die Fischer bestrebt, ihre Tätigkeit als der *adat*-Tradition gemäß zu präsentieren. Einig waren sich Vertreter beider Gruppen (erbliche und zugezogene) darin, dass es eine traditionelle Gruppe von 22 Fischern an den Seen gegeben habe, die erblichen rituellen Aufgaben nachgekommen sei (s. u.). Angehörige beider Gruppen beanspruchten nun für sich, Nachkommen dieser Fischer mit erblichem Wohnrecht zu sein. Es gab zwei Versionen der Geschichte bzw. der Definition der beiden Gruppen, nämlich die jeweiligen Selbstdarstellungen. So existierten gegensätzliche Erläuterungen zu beiden, einmal dass die *koperasi nelayan* die ältere Gruppe der beiden sei und die *bendega* erst seit ca. Oktober 2009 existierten (Jero Luh Gede, Interview 29.12.2009). Diese Äußerung bezog sich auf die durch die Ritualgemeinschaft initiierte Neuformation der *bendega*. Auf einen Versuch der eindeutigen Trennung erst in jüngerer Zeit deutete auch die Tatsache hin, dass der bis 2015 von Fischern genutzte (Warte-)Posten am See, der abwechselnd von ihnen besetzt gewesen war, um Besucher*innen der Seen überzusetzen, als gemeinschaftlicher Posten für *nelayan* und *bendega* gekennzeichnet war. Tatsächlich gab es also eine Zeitlang keine formale Trennung der beiden Gruppen, es wurde eher eine harmonische Kooperation aller Beteiligten praktiziert. Dieser Posten wurde im Rahmen der Räumung zerstört und durch einen ebensolchen ausschließlich für die traditionellen *bendega* ersetzt. Den beiden Gruppen gemeinsame Tä-

⁴¹² *Bendega* (Subst.) ist balinesisch für Fischer bzw. Fährleute, *menega* ist das zugehörige Verb. Die beiden Wortformen wurden beliebig austauschbar eingesetzt.

tigkeiten waren das Fischen für den Eigenbedarf und den Verkauf sowie die Fährdienste für rituelle Zwecke. Die *adat*-Führung stellte ein Kanu aus Kunststoff („fiber“) bereit, das auch im Rahmen der *odalan*-Zeremonie genutzt wird.

Das *koperasi nelayan* präsentierte sich als die ältere Gruppe, die aus über 20 Familien bestehe und bereits „ganz am Anfang“ („*sudah dari dulu sekali*“) hier am Waldrand ansässig gewesen sei. Als Herkunftsort geben die Familien Nagal an.⁴¹³ In der Eigendarstellung war das *koperasi nelayan* gemischt aus Mitgliedern des neuen *desa pakraman* und Anhänger*innen des alten *adat*. Die Trennung in die beiden Gruppen bzw. das Ersetzen von *nelayan* durch *menega* sei durch den *adat*-Konflikt verursacht worden. Die Mitglieder selbst hätten untereinander keine Konflikte, und die *adat*-Zugehörigkeit spiele für sie keine Rolle. Sämtliche Aktivitäten und Pilgerschaften seien prinzipiell offen auch für die von der *adat*-Elite wohlgelittenen *bendega* durch Abstammung. Das *koperasi nelayan* war in den vergangenen Jahren im Naturschutz sehr engagiert und veranstaltete verschiedene Aufforstungsprojekte an Seeufer und Waldrand, mindestens einmal jährlich. Vor einigen Jahren bekam die Gruppe den ersten Platz in einem Wettbewerb der örtlichen Forstbehörde. Es bestand der Plan, das Pflanzen von Baumsetzlingen auch in die touristischen Aktivitäten aufzunehmen, so dass Reisende sich an der Aufforstung beteiligen und das Wachstum der gepflanzten Bäume einen Anreiz für wiederholte Besuche der Region biete. Dieser Plan war die Fortführung bisheriger Wiederaufforstungsaktivitäten (siehe oben, I Kadek Sumardi, Interview 03.01.2010).

Das *koperasi nelayan* führt Pilgerfahrten – zum Beispiel auf den Gipfel des höchsten Berges im Gebiet zum zugehörigen Tempel im Januar 2010. Viele Pilger*innen waren auch unter den umgesiedelten Waldanrainer*innen, die im Jahre 2015 eine Kompensation in Form von Baumaterialien von der Bezirksregierung Buleleng in Form von Baumaterialien forderten (vgl. VI.3.12).

Die Zugehörigkeit zur „richtigen“, ursprünglichen und vom *adat*-Fürsten anerkannten Fischergruppe wurde im Laufe der letzten Jahre zur entscheidenden Legitimation des Anspruchs der Waldrandanwohner*innen auf ihren Siedlungsort. Nur die „*menega/bendega*“, die durch Abstammung zu Fährdiensten und Fischerei berechtigten Angehörigen des *adat* und *pengempon* der alten Tempel), haben mithin ein Bleiberecht. Dies allerdings auch nur in eingeschränkter Form und unter Einhaltung der üblichen Tabus: Ihre Unterkunft darf nicht aus Stein errichtet sein, muss also halb-permanent sein, sie darf keine Toilette enthalten, die Fischer dürfen nicht von ihren Familien, insbesondere ihren Frauen begleitet werden (vgl. Unterkap. I.3.3; Kap. IV.4). Die Häuser der *menega* waren ursprünglich aus Holz und anderen nicht-dauerhaften Materialien gebaut, die Dächer waren mit Gräsern (*alang-alang*) gedeckt. Zur Ausstattung gehörte im Normalfall lediglich ein Bambusschrein für die täglichen

⁴¹³ Die Diskussion um „ursprüngliche“ Siedlungsrechte ist zum Teil durch die „Indigenen“-Bewegung angeregt worden. Wie Reuter (2000: 89) feststellt, war die Urbarmachung balinesischer Regionen durch sog. Autochthone und der anschließende Zuzug „ortsfremder“ Siedler*innen die generell verbreitete Entwicklung. Letztere bilden allorts einen festen Bestandteil der Gesellschaft. Die angebliche Xenophobie in der balinesischen Gesellschaft sieht Wardana als akademische Konstruktion an (2019: 81-83).

Opfergaben, ein blühender Baum für die Bestandteile der Opferschälchen (*canang*) und ein Waschnussbaum (*Sapindus saponaria*), dessen Früchte vor Einführung westlicher Konsumgüter zum Waschen und zur Körperpflege verwendet wurden. Weitere Flächennutzung zu Anbauzwecken o.ä. war nicht üblich, da sich das eigentliche Wohnhaus der *bendega* bergabwärts in den vier Dörfern, zumeist im Dorfkern Nagals, befand, wo ihre Frauen und Kinder lebten und sie Garten- bzw. Reisanbau betrieben.

Diese Gruppe und die zugehörige Regelung bestehe bereits seit langer Zeit vor der Unabhängigkeit Indonesiens 1945, sei aber niemals schriftlich festgehalten und definiert worden, da die Balines*innen vor der Kolonialzeit der Schrift eine geringe Bedeutung zugewiesen und ein schriftliches Festhalten für irrelevant befunden hätten, so teilte mir der ehemalige Vorsteher der *bendega* mit (I Putu Polos, Interview 18.02.2010). Er schilderte mir zudem genau den Prozess, wie er sein Amt von seinem Vater übernommen hatte, der es zuvor von seinem Großvater übernommen hatte.

Die etwa zwei Dutzend *bendega* (*menega*), die ihr Amt auf diese Weise von ihren Ahnen erhielten und weitergaben, teilten sich ursprünglich je zur Hälfte in Fährleute (*juru dayung*) und in Musiker (*sekegong duwe*) auf. Letztere hätten ihren Wohnsitz im Dorfkern von Nagal. Die am Waldrand ansässigen *menega* hätten ursprünglich zwei verschiedene Siedlungsflächen gehabt, teils direkt am Gründungstempel; der andere Teil wohnte im Gebiet der jetzt beseitigten Siedlungsfläche nördlich des Versammlungstempels. Ihre Aufgabe war neben dem Rudern das Bewachen (*menjaga*) und Schmücken (*mengbias*) der Tempel für Zeremonien.⁴¹⁴

„Es ist von Anbeginn unser Recht, hier zu wohnen. Die damit verbundenen Pflichten bestehen weiterhin. Wir dürfen sie nicht aufgeben, weil es unsere von den Ahnen durch Abstammung (*keturunan*) auferlegte Pflicht ist.“ (I Putu Polos, Interview 18.02.2010)

Die Größe dieser auf Abstammung beruhenden Gruppe *menega* von zwei Dutzend männlichen Personen konnte sogar noch auf über das Doppelte erweitert werden, wenn Familienmitglieder hinzugezählt wurden, die bestimmte *adat*-Aufgaben übernahmen (*gotong royong*) und eventuell in der Zukunft selbst aktive *menega* werden würden, also Söhne oder andere nahe Verwandte der damaligen *menega* – auf jeden Fall Personen, die durch Verwandtschaft (*keturunan*) mit der Gruppe verknüpft waren.⁴¹⁵ Die Unklarheit auch innerhalb der Bevölkerung über den rechtmäßigen Status als *menega* bzw. *nelayan* und das damit verknüpfte Wohnrecht beruht demnach auf einer Änderung des Namens in den 1970er Jahren, als ein Dorfwettbewerb stattfand (*lomba desa*). Bei dieser *dinas*-Angelegenheit wurde die *adat*-Bezeichnung *menega* von Regierungsseite als unpassend empfunden und in das entsprechende indonesische *dinas*-Äquivalent *nelayan* umgewandelt. Zu dieser Zeit wurden also die Begriffe *menega*, *nelayan*

⁴¹⁴ „*Menjaga*“ bedeutet in diesem Zusammenhang sowohl das tägliche Reinigen und Fegen des Tempelinnenbereiches und Entfernen alter Opfergaben sowie das tägliche Darbringen von Opfergaben (*canang*) sowie die regelmäßige Kontrolle des Zustandes der Tempelbestandteile und das Melden eventueller Schäden.

⁴¹⁵ Zu den Zahlen existieren keine Aufzeichnungen. Meine Angaben darüber stammen aus den Erinnerungen des damaligen Vorstehers der *bendega*, der Anfang der 1950er Jahre geboren wurde und mir die Gegebenheiten seiner frühen Kindheit mitteilte. Diese Details sind auch heutigen Mitgliedern der *menega* weitgehend unbekannt.

und *juru dayung* als Synonyme verwendet, was zum Forschungszeitpunkt von *adat*-Seite nicht mehr akzeptiert wurde (I Putu Polos, Interview 18.2.2010).

Im Jahre 1992 wurden zu den am Naturschutzgebiet ansässigen *menega/nelayan* und den in Nagal wohnhaften *juru sekegong/menega* noch ein Dutzend *nelayan* hinzugefügt, die allerdings keinen *status keturunan* aufweisen konnten, sondern diese Tätigkeit als Arbeit (*sebagai pekerjaan*) erfüllten. Laut *adat*-Expertenmeinung ließ sich die Zugehörigkeit und der Status der allgemein indonesisch als „*nelayan*“ bezeichneten Gruppenmitglieder noch eindeutig der *adat*- oder *dinas*-Gruppe zuweisen. Zudem ließe sich eine grobe räumliche Einteilung je nach Wohnort innerhalb der ehemaligen vornehmen. Diese klare Unterscheidung wurde von den Mitgliedern der *nelayan* allerdings negiert, weil die Zusammenhänge unbekannt sind, aber auch, weil möglicherweise davon ihr Siedlungsrecht aus *adat*-Perspektive anfechtbar wird.⁴¹⁶ Das Wohnen mehrerer junger Familien des *koperasi nelayan* in notdürftigen Zelten nach der Überschwemmung ihrer Unterkünfte im Jahre 2011, um die Siedlung nicht verlassen zu müssen, muss der *adat*-Führung als offene Provokation erschienen sein (vgl. Unterkap. VI.2.2, VI.2.6).⁴¹⁷ Im Jahre 2015 folgten manche Familien auch der dreimaligen Aufforderung seitens der *adat*-Vertreter, die Siedlung zu verlassen und sich weiter entfernt vom Schutzgebiet anzusiedeln, nicht, nach eigenen Angaben aus Mangel an Alternativen. „Viele sind schon weggezogen. Wir harren hier zusammen aus. Wir wollen unser Leben hier am Wald nicht aufgeben“ (I Kadek Sumardi, Interview am 17.06 2012).

Der Aufenthaltstitel der Siedler*innen am Rande des Schutzgebietes war von Beginn an strittig: Die meisten beriefen sich auf ein von der Regierung in Buleleng zuerkanntes Landnutzungsrecht (*hak pakai/hak ulayat*), wenn auch auf kein Besitzrecht (*hak milik*). Dieses Recht kann die Streitpartei in Form eines Zertifikats von 1991, unterschrieben vom damaligen Vorsteher des *kecamatan*, nachweisen. Es sichert ihnen den Aufenthalt am Waldrand, das Recht auf Fischerei und die Pflicht zur Fürsorge für die Umgebung zu.

Dieses Dokument war allerdings aus Sicht der *adat*-Würdenträger irrelevant, da es eben nur das *dinas*-Recht betraf. Die Angaben zur Entstehung der Siedlung sind variabel.⁴¹⁸ Vermutlich um anzuzeigen, dass die Häuser der *menega* schon länger existieren, als eine noch lebende Person sich zurückerinnern kann, wird mehrfach ein Alter der Siedlung von 100 Jahren genannt. Die meisten am

⁴¹⁶ Der ehemalige Vorsteher der *benega* räumt ein, dass ein Angehöriger der *adat*-Organisation *benega* (wie er es sei) keine Aussagen zum anderen *koperasi nelayan* treffen dürfe und umgekehrt (I Putu Polos, Interview 18.2.2018).

⁴¹⁷ Die Überschwemmungen des Sees ließen sich als eine schicksalhafte Unterstützung der *adat*-Sache durch die Naturgewalten und als moralische Bestätigung ihrer Umsiedlungsbestrebungen interpretieren. Überschwemmungen können auf zweierlei Art und Weise gedeutet werden: einerseits wie oben aus der Sicht der Ritualgemeinschaft, dass die Siedler*innen eine Störung darstellen, die diese Abwehrreaktion der Natur hervorruft, andererseits auch als Zeichen, dass die *sakti*, die spirituell-magische Kraft und Wohlstand erzeugenden Fähigkeiten abnehmen (vgl. Ramstedt 1998: 504, Schlehe 2008c).

⁴¹⁸ Es besteht offenbar ein Zusammenhang mit dem Bombenattentat von Kuta am 12.10.2002, das zum Zusammenbruch des Tourismusgeschäfts in Bali führte. Viele Beschäftigte verloren ihre Arbeit in den touristischen Zentren und zogen in ihre Heimatdörfer zurück. In den meisten Fällen kamen aber noch weitere private Gründe hinzu (Krankheiten, Todesfälle in der Familie, die ihre Anwesenheit im Gebirge an den Seen verbliebenen Elternteilen erforderlich machten).

Waldrand ansässigen Familien zogen jedoch erst um das Jahr 2000 hierher, viele erst nach 2002. Die Zugehörigkeit zur Gruppe der *nelayan* oder *menega* wird zumindest von den Angehörigen des neuen Desa Pakraman (bewusst?) im Unklaren gelassen: Die Tätigkeiten seien dieselben (Fischen, Kanufahrten für Tourist*innen und Übersetzen der Priester zu den Tempeln).

„*Menega* oder *nelayan* – Ich kenne keinen Unterschied. Ich fische hier, ich bringe Tourist*innen in meinem Boot über den See, und ich rudere auch die Priester zu den Tempeln. Ich mache das schon seit langem (*dari dulu*). (I Kadek Sumardi, Interview 03.01.2010)

Wer die Tabus nicht befolgt, also den alten *adat* verletzt, degradiert die Reinheit der Tempel („Die Heiligkeit verschwindet automatisch“, JM Suci, Interview 29.09.2009). Die Bewohner*innen der Siedlung am Rande des Naturschutzgebietes betrachtete die *adat*-Elite als Zugezogene, Angehörige des gegnerischen Lagers, welches ihre Ziele nicht teilte und ihre Anstrengungen zur Reinerhaltung des Sakralcharakters vereitelte (JM Bhakti, Interview 17.7.2009).

Angehörige des *kelompok bendega* führten die Aufgaben ihrer Väter fort. Die unter den Siedler*innen verbreitete Ansicht, durch ihre dauerhafte Anwesenheit mitsamt Familien begingen sie dennoch kein Unrecht, begründeten sie damit, dass der Versammlungstempel, der Tempel, neben dem die Siedlung errichtet wurde, bereits von einer Mauer umgeben sei und damit der sakrale vom profanen Bereich getrennt sei (vgl. Aussage Jero Mangku Made Suci, Interview 29.09.2009, Kap. VI.2.3 „Das gesamte Gebiet ist wie das Innere eines Tempels“).

Die Einstellung der Waldrandanwohner*innen gegenüber dem traditionellen *adat* war vor der Eskalation des Konfliktes und unabhängig von der Bildung eines neuen *desa pakraman* von vornherein weitgehend positiv. Die Lebenssituation der Bewohner*innen war zudem sehr unterschiedlich⁴¹⁹, so dass ihre pauschale Verurteilung als transgressive Tabuverletzer*innen und Widerstreiter*innen des örtlichen *adat* unzulässig ist. Es herrschte auch eine enge Verbundenheit zwischen durch *keturunan* als *bendega* legitimierten Fischer*innen und solchen *nelayan*, welche ihre Tätigkeit als Broterwerb ausübten. Eine klare Trennung in diese beiden Gruppen erschien vielen unnatürlich und wie ein inakzeptabler künstlich erschaffener Grund für soziale Konflikte. Auf die Frage, wieso nach der Umsiedlung nicht einmal mehr die *bendega* an den Seen bleiben durften, fanden sie in Folge der strengeren Einteilung in *bendega* und *nelayan* keine Antwort mehr:

„Ja, die *bendega* hatten früher das Recht, am Waldrand zu wohnen. Aber wer eigentlich wirklich zu den *bendega* gehörte, das weiß ich nicht. Ich war früher auch *bendega*. Aber wer jetzt offiziell dazugehört, davon verstehe ich wenig“ (I Kadek Sumardi, 22.02.2016).

Mehrere Familien wohnten laut eigener Aussage mit ihrer Verwandtschaft seit mehreren Generationen an den Seen und führten bisher alle Tätigkeiten aus, die von den *bendega* erwartet werden.

Während der gesamten Zeit seiner Tätigkeit als Fischer und Fährmann wurde die Gruppe zusammenfassend als *kelompok bendega/nelayan* bezeichnet, auch wenn nicht alle zu den durch Generatio-

⁴¹⁹ Manche Fischer/Fährleute hatten Familie. Während der Zeit meiner Forschung wurden am Rande des Schutzgebietes Babies geboren. Andere waren alleinstehend, so dass sie (unwillentlich bzw. durch Zufall) die Bestimmungen des *adat dresta* einhielten. Meines Wissens lebte aber kein Fischer aus Sorge, die *adat*-Regeln zu verletzen, absichtlich allein am See.

nenfolge von der Ritualleitung legitimierten Mitgliedern gehörten. Für sie war es offensichtlich, zu den Mitgliedern der Gruppe der rechtmäßigen Fischer zu zählen. In der vermeintlich unterwürfigen obigen Aussage offenbart sich, wie schmerzhaft und lächerlich es gleichzeitig ist, wenn die Rechtmäßigkeit der Identifikation mit der Gruppe plötzlich abgestritten wird. Deutlich wird hier, dass die Waldrand-Anwohner*innen zur Kategorie der „absolute landless“ (Bachriadi/Wiradi 2013:52) zählen, die wegen der strengeren Einhaltung der *adat*-Regeln ihren Wohnsitz und Lebensunterhalt einbüßen und damit Armut ausgesetzt sind.⁴²⁰

3.7 „Wo ein Tempel ist, möchte ich auch beten“

Die meisten Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft zahlen gewohnheitsmäßig nach Aufforderung die aktuelle Tempelsteuer (*iuran*) für die Durchführung der Zeremonien im Wald und nehmen widerspruchslos als Tempelgemeinde (*pengempon*) an den Zeremonien wie dem Tempelgeburtstag (*odalan*) teil. Die Mitglieder des neugegründeten *desa pakraman* müssen sich die Frage der Teilnahme jedoch immer wieder neu stellen. Von meinen Gesprächspartner*innen am Naturschutzgebiet gab niemand an, generell nicht mehr am *odalan* teilzunehmen. Für die Zahlung der Steuer (*iuran*) ergeht weiterhin eine Aufforderung an alle Haushaltsvorstände; sie betrug im Jahre 2009 IDR 40.000 (etwa € 2,80) pro Haushalt.⁴²¹ Die Mitglieder des neuen *desa pakraman* verweigerten die Zahlung, kamen aber dennoch zum gemeinsamen Beten in den Tempel zum *odalan*, sofern sie sich nicht gerade außerhalb des Dorfes befanden. Die einzige Veränderung in dieser Hinsicht sei die Befreiung von den Tempelbeiträgen; sie beteten im Tempel wie bisher (I Kadek Sumardi, 03.01.2010).

Besonders junge Familienväter, die vorher bereits einmal im Süden der Insel beschäftigt gewesen waren und deren Sichtweise dort egalitär beeinflusst wurde, empfanden die Steuer nun mit dem Status des Familienoberhauptes (*kepala keluarga*) als zu hart, zumal die Einkommensmöglichkeiten vor Ort gering waren.⁴²² Die Meinungen der Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft über diese Folge der Abspaltung als neues Desa Pakraman Sulikepung waren geteilt. Einige Gefolgsleute des obersten Fürsten äußerten sich sehr kritisch darüber, dass die Dorfneugründer*innen nicht mehr die Ritualbeiträge (*iuran*) zahlten, da es eine allgemeine Pflicht aufgrund des Wohnortes sei. Die Weigerung wurde z.T. als Folge unreiner Gedanken (*sebel*) und Herkunft aus anderen Teilen Balis kritisiert.

Auch wenn die Zugehörigkeit zur *adat*-Gemeinschaft und die Zahlung der Tempelgebühr abgelehnt wurden, so war der Respekt vor der *niskala*-Welt der Region so verbreitet und so stark, dass keine*r meiner Gesprächspartner*innen wagte, die Zeremonien zu ignorieren: „Natürlich bete ich

⁴²⁰ Durch die Landreform war es nicht gelungen, Landlosigkeit einzudämmen. Sie verschärft heute Konflikte zwischen *adat* und *dinas* (Bachriadi/Wiradi 2013: 62-63).

⁴²¹ Wie die einzelne Verwendung der Tribute in Form von Agrarprodukten und eingesammelten Geldern im Rahmen der Zeremonien ausgestaltet war, war mir nicht möglich zu erheben. Zweifellos handelte es sich jedoch um eine Form der Redistribution ähnlich der prä-kolonialen Fürstentümer, indem der Fürst den „Surplus“ in Form von Tempelspenden und Naturalien akkumuliert und an seine Untergebenen neu verteilt (vgl. Hauser-Schäublin 2005: 751).

⁴²² Beiträge zu Tempelbauten, -renovierungen und -zeremonien müssen streng genommen von allen im Tempelregister eingetragenen Mitgliedern geleistet werden, auch wenn sie einen abweichenden Wohnort haben.

auch weiter hier in den Tempeln. Wo ein Tempel ist, da möchte ich auch beten“ (I Komang Surya, Interview 18.12.2009).

Es gilt der örtlichen Bevölkerung als eine Tatsache, dass die *niskala*-Welt im Wald besonders präsent ist. *Sekala* und *niskala* sind in Bali zwei gleichzeitig existierende, stets vorhandene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, mit dem Unterschied, dass die zur *niskala*-Welt zählenden Phänomene nicht für alle Menschen gleichermaßen wahrnehmbar sind. Der Wald gilt allen als eine Sphäre, wo die Wesen der *niskala*-Welt besonders zahlreich und aktiv sind und ein Kontakt der beiden Welten besonders leicht vonstatten geht. Daher zieht es Heiler*innen (*balian*) und Menschen mit übernatürlichen Fähigkeiten (*orang paranormal*) besonders lebhaft in diese Gegend, da ihre Heilkräfte dort aufgeladen werden und sie Gegenstände erhalten, in denen sich *niskala*-Energien manifestieren, welche zu Heilzwecken genutzt werden können.

Der Wald ist eine Zone des Übergangs, eine Brücke, über die die *niskala*-Welt leicht betreten werden kann. Es wird berichtet, wie Heilkundige an bestimmten Stellen im Wald zeitweilig plötzlich wie vom Erdboden verschluckt sind, da sie dort sogar körperlich aus der *sekala*-Welt in die *niskala*-Welt übergehen. Einwohner*innen aller umliegenden Dörfer berichteten von übernatürlichen Erfahrungen bei Aufenthalten im Wald, besonders in der Nähe eines Tempels, der als Machtzentrum gilt. Es wird von unerklärlichen Geräuschen (wie Donner oder starkem Wind) ohne ihre sichtbaren Anzeichen berichtet; merkwürdige Tiere werden gesichtet. Unwillkürliche Trance-Erfahrungen jugendlicher Camper*innen vor dem Tempel erforderten die Hilfe von vier herbeigerufenen Priestern, um die Jugendlichen wieder in ihren normalen Bewusstseinszustand zurückzusetzen. Der Glaube an diesen Aspekt der Sakralität, welcher auch über die Deszendenz und Tradition des Fürstenhofes in Jukmo hinaus besteht, ist weiterhin unangefochten, mit Ausnahme weniger Aspekte.

Bei vielen Anwohner*innen ist eine gewisse Zerrissenheit zwischen dem Glauben an die im Wald so präsente *niskala*-Welt und ihrem Wunsch, sich von der traditionsbewussten Gesellschaftsstruktur Jukmos loszusagen, zu erahnen. So versuchten manche in Gesprächen den sakralen Charakter mancher Insignien, wie zum Beispiel der Kupferplatten (*prasasti*) als Manifestationen der Göttlichkeit und des Herrschaftsanspruches, zu relativieren.

Deutlich wurde dies bei der Gelegenheit, als ein *balian*, ein übernatürlich begabter traditioneller Heiler, vorhatte, derartige *prasasti* bzw. andere spirituell aufgeladene Gegenstände vom Seegrund heraufzuholen. Dies können beispielsweise von Dewi Danu, der Göttin des Sees, bzw. von den vergöttlichten Ahnen der Fürstenlinie oder auch von Naturgeistern bereitgestellte Funde übernatürlicher Herkunft wie Dolche (*keris*) oder Edelsteine (*permata*) sein. Dieses Vorhaben wurde von manchen Beobachter*innen als unmöglich (*mustahil*) abgetan. Die gleichen Zweifler*innen äußerten jedoch Bedenken, gegenüber Tourist*innen Aussagen über die Geschichte, Funktion und Bedeutung der Tempel zu tätigen, da sie ggf. mit Fehlinformationen die Gottheiten und Ahnen erzürnen könnten. Nur Priester, die das entsprechende Wissen und die Legitimation besäßen, dürften dies.

Diese Widersprüchlichkeit zeugt von dem inneren Konflikt, dass die magische Qualität des Waldes doch als real anerkannt werden musste, auch wenn sie als Hauptargument und Basis für die unerwünschte Re-Vitalisierung des *adat* von Jukmo diene. Die Entgöttlichung der Region gelang nicht vollständig und war auch nur an den Stellen erwünscht, wo der sakrale Charakter des Gebietes die Legitimation des alten *adat* stärkte (vgl. Endres/Lauser 2015). Es bestand eine Gleichzeitigkeit von Werten der Hierarchie und der Gleichberechtigung, ein Wunsch nach Reform und gleichzeitig eine tief verinnerlichte Ehrfurcht vor den *niskala*-Aspekten der Wirklichkeit. Dies Zusammenspiel resultierte in einer komplexen Verflechtung von Elementen des westlich-wissenschaftlichen Naturschutzes und der hindu-balinesischen Raumordnung, einer weiteren lokalen Ausprägung einer Spirituellen Ökologie.

3.8 „Ob nun die SK falsch war oder nicht, das *desa pakraman* ist auf jeden Fall rechtmäßig“

Wie oben bereits dargestellt, ging die Toleranz des Mutterdorfes Nagal vorerst nur soweit, im Banjar Sulikepung das Anlegen eines Friedhofs zu tolerieren (vgl. VI.3.2). Nachdem diese Angelegenheit geklärt war, wandten sich die Aktivitäten der Einwohner*innen des Banjar Sulikepung schnell der Errichtung eines Pura Puseh, eines der drei für ein *desa pakraman* neuerdings üblichen, zu den *kahyangan tiga* gehörigen Tempels, zu. Gegner*innen des *desa pakraman* betonten immer wieder die Ausübung von Druck auf diejenigen, die sich an einer Ablösung des Banjars nicht aktiv beteiligten, indem diesen dann die übliche Nachbarschaftshilfe bei privaten Lebenszyklusritualen (*manusa yadnya*) verweigert wurde bzw. eine Androhung dieser unterlassenen Hilfe ausgesprochen wurde. So geschah es bereits in Einzelfällen bei zwei Einwohnern, deren Familien schon seit Generationen in Nagal lebten und die Sitten und Gebräuche (*adat istiadat*) der gegenseitigen rituellen Verpflichtungen kannten und beherzigten und keinerlei Interesse an einer Ablösung zeigten. Die Neugründer*innen organisierten demnach Wächter, die hilfsbereiten Nachbar*innen den Zugang zu den Häusern der beiden traditionstreuen Einwohner*innen verwehrten. Aufgrund dieser Vorfälle beurteilte das *adat*-Bündnis die Zahlenangabe über Mitglieder des Desa Pakraman Sulikepung von mehreren Hundert Haushaltsvorständen im Desa Pakraman Sulikepung, die bereits einmal für den Bau des Friedhofs einen Beitrag gezahlt hatten, kritisch, da viele eher als einer Abspaltung gegenüber tolerant bezeichnet werden könnten und auch lediglich aufgrund der Einschüchterungstaktik zugestimmt hätten (I Nyoman Kuning, Interview 16.12.2009). 80 % der Mitglieder des neuen *desa pakraman* seien Zugezogene. Zudem gehöre das Land⁴²³, das zum Banjar Sulikepung gehöre, zu 70 % alteingesessenen Einwohner*innen Nagals, die dem Desa Pakraman Sulikepung ganz eindeutig ablehnend gegenüberständen (Jero Wayan Akasa, Interview 26.10.2009). Damit sah das *adat*-Bündnis die Abspaltungsbewegung als eine Minderheit (maximal die Hälfte des Banjars umfassend), die sich mittels unredlicher Verfahren eine Gefolgschaft verschafft hätte, deren Wunsch keineswegs als der der „Bevölkerung“ ernst zu nehmen sei. Skepsis, ob

⁴²³ Bei der Zugehörigkeit zu einem *desa pakraman* geht es nicht um das geographische Siedlungsgebiet. Auf dem gleichen Gebiet wohnen Angehörige des Desa Pakraman Sulikepung und Desa Pakraman Nagal.

das eigene Festhalten an der Struktur der Dörfergemeinschaft für die Bevölkerung noch annehmbar und zeitgemäß sei, kam bei dieser Perspektive kaum auf.⁴²⁴ Die drastische Räumung der Siedlung am Waldrand lässt allerdings ahnen, dass diese sorglose Darstellung mit einer tatsächlichen Beunruhigung über die Aktivitäten der Führungspersönlichkeiten von Desa Pakraman Sulikepung einherging.

Die *adat*-Vertreter*innen, darunter das *adat*-Bündnis, – bezüglich der Abspaltung eines Banjars ablehnend gesonnen – nahmen vorerst eine abwartende Haltung ein. Jero Mangku Bhakti, herausragender Ritualexperte, sah sich jedoch durch die Aktionen der Befürworter*innen eines neuen *desa pakraman* zum Handeln, zum „Reagieren“ gezwungen. Er sieht das Verhältnis zu den Mitgliedern des neuen *desa pakraman* weiterhin als freundschaftlich, sogar wie Familie. Solange sie jedoch nicht offiziell in den Tempeln um ihre Ablösung [*pamit*] gebeten hätten, könne der Dorfneugründung nicht zugestimmt werden. Ohne Ausnahme gelte das Gebot der Gewaltfreiheit (JM Bhakti, Interview 17.07.2009)

Die Errichtung eines eigenen *desa pakraman* wurde von der Ritualleitung auch weiterhin nicht anerkannt, da keine legitime Genehmigung der *adat*-Vorsteher Nagals oder des *Perbekels* erteilt wurde. I Nyoman Kuning zog für den Anspruch der Dorfneugründer*innen auf legitimen unabhängigen Status einen Diebstahl als Vergleich heran, wie das Ausleihen einer Sache, ohne die Erlaubnis einzuholen:

„Die Tempel, in denen eigentlich die Gottheit verehrt werden soll, werden politisiert und für bestimmte Zwecke missbraucht.“ (I Nyoman Kuning, Interview 16.12.2009)

Die Anerkennung durch den *Majelis Utama Desa Pakraman* (MUDP, indon. Erster Rat der Desa Pakraman)⁴²⁵ für die Etablierung eines neuen *desa pakraman*, zumeist aus einem bisherigen *banjar adat*, kann nur erteilt werden, wenn eine schriftliche Genehmigung des bisherigen *desa pakraman* vorliegt. Diese muss vom *bendesa adat* sowie vom *perbekel* unterschrieben sein. Im Falle des *desa pakraman* liegt eine solche Genehmigung aus dem Jahre 2008 vor, die allerdings von der *adat*-Elite nicht akzeptiert wird, da der Genehmigungsprozess nicht korrekt abgelaufen sei.

Das *adat*-Bündnis wirft dem MUDP vor, dass es bei der Genehmigung 2008 viele juristische und formale Fehler gegeben habe, vor allem die Tatsache, dass die Herkunft der Empfehlung des Dorfes Nagal die angebliche Zustimmung des Mutterdorfes (*desa induk*) betreffend zweifelhaft sei. Alle Mit-

⁴²⁴ Aufgrund der unangenehmen, wenn nicht bedrohlichen Position von Personen, die sich exponierten, indem sie sich offen für eine Abspaltung aussprachen, war es während der Forschungsaufenthalte nahezu unmöglich, direkt von Gesprächspartner*innen zu erfahren, welche Haltung sie zum Desa Pakraman Sulikepung einnahmen. Es war ausgeschlossen, z.B. im Rahmen eines Zensus direkt zu erfragen, wer zu der Liste der sich abspaltenden KK gehört. Mein Bild ergab sich erst Stück für Stück durch eine Kombination aller von mir angewandten Feldforschungsmethoden und durch ein „Mit-Schwimmen“ im Geschehen vor Ort. Auf der anderen Seite wurden die Positionen der Gegner*innen des neuen *Desa Pakraman* und Investor*innen sehr klar formuliert und waren mithilfe von Interviews eindeutig zu bestimmen.

⁴²⁵ Der *Majelis Utama Desa Pakraman* ist eine in Denpasar ansässige Behörde, die für alle *desa pakraman* der Provinz zuständig ist. Neben dem Vorstand (*bendesa agung*) agiert ein Verwaltungsrat bestehend aus 26 Mitgliedern. Zudem gibt es ein Expert*innen-Team aus zwei Dutzend Professor*innen, die als Ratgeber*innen im *adat*-Bereich fungieren. Hauptaufgabe sind nach den Richtlinien des Gesetzes PerDa 3/2003 (ursprünglich 2001) *adat*-Fragen im Feld der Zeremonien zu entscheiden. Allerdings scheint derzeit eine wesentliche Angelegenheit des MUDP die Etablierung neuer *desa pakraman* zu sein, ein derzeit häufiger Vorhang.

glieder der Dörfergemeinschaft hätten in zwei Sitzungen (*rapat*), 2007 und 2008, die Angelegenheit verhandelt und eindeutig gegen eine Unabhängigkeit Desa Pakraman Sulikepung gestimmt. Diese Ablehnung wurde nicht vom MUDP zur Kenntnis genommen. Ob es sich bei dem betreffenden Dokument tatsächlich um eine Fälschung handeln könnte, wurde vor der Erteilung der Genehmigung durch den MUDP allerdings nicht geprüft. Da es eine Empfehlung des Dorfes Nagal gab, musste die Genehmigung erteilt werden, es habe von Rechts wegen keine andere Möglichkeit für den MUDP gegeben. Der legale Status eines neuen Desa Pakraman Sulikepung sei erteilt worden und könne auch nicht mehr rückgängig gemacht werden (*Bendesa Agung*, Vorstand MUDP, Interview 12.01.2010).

Infolgedessen habe das *adat*-Bündnis gegen die Verantwortlichen für das Empfehlungsschreiben sowie den MUDP als gesamte Organisation rechtliche Schritte eingeleitet, da unklar sei, wer genau für die Ausstellung der Genehmigung unter dem Namen des *bendesa adat* Nagal verantwortlich gewesen sei und wieso auf Grundlage zweifelhafter Dokumente.⁴²⁶ Die *adat*-Vertreter zeigten sich skeptisch, was die Gründe für die Genehmigung sein könnten.

All dies bot jedoch für den MUDP bislang nicht Anlass genug, die erteilte Legitimation für das Desa Pakraman Sulikepung zurückzuziehen, da der Rat nur aufgrund der vorliegenden Dokumente entscheiden konnte, aber keine Möglichkeiten hatte, ihre Herkunft oder Rechtmäßigkeit zu überprüfen (*Bendesa Agung*, Interview 12.01.2010).

Die *adat*-Elite weigerte sich standhaft, diesen auf möglicherweise gefälschten Dokumenten basierenden, zweifelhaften rechtlichen Status anzuerkennen, und verlangte weiterhin von allen Mitgliedern die Tempelsteuer für ihre Tempel. Zudem forderten die *adat*-Vertreter, dass die Genehmigung nicht nur „eingefroren“ (*dibekukan*), sondern gänzlich rückgängig gemacht und für falsch erklärt würde, und zwar für den Fall des Auftauchens potentieller zukünftiger Investor*innen, was der Frage neue Brisanz verliehen hätte. Das *adat*-Bündnis wusste bereits, dass Investitionsinitiativen wie die von PT. PBM und PT. Sempuri kein Einzelfall waren, und wollte sich mittels der eindeutigen Klärung der *adat*-Frage gegen ein weiteres Ignorieren ihrer Vormachtstellung durch externe Investor*innen wappnen (Jero Made Akasa, Interview 11.10.2009). Die Äußerungen der *adat*-Vertreter enthalten die Warnung an die Mitglieder des Desa Pakraman Sulikepung, ihnen nach Kräften Steine in den Weg zu legen, da ihre Zustimmung zu dem neuen Desa Pakraman Sulikepung auch in Zukunft keineswegs zu erwarten sei.

Der *bendesa adat* des Desa Pakraman Sulikepung, I Komang Daria, hingegen erklärt den Fall der Loslösung ganz kurz und bündig für abgeschlossen:

„So war der Ablauf des Desa Pakraman Sulikepung: [...Im Jahr] 2008 wurde die Genehmigung des MUDP auf Provinzebene erteilt. Seit diesem Moment ist es rechtmäßig.

⁴²⁶ Die zweifelhafte Empfehlung, ausgestellt vom Bürger*innenbüro Nagal, wurde übrigens mittels einer anderen Erklärung von denselben Unterzeichner*innen schon widerrufen.

[...] Ich habe nicht das Gefühl, etwas Falsches zu tun. Wenn ich etwas Unrechtes getan hätte, so wäre ich schon geflüchtet. [...] Ob nun die SK falsch war oder nicht, das *desa pakraman* ist auf jeden Fall rechtmäßig.“ (I Komang Daria, Interview 04.07.2012)

Die Konsequenz dieser Genehmigung: Aufgrund der Vollständigkeit der zugehörigen Tempel *kahyangan tiga*, die noch nicht einmal das Mutterdorf Nagal aufweisen könne, seien auch jährliche Zahlungen des MUDP in die Dorfkasse des *desa pakraman* fällig.⁴²⁷ Auch für den Bau der Tempel habe der MUDP eine finanzielle Unterstützung beigesteuert. Alle Aktivitäten des *desa pakraman* liefen derzeit ganz normal und flüssig.

I Komang Daria wehrt sich gegen die Anschuldigungen der Ritualgemeinschaft, irgendwie geartete ökonomische Absichten zu verfolgen, und gibt diesen Vorwurf stattdessen zurück. Er wirft die Frage auf, wie ein von Dorfvertreter*innen gestempeltes offizielles Dokument zur Genehmigung der Loslösung nachträglich zur Fälschung erklärt wurde und beklagt, dass der Konflikt nun nicht mehr die Dorfvertreter*innen betreffe, sondern zu Spannungen unter Nachbar*innen geführt habe (Interview 03.09.2012).

I Komang Daria wies damit auf die Tendenz hin, dass sich der *adat*-Konflikt und die Streitfrage um Tourismusinvestment negativ auf das alltägliche Zusammenleben der Dorfbewohner*innen auswirkten. Viele meiner Gesprächspartner*innen bemerkten seither einen Wandel im bis dato harmonischen Umgang miteinander – eine Kluft, die zwischen Anhänger*innen des traditionellen *adat* und des neuen *desa pakraman* immer breiter wurde. Diese Reibereien und Spannungen sind Gegenstand des folgenden Unterkapitels.

3.9 „Mir ist wichtig, dass wir uns wegen dieser Sache nicht täglich bekämpfen“

Dieser oben dargestellte Riss quer durch die Dörfergemeinschaft und sogar durch das Dorf Nagal führte schließlich zu dem eingangs beschriebenen gewalttätigen Angriff auf das Haus von Pak Daria, dem *bendesa adat* des neuen Desa Pakraman Sulikepung, dessen Bestrebungen von der Dörfergemeinschaft abgelehnt wurden (vgl. Unterkap. VI.3.1.). Die Aggression, die ihren Ursprung in der Debatte um Investment in der Region nahm, (vgl. VI.3.1. und VI.3.10), betraf nun nicht mehr nur eine kleine Gruppe der *adat*-Spitze und die Mitglieder des neuen *desa pakraman*. Die Haushaltsvorstände von waren eines Morgens aufgerufen worden, den Fürsten nach Denpasar zu begleiten. Da das Haus vom *adat*-Vorsteher des neuen Desa Pakraman Sulikepung, I Komang Daria, nicht auf dem direkten Weg von Jukmo nach Denpasar lag, machte die Begleittruppe offenbar einen Abstecher, um ihrer Verärgerung Ausdruck zu verleihen. Der Fürst war den Berichten und seinen eigenen Angaben zufolge dabei nicht anwesend. Viele Männer aus der Dörfergemeinschaft standen nur als Zuschauer dabei, als eine Anzahl von ihnen das Dach des Hauses beschädigte. I Komang Daria hat zwei junge Männer aus Jukmo angezeigt, weil er sie bei dem Vorfall identifizieren konnte und beobachtete, wie sie Steine auf sein Haus schleuderten. In der Küche von Pak Daria wurde bei der späteren polizeilichen Untersu-

⁴²⁷ Die Höhe gibt der *bendesa* nicht an.

chung eine Waffe⁴²⁸ gefunden, die von den Angreifern als Beweis bezeichnet wurde, dass Pak Daria im Gegenzug ebenfalls gewaltbereit gewesen wäre. Die Polizei erreichte erst später den Tatort, nachdem sie den Vorsteher des *adat*-Bündnisses, Jero Wayan Suardika, benachrichtigt und gebeten hatte, seinen Einfluss deeskalierend geltend zu machen. Dieser sei zu dem Zeitpunkt noch auf dem Weg von seinem Wohnort in Nagal gewesen und habe nichts unternehmen können. Er betonte jedoch, dass er Gewalt verurteile und sie auch den Gefolgsleuten des Fürsten strikt untersagt habe (Jero Wayan Suardika, Interview 21.09.2009).

Die massenhafte Präsenz der Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft bei den regelmäßigen Gerichtsverhandlungen beim Gerichtshof Singaraja demonstrierte ihre Solidarität für den Fürsten und bezeugte, dass es sich bei den Verhandlungen nicht mehr um eine reine Privatsache der beiden durch die Staatsanwaltschaft Singaraja (Kejaksaan Negeri Singaraja) Angeklagten, sondern die Angelegenheit aller Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft sei.⁴²⁹ Ungeachtet individueller Ansichten oder persönlicher zwischenmenschlicher Beziehungen fanden sich die Menschen in zwei gegnerische Parteien gespalten. An dem Morgen 2009 begleiteten Hunderte Einwohner der Dörfergemeinschaft den Fürsten nach Denpasar, um sich öffentlich mit der überlieferten *adat*-Struktur solidarisch zu zeigen. Die Zahl (junger) Männer bei den Gerichtsverhandlungen zu den Terminen im Herbst/Winter 2009/2010 war anfangs derart hoch, dass angeblich ein langer Stau vor dem Gericht in Singaraja entstand. Danach wurden die *banjar* vom Fürsten einzeln als „Eskorte“ aufgerufen, damit sie nicht in den Verdacht gerieten, die Verhandlungen zu stören.

Sowohl der Gewaltausbruch im Jahre 2009 als auch die Ausagieren von Aggression bei der Räumung der Waldrandsiedlung lassen sich durch das geplante Aufeinanderprallen der gegnerischen Parteien leicht erklären und demonstrierten die schwelende Aggression innerhalb der balinesischen Gesellschaft, wo Fragen von Ökologie, Wirtschaftsmacht und religiöser Zugehörigkeit ins Spiel kommen – Aggression, die verborgen ist unter gemeinsamen Umweltsorgen und dem geteilten Willen, Verbesserungen herbeizuführen, aber durch das Interesse externer Tourismusinvestor*innen mit dem Effekt der Kommerzialisierung der Landschaft gesteigert wurde. Der Konflikt wurde verallgemeinert und führte durch das nicht klar trennende Siedlungsmuster – Einwohner*innen von Desa Pakraman Nagal und Desa Pakraman Sulikepung wohnten zum Teil in direkter Nachbarschaft – auch im Alltag zu Problemen. Menschen, die morgens, wie oben beschrieben, gezwungen worden waren, bei Aktionen eine von zwei rivalisierenden Parteien zu unterstützen und ihre der anderen entgegengesetzte Meinung zu vertreten, mussten möglicherweise noch an demselben Tag mit den Gegner*innen als Nachbar*innen oder Arbeitskolleg*innen auskommen. Viele meiner Gesprächspartner*innen (aller

⁴²⁸ Es ist unklar, um welche Art von Waffe (indon. *senjata*) es sich handelte. Von der Partei der Ritualgemeinschaft wurde dieser neutrale Begriff verwendet. I Komang Daria erklärte zu seiner Verteidigung: „Hier ist unsere Küche, natürlich haben wir hier auch Messer!“ (Interview 04.07.2012). Damit bestritt er, dass eine „Waffe“ im eigentlichen Wortsinn im Spiel gewesen sei.

⁴²⁹ Ein prominentes Mitglied des *adat*-Bündnisses ließ sich als Bürgen für die beiden Angeklagten einsetzen.

Positionen) beklagten sich darüber, dass die soziale Atmosphäre am Waldrand merklich abgekühlt sei und alle unwillkürlich anfangen, ihre Mitmenschen in die beiden im Streit liegenden Gruppen einzuteilen.

Manche Einwohner*innen fühlten sich bei diesen Verhandlungen unbehaglich, da sie u.U. durch ihre Bekannten auf der jeweils anderen Seite verortet werden könnten und sahen ihre Solidarität als weniger wirkungsvoll. Es erschien ihnen sinnvoller ihren eigenen Tätigkeiten, z.B. dem Obstbau in ihren Gärten, nachzugehen. So zogen es manche nach einigen Gerichtsterminen vor, stattdessen wieder ihren Alltagsaufgaben nachzukommen, um auch der unangenehmen Konfrontation mit Bekannten oder Verwandten auf der Gegenseite aus dem Weg zu gehen, zum Beispiel Cousins und Angelkameraden, gegen die sie hätten aussagen müssen.

Mehrere Personen, auch Priester in den Tempeln des Naturschutzgebietes litten merklich unter dem Riss, der sich zwischen Desa Pakraman Nagal und Desa Pakraman Sulikepung aufgetan hat, da sie mit vielen Menschen beider *adat*-Zugehörigkeiten freundschaftlichen Kontakt pflegten. Auch den Menschen, die direkt am Waldrand lebten, bereitete es Kummer, dass die Zugehörigkeit zu den gegnerischen Parteien derzeit zu einem großen politischen Thema gemacht wurde, so dass es das tägliche Miteinander beeinträchtigte. Ein vor dem Gerichtshof in Singaraja als Zeuge der Attacke auf Pak Darias Haus aufgerufenes Mitglied des Desa Pakraman Sulikepung sprach für viele, als er das jetzige Zusammenleben im Banjar Sulikepung kommentierte: „Warum können wir nicht mehr ganz normal mit unseren Nachbar*innen umgehen? Ja, jetzt gibt es nur immer Ärger unter Nachbar*innen, unter Verwandten“ (I Nyoman Mokoh, Interview 09.01.2010).

„Mir ist es egal, ob *banjar* oder *desa*. [...] Wir sind alle Hindus (*sama-sama orang Hindu*). Mir ist wichtig, dass wir uns wegen dieser Sache nicht täglich bekämpfen und hassen und dass jeder ungestört seinem Tagewerk nachgehen kann.“ (I Komang Surya, Interview 18.12.2009)

Der *Bendesa Adat* des Desa Pakraman Sulikepung bemühte sich trotz persönlicher Anfeindungen und des Angriffes auf sein Haus um eine gleichmütige Haltung. Er verließ sich auf die Unterstützung seiner „Zeugen“ aus den Mitgliedern des neuen *desa pakraman*, dazu des *Majelis Utama Desa Pakraman* auf den Ebenen des Subdistrikts, Bezirks und der Provinz: „Darüber kommt nur noch Gott“ (I Komang Daria, Interview 03.09.2012). Auch der Priester Jero Mangku Bhakti äußerte sich besorgt über den Ausbruch auf Pak Darias Grundstück:

„Wir wollen hier keine Anarchie. Als wir beim Tempelgeburtstag (*odalan*) gebetet haben, kamen auch diejenigen, die sich abspalten wollen. Wir haben zusammen um Segen gebetet. Das verbieten wir nicht, auch wenn sie keine Beiträge (*iuran*) mehr bezahlen.“ (Jero Mangku Bhakti, Interview 17.07.2009)

In der rituellen Praxis wird also abweichend von den mündlichen Bekenntnissen dennoch eine gemeinsame performative Identität durch respektvolles Beten zwischen den Dorfneugründer*innen und

der Dörfergemeinschaft hergestellt (vgl. Hauser-Schäublin 2007: 258). Das Empfinden, am Ritual teilnehmen zu müssen, um den Gottheiten betend die Verehrung zu zollen, war offenbar stärker als der geäußerte Wunsch nach Autonomie. Hintergrund konnte auch eine Furcht vor einem Versagen des Rituals oder einer *niskala*-Bestrafung bei Nichtteilnahme sein, beides eine Form von Vergeltung durch die Gottheiten (Hauser-Schäublin 2007: 270). Trotz ablehnender Äußerungen zeigten sich die Mitglieder des neugegründeten Desa Pakraman im Ritual als aktiv Beteiligte, mit Ausnahme derjenigen, die durch ihre Abwesenheit vom Ort zu dem Zeitpunkt abgehalten wurden. Hier zeigte sich die Spannung zwischen Zerstrittenheit in der Sache und der Verbundenheit durch die gemeinsame rituelle Praxis.

Der eher versöhnliche Tenor Jero Mangku Bhaktis war bei meinem letzten Feldaufenthalt im Jahre 2016 bei den Mitgliedern vom *adat*-Bündnis nicht mehr festzustellen. Das *adat*-Bündnis schien sehr erleichtert über den Erfolg ihrer Umsiedlungsbestrebungen zu sein. Die für alle sichtbare Anfechtung der geokosmologischen Ordnung, des Kerns der Machtstrukturen der Ritualgemeinschaft, in Form der Waldrandsiedlung, hatten sie entfernen lassen. Ein Hauptermöglichungsgrund für die Betrachtung der Waldrandbewohner*innen lediglich als illegale Siedler*innen, deren erzwungene Umsiedlung nicht eine lästige Pflicht, sondern ein Triumph war, war mit Sicherheit, dass die Wohnorte der jeweiligen Mitglieder des *adat*-Bündnisses mehrheitlich entfernt vom Waldrand lagen und insgesamt kaum verwandtschaftliche Beziehungen (und somit gegenseitige Loyalitätsverpflichtungen) bestanden. Die leitenden Angehörigen der *adat*-Elite mussten keine häufigen Zusammentreffen mit Waldrandsiedler*innen im Alltag befürchten.

Jero Made Akasa, Mitglied des *adat*-Bündnisses, sah klar, dass ein wichtiger Beweggrund mancher vergleichsweise neu zugezogener Einwohner*innen des Banjar Sulikepung in der Tatsache besteht, dass ihnen aufgrund ihrer anderweitigen Herkunft die Zugehörigkeit zum traditionellen *adat* nicht so wichtig war und ihnen die damit zusammenhängenden Verpflichtungen als Belastung erschienen (Jero Made Akasa, Interview 11.10.2009). Die traditionsbewussten *adat*-Anhänger*innen betonten Unterschiede zwischen alteingesessenen Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft und Zugezogenen (*pendatang*), obwohl eine Diskriminierung dadurch laut eigener Aussage nicht bezweckt wurde. Wesentlicher Unterschied zu neueren Siedler*innen am Naturschutzgebiet sei der Besitz eines „*sanggal kemulan sakti*“, eines bestimmten Schreines zur Ahnenverehrung in ihrem Haustempel (*merajan*), welcher auf vier Stäben aus Holz des *Dap-dap*-Baumes (*Erythrina variegata*) ruht und durch ein Dach aus den schwarzen Fasern (*ijuk*) der *Aren*- oder Zwergzucker-Palme (*Arenga pinnata*) gedeckt ist. Innerhalb dieses Schreins finden sich sieben oder neun Steine, die im engeren Umkreis des Tempels an der Felswand gesammelt wurden. Das Vorhandensein oder das Fehlen eines solchen Schreins wurde demnach lokal als deutlicher Hinweis gedeutet, ob die Anwohner*innen tatsächlich über Generationen hinweg traditionelle Anhänger*innen des *adats* oder als Hinzugezogene später beigetreten waren oder sich eventuell dadurch sogar als Mitglieder des neuen Desa Pakraman Sulikepung zu er-

kennen gaben. Als Zeichen illegitimen Wohnens wurde es auch gewertet, wenn (eventuell vor mehreren Generationen) Zugezogene noch immer rituelle Verpflichtungen zu ihrem Herkunftsort pflegten und bei bestimmten Zeremonien dorthin zurückkehrten, was mit dem indonesischen Wort „*pulang*“, zu Deutsch „nach Hause fahren“, ausgedrückt wurde. Eine solche rituelle Anbindung an andere Tempel als die in Waldnähe wurde als Zeichen der Nichtzugehörigkeit registriert (I Nyoman Kuning, Interview 16.12.2009).

Der oberste Fürst selbst sah einen wesentlichen Unterschied auch in der Tatsache, dass die durch generationenwährende Zugehörigkeit zum *adat dresta* nicht durch Wegzug aufgelöst werden könne. Die rituelle Verbindung bestünde weiterhin, während auswärtige Siedler*innen nur für die Zeit ihres temporären Aufenthaltes am Naturschutzgebiet Mitglied der Tempelgemeinde würden, bei einem eventuellen Wegzug aber problemlos wieder austräten (*adat*-Fürst, Interview 16.01.2010).

Dem setzte der *Bendesa* des Desa Pakraman Sulikepung entgegen, dass die rituelle Verbindung zur Dörfergemeinschaft weiterhin durch das Beten ausgeübt werde, lediglich die Verpflichtung zur Zahlung aufgehoben sei: „Wer will denn Menschen vom Beten abhalten? Aber von unserer Verpflichtung sind wir befreit; die Tempelsteuern zahlen wir auch nicht mehr. [...] Wir als Desa Pakraman sind schon unabhängig. Wir können nicht mehr von jemand anders kontrolliert werden“ (I Komang Daria, Interview 04.07.2012).

Gleichzeitig verurteilte das *adat*-Bündnis die Waldrandanrainer*innen auch dafür, dass sie die Ritualgemeinschaft im Streit gegen Investor*innen im Stich ließen. Strenge Vertreter*innen des *adat dresta* beharrten darauf, dass das Dorf, zu dem sie sich zugehörig fühlten, Jukmo sei und Nagal nur den Status eines *Banjar* besitze, so wie es zu Zeiten wesentlich geringerer Einwohner*innenzahlen gewesen sei. Der Vielzahl ortsfremder Anwohner*innen wurde es zugeschrieben, dass das Leben vor Ort zurzeit nicht mehr so friedlich sei wie zum Beispiel noch vor 1980. Wortreich schilderte I Nyoman Kuning, ein Mitglied vom *adat*-Bündnis, das nah am Geschehen, und den Waldanrainer*innen, wohnte, wie sich die nachbarschaftliche Situation seit dem Zuzug externer Siedler*innen verschlechtert habe. Soziale Konflikte führte er auf die Ansiedlung ortsfremder Bürger*innen zurück, die mit den lokalen Traditionen nicht vertraut seien. Der Vorwurf des *adat*-Vorstehers des Desa Pakraman Sulikepung, I Komang Daria, als friedlicher Anwohner Opfer eines gewalttätigen Anschlags gegen Sachen durch junge Angehörige der Ritualgemeinschafts geworden zu sein, wird von den *adat*-Vertreter*innen somit zurückgegeben, und Zugezogene werden als externe Ursache dafür identifiziert, dass überhaupt Konflikte unter den Dorfbewohner*innen aufkamen.

Der Zuzug von Einwohner*innen aus anderen Regionen Balis, aus Karangasem oder auch aus Denpasar infolge des Bombenattentates von Kuta 2002, verschärfte bereits bestehende Spannungen und Konflikte, indem er die ohnehin nur spärlich vorhandenen Einkommensmöglichkeiten am Naturschutzgebiet verringerte und dadurch den Druck auf die Bevölkerung erhöhte. Viele meiner Gesprächspartner*innen sahen einen Zusammenhang zwischen potentielltem Investment und der sich

bahnbrechenden Gewalt. Die Investor*innen wirkten wie Katalysatoren, die den internen Konflikt anstießen, beschleunigten und verschärften.

Ebenso boten unterschiedliche sozio-religiöse Traditionen und Überzeugungen bzw. eine weiter bestehende rituelle Anbindung an die Heimatregionen und ihre eventuell abweichenden Traditionen (z.B. von der Wisnu-zentrierte Gottheitenverehrung im Gebirge im Unterschied zum restlichen Bali) Konfliktstoff. Diese Unterschiede erschwerten möglicherweise die Integration der Zugezogenen und das harmonische Zusammenleben im Alltag. Die aufkeimende Debatte um Tourismus-Investment schürte vermutlich bereits bestehende Ängste der sich mehrheitlich marginalisiert fühlenden Dorfbevölkerung in den Bergen vor einer weiteren zukünftigen ökonomischen Benachteiligung. Ein Unwillen der *adat*-Vertreter*innen gegenüber den fremden, in ihren Augen unberechtigten Siedler*innen wurde durch die sie ausklammernden Pläne der Tourismus-Investor*innen dermaßen verstärkt, dass sie im Verlauf weniger Jahre ihre beiden Ziele, nämlich die Abweisung der Investor*innen und die Umsiedlung der Waldanrainer*innen, umsetzten. Es ist zu bezweifeln, dass das zweite Ziel ohne die Bestrebungen der Investor*innen im Naturschutzgebiet mit der gleichen Vehemenz und Zielstrebigkeit erfolgt wäre, wie es unter den gegebenen Bedingungen geschah. Der interne *adat*-Konflikt erhielt eine überraschende Verschärfung und Akzeleration durch ausländische Tourismusinvestor*innen. Welche Folgen ihr Eingreifen – wenn auch nicht final – auf die *adat*-Bevölkerung vor Ort hatte, wird den Investor*innen nach ihrem Rückzug kaum in der gesamten Tragweite klar sein. Wie ein Katalysator verschärften sie lokale Fronten, gossen mit ihren Plänen Öl ins Feuer bestehender Missgunst, Verdächtigungen und übler Nachrede und stellten die gesamten Aktivitäten der Siedlungsbewohner*innen in den Kontext der puren ökonomischen Motivation. Damit spalteten sie die Bevölkerung in klare Lager (pro Tourismus = pro Dorf-Neugründung, gegen Tourismus = pro *adat*). Meine Feldforschungsergebnisse zeigen, dass diese beiden Gleichungen so vereinfacht nicht der Realität entsprechen. Gleichzeitig beförderte die durch die Investor*innen aufgekommene strengere Observanz des *adat* wiederum eine wachsende Abneigung größerer Teile der Bevölkerung, die diese revitalisierenden Tendenzen nicht mehr als zeitgemäß empfanden und eine fanatische Haltung in beiden Fragen ablehnten. Die Fallstudie liefert ein klares Beispiel dafür, wie die durch kapitalistische Kommerzialisierungsbestrebungen verursachte Konkurrenz um natürliche Ressourcen bereits bestehende schwelende Konflikte auf lokaler Ebene schüren oder zum Auflodern bringen kann bzw. zum Auslöser weiterer interner Konflikte wird (Haug 2015, Pye 2015, Strauß 2008⁴³⁰).

⁴³⁰ Vgl. auch die kritische Betrachtung des Ressourcenfluchmodells in Schritt (2018: 304), bei der der Autor am Beispiel Öl in Niger aufzeigt, wie Ressourcenausbeutung nicht ausschließlich zu wirtschaftlicher Entwicklung, sondern zu einer Vielzahl interner Konflikte führen kann.

3.10 „So ist jetzt die Politik: damit die Menschen sich gegenseitig bekämpfen“

Nachdem sich die Bemühungen, die Netzwerke und Allianzen des *adat*-Bündnisses zur Abwehr der Tourismusinvestor*innen bisher als erfolgreich erwiesen hatten, orientierten sich die Aktivitäten der prominenten Mitglieder nach 2010 vornehmlich auf die Lösung des internen *adat*-Konfliktes hin. Da die Genehmigung des neuen Desa Pakraman Sulikepung durch den MUDP nicht zurückgezogen worden war, griff das *adat*-Bündnis zu radikaleren Maßnahmen. Mit ihrem durch den zuvor erfahrenen Auftrieb neuerstärkten Selbstbewusstsein wandelten sich ihre Diplomatie und ihr Verhandlungsgeschick in eine traditions-betonte Haltung bezüglich der Einhaltung der *adat*-Regeln. Wie ich eingangs beschrieben habe, wurde die Siedlung am Waldrand nach dreimaliger Aufforderung (*sosialisasi*) u.a. mittels eines aufgehängten Plakates als Bekanntmachung im Frühjahr 2015 zwangsgeräumt. Nicht nur diejenigen Anwohner*innen wurden vertrieben, deren Aufenthaltsgenehmigung zweifelhaft war. Vertrieben wurden z.B. auch die *nelayan*, deren Familien vor vergleichsweise wenigen Jahren zugezogen waren, um hier ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Auch die *bendega*, denen es nach traditionellem *adat*-Recht zustand, am Rande des Waldgebietes zu siedeln, wurden gleichermaßen zur Aufgabe ihrer semi-permanenten Häuser gezwungen. Das Gebiet der ehemaligen Siedlung soll im Sinne von *adat*-Repräsentant*innen und BKSDA ausschließlich als heiliges Gebiet (*kawasan suci*) und Naturschutzgebiet bewahrt werden. Dies könne danach einem spirituellen Tourismus dienen (*wisata spiritual*, Zitat I Putu Agus Suradnyana, Bupati Buleleng, Quelle ↗: indonesischsprachiger Bericht eines überregionalen Nachrichtensenders auf dem Videoportal Youtube, 2015).

Von den 50 bekannten Haushaltsvorständen (KK) am Waldrand weigerten sich beinahe die Hälfte auch nach dreimaliger Aufforderung, fortzuziehen. Eigentlich hätten sie laut Aufforderung bereits mehrere Wochen zuvor ihre Häuser räumen sollen. Als dies nicht geschah, bekamen sie einen inoffiziellen Aufschub des *adat*-Bündnisses bis zu einem bestimmten Datum im Frühjahr, um ihre Häuser zu räumen und eigenständig abzubauen. Die ausharrenden Anrainer*innen beriefen sich jedoch auf ihre Dokumente, die das Bleiberecht durch den Vorstand des Bezirkes Banjar zusichern sowie auf das Gesetz UUPA No. 5/1967 (BAF), welches indonesischen Bürger*innen, die 20 oder mehr Jahre an einem Ort leben, das Bleiberecht (*hak guna usaha/hak pakai*) gewährt, auch wenn ihnen das Land, auf dem sie wohnen, nicht gehört.

Dieser Part des Gesetzes bildet die rechtliche Grundlage dafür, dass die indonesische Regierung Bürger*innen, die auf Staatsland siedeln, dieses nach 20 Jahren gestatten muss.⁴³¹ Wenn der Siedlungsort aufgrund anderer Gesetze nicht zulässig ist (z.B. in einem Naturschutzgebiet), muss sie ihnen ein entsprechendes Grundstück an anderer Stelle zur Verfügung stellen (I Wayan Subak, Interview 12.

⁴³¹ Dabei erwerben sich die Siedler*innen lediglich das Recht, um ein weiteres Bleiberecht (*hak guna usaha*) zu bitten; ob es ihnen gewährt wird oder nicht, hängt von den Prioritäten der Regierungsebenen in Bezug auf das Landstück ab. Die Regierung hat keine Pflicht, das weitere Nutzungsrecht zu gestatten (I Wayan Subak, Interview 12.11.2009).

11.2009). Diese Gesetzesgrundlage wurde allerdings von den *adat*-Vertretern sowie der Verwaltungsbezirksregierung nicht als starke Rechtsgrundlage bzw. bindende Rechtsvorschrift anerkannt.

Von den ca. 50 Haushaltsvorständen am Waldrand gehörten etwa die Hälfte dem *kelompok me-nega*, die andere Hälfte den *nelayan* an. Von einer Handvoll weiterer KK sei der Status unklar. Sie sind als Verwandte der Mitglieder der beiden genannten Gruppen zugezogen.

Die Häuser, die nach der Räumung andernorts neu erbaut wurden und als Unterkunft für die ehemaligen Waldrandanwohner*innen dienten – zumeist auf gepachtetem oder frei zur Verfügung gestelltem Land von Verwandten oder Bekannten in der Nähe – waren größer, stabiler, geräumiger als die alten Fischerhütten, in denen ich meine Gesprächspartner*innen während meiner Feldforschung besuchte. Auf die Frage, wo es ihr besser gefalle, im neuen Haus oder im früheren am Waldrand, antwortete Eka Puja, sie sei am Waldrand glücklicher gewesen. Sie hat dort wichtige Jahre ihrer jungen Familie verbracht und ihre kleinen Kinder dort aufgezogen. Die Nabelschnüre ihrer beiden Söhne wurden auf diesem Grundstück rituell vergraben, ein Umstand, der es balinesischen Familien schwer macht, umzuziehen (Interview 17.02.2016). Die ursprüngliche Hoffnung auf ein leichteres Leben als *desa pakraman* hat sich in Resignation verwandelt:

„Als die Häuser zerstört wurden, war es früh am Morgen. Wir waren gerade aufgestanden. Es war gefährlich. Wir haben kleine Kinder. Es war gefährlich, aber so ist jetzt die Politik. Damit die Leute Krieg führen. Damit die Menschen sich gegenseitig bekämpfen. Die armen Leute sollen vernichtet (*meberantas*) werden, damit es keine armen Leute mehr gibt.“ (I Kadek Sumardi, Interview 22.02.2016)

Auf die Frage, ob es für die ehemaligen Waldrandsiedler*innen eine Unterstützung von der Regierung gab, antwortete I Kadek Sumardi bei der gleichen Gelegenheit: „Ich habe bis jetzt nichts erhalten. Das wurde zwar in den Medien verbreitet, aber in Wahrheit habe ich bis jetzt nichts bekommen.“ Die Vertriebenen gingen davon aus, dass der *bupati* das Land für Tourismus nutzen wollte. Alle hätten sich – entgegen der Darstellung in den Medien – selbst einen neuen Wohnplatz beschaffen müssen, bauten etwa auf eigene Kosten auf den Grundstücken Verwandter oder Bekannter, z.T. im Dorfkern Nagals (I Ketut Ngiring, Interview 17.02.2016). Der *Bupati* Putu Agus Suradnyana erklärte einem Fernsehsender, er habe ihnen aus einem Gefühl der Menschlichkeit heraus privates Land versprochen. Da es nicht groß genug sei, werde er es verkaufen und das Geld unter den neun bedürftigen Familien aufteilen [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Video-Portal Youtube 2015].

Die Räumung der Siedlung wurde von Journalist*innen gefilmt. Die Aufnahmen sind über das Online-Videoportal Youtube öffentlich zugänglich [↗ Quelle: überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Video-Portal Youtube 2015]. Darauf ist dokumentiert, dass die Aktivist*innen der Dörfergemeinschaft, junge bis mittelalte Männer aus der Ritualgemeinschaft (unter der Aufsicht oder Anleitung des *bendesa adat* von Nagal Jero Wayan Suardika) dabei waren, die Häuser der

Waldrandbewohner*innen zu verbrennen und zum Zusammensturz zu bringen. Die Bewohner*innen der Häuser an den Seen hatten ihre Behausungen zwar bereits verlassen, und ihre Habe lag am Straßenrand aufgetürmt; die verbleibenden Möbel und andere lose Gegenstände wurden jedoch zerstört. Es wird berichtet, dass auch Haustiere und Vieh bei der Räumung verletzt und getötet wurden, zum Beispiel indem die Ställe unachtsam abgerissen oder absichtlich zum Einsturz gebracht wurden, ohne die Tiere vorher in Sicherheit zu bringen.

Die Überreste der auseinandergenommenen und eingestürzten Häuser wurden, wie auf den Videoaufnahmen zu sehen, von der Räumungsmannschaft angezündet [↗Quelle: überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Video-Portal Youtube, 2015a,b]. Ein Brand soll unabsichtlich entstanden und außer Kontrolle geraten sein. Ein großflächiges Abbrennen sei nicht beabsichtigt gewesen (Jero Wayan Suardika, 27.02.2016). Aufgrund des Ausmaßes der Zerstörung äußerten viele Anwohner*innen jedoch, die Stimmung und das Vorgehen seien ähnlich denen eines Kampfes gewesen. Mehrere Siedler*innen berichteten, dass sie zu dem Zeitpunkt der Räumung keine andere Unterkunft besessen hätten und vorübergehend bei Freunden oder Familienangehörigen hätten unterkommen müssten⁴³². In einem Zeitungsbericht erklärte ein Betroffener, dass die am Waldrand Verbliebenen lediglich auf die versprochenen Hilfeleistungen und in Aussicht gestellten Grundstücksangebote der Regierung Buleleng gewartet hätten, sonst wären sie schon umgezogen [↗Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2015].

In einem Fernsehbericht eines überregionalen Nachrichtensenders hieß es, dass alle Mitglieder der Fischerorganisation *Koperasi nelayan* darauf bestünden, anstelle eines neuen Grundstücks von 15 Ar Fläche Baumaterialien für das jeweils neue Haus zur Verfügung gestellt zu bekommen. Sie forderten dies von der Regierung Bulelengs als Schadensersatz für den Verlust ihres Wohnsitzes am Waldrand. Die Forderung wurde allerdings nur für die Hälfte der Haushaltsvorstände erfüllt: Sie bekamen finanzielle Unterstützung in Form von Grundstücken oder Baumaterial von der Bezirksregierung Bulelengs. Ein Haushaltsvorstand habe nur Baumaterial bekommen. Die übrigen KK wurden in einem „Survey“ der Bezirksregierung als nicht bedürftig eingestuft, da sie rechtmäßige Erben von Eltern seien, die wohlhabend genug seien, um ihre Kinder ausreichend zu unterstützen [↗Quelle: Fernsehbericht eines indonesischsprachigen überregionalen Nachrichtensenders, Videoportal Youtube 2016a,b]. Diejenigen, die Land bzw. Baumaterial erhalten hätten, hätten auf der gleichen Behandlung für die übrigen bestanden. Diese Forderung blieb allerdings fruchtlos und wurde als unbegründet abgewehrt.⁴³³ Dass Anwohner*innen das Angebot eines Grundstücks ablehnten und dafür lieber Baumaterial gestellt bekommen wollten, lag ihrer Aussage zufolge v.a. darin begründet, dass die Menschen ihren Le-

⁴³² Dahinter stand in manchen Fällen die Hoffnung, dass es doch nicht zu einer Umsiedlung kommen möge.

⁴³³ Eine Version des Sachverhaltes war, dass der *bupati* aufgrund der Forderung der acht Familien für ihre Kolleg*innen des *keoperasi nelayan* sein Angebot insgesamt zurückzog und alle Familien sich selbst um eine geeignete Bleibe kümmern mussten (I Kd Sumardi, Interview 22.02.2016). Eine Anwohner*in antwortete auf die Frage eines Journalisten anlässlich der Räumung ihres Hauses, was sie vom *bupati* bzw. der Regierung fordere: „Gar nichts. Ich fordere nichts.“ [↗Quelle: indonesischsprachiger Bericht eines lokalen Nachrichtensenders, 2015].

bensunterhalt seit vielen Jahren am Waldrand als Fischer*innen, Tourist*innenführer*innen und Viehzüchter*innen bestritten. Diese Tätigkeiten hätten sie für ein entferntes Ersatzgrundstück vorerst alternativlos aufgeben müssen. So war es ihnen lieber, in der Nähe auf ehemaligem horti-kulturellem Land zu bauen, das ihnen von dessen Besitzer zur Verfügung gestellt worden war.

Zudem wäre es einer Kapitulation gleichgekommen, wenn sie – mehrheitlich Mitglieder des neuen Desa Pakraman Sulikepung – durch ihren Wegzug diese Zugehörigkeit hätten aufgeben müssen. Dies vermuteten sie als Ziel hinter dem Vorschlag des Umsiedlungskomitees bestehend aus dem *adat*-Bündnis, BKSDA und Bezirksregierung Buleleng: ihnen generell weiter entfernt gelegene Landstücke anzubieten, um erstens eine Distanz zwischen besonders aktive Mitglieder und das Desa Pakraman Sulikepung zu legen und zweitens für die Zukunft ihre Kooperation mit potentiellen Tourismusinvestor*innen zu verhindern.

Die Zukunft der Dörfer im Buyan-Beratan-Gebirgsmassiv bleibt ungewiss. Das Thema Tourismusinvestment ist bei weitem nicht ad acta gelegt. Zu den neueren Entwicklungen, die sich während meines letzten Feldaufenthaltes Anfang 2016 abzeichneten, ist bedeutsam für die lokalen Konstruktionen, dass viele führende Persönlichkeiten im Konflikt von Krankheits- und Unglücksfällen betroffen waren. Entsprechend wurden die ungewöhnlich lang andauernden Überflutungen an den Seeufern als übernatürlich gelenkter Eingriff der Natur in das Geschehen interpretiert, da dadurch bereits mehrere Siedler*innen am Waldrand gezwungen wurden, sich eine neue Bleibe zu suchen. Dies führte langfristig zu ihrer Umsiedlung. Die traditionellen *adat*-Vertreter sahen sich dadurch in ihren Bestrebungen gestärkt, den Rand des Naturschutzgebietes gänzlich von Siedler*innen frei zu halten, oder interpretierten die Überschwemmungen als Folge der oben genannten Zeremonien. Vielfach wurde auch ganz generell die Fähigkeit der *adat*-Experten genannt, mithilfe der passenden Opfergaben und Rituale den Wasserstand beider Seen zu beeinflussen. *Adat*-Vertreter beurteilen dies als ein Zusammenwirken der Macht des Fürsten mit den Naturgewalten, um das gemeinsame Ziel zu erreichen. Auf der anderen Seite werden die vielen Unglücksfälle und Krankheiten von anderen auch als Zeichen des Schwindens dieser übernatürlichen Macht und als Zeichen eines übernatürlichen Eingreifens interpretiert. Auch wenn balinesische Rituale hoch standardisiert erscheinen, können sie misslingen:

“It is failure that people fear most, since this will result in catastrophes like illness and the unexpected death of humans and animals (even epidemics), or droughts destroying the fields. Failure implies a disrupted relationship between humans and gods/ancestors that can be restored, if at all, only with great difficulty and sometimes after much loss” (Hauser-Schäublin 2007: 245).

Unglücksfälle und jedweder Missstand können als Misslingen der Rituale und als persönliches Versagen der Ritualeiter in ihrer Rolle als rituelle Oberhäupter ausgelegt werden, z.B. durch Mangel an *sakti*. Unglücksfälle und Naturkatastrophen im Gebiet wurden also von Angehörigen beider widerstreitender Gruppen auf den Konflikt bezogen und auf übernatürliche (*niskala*) Ursachen zurückgeführt.

“Such strategies of accusing one another of serious mistakes also serve as self-defence, and to maintain and reinforce one’s own group identity by attempting at the same time to undermine the other’s. Mutual accusations of ritual mistakes with the potential to end in failure are socially explosive; they do not, however, seem necessarily to lead to social disintegration or chaos.” (Hauser-Schäublin 2007: 270)

Liberalere Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft äußerten sich erleichtert darüber, dass einige der radikalsten *adat*-Vertreter*innen mittlerweile nicht mehr aktiv sind. Auch von einer neuen Regelung, dass der *perbekel* maximal 40 Jahre alt sein darf, wurde berichtet und sie als Schritt in diese Richtung beurteilt. Insgesamt wiesen also manche Zeichen darauf hin, dass sich beide gegnerischen Gruppen wieder annähern und die Spannungen abgeschwächt werden könnten.

Andererseits haben die *adat*-Vorsteher mit der Räumungsaktion bewiesen, dass sie aufgrund ihrer Erfahrung auch beträchtliche Macht ausüben können und in der Lage sind, ihre Ziele umzusetzen, speziell mithilfe von Netzwerken, sei es mit dem *adat*-Bündnis, sei es darüber hinaus, z.B. zum *Bupati* I Putu Agus Suradnyana. Zwischen dem *adat*-Bündnis und den Mitgliedern des Desa Pakraman Sulikepung besteht noch erhebliches Konfliktpotential. Obwohl die Mitglieder des *adat*-Bündnisses in der Angelegenheit der Umsiedlung nach der Abkehr FAB und ONIs einen neuen starken Allianzpartner in der Person des *Bupati* I Putu Agus Suradnyana fanden, schlug ihnen diesmal aus den Medien Kritik wegen der Radikalität ihrer Vorgehensweise entgegen. Obwohl generell auf Bali lokales *adat*-Recht im Prinzip respektiert wird, war die Räumung der Waldrandsiedlung eine ungewöhnlich konfrontative Durchsetzung des *adat* [↗Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2015 sowie 2016]. Auch der damalige Gouverneur I Made Mangku Pastika bedauerte die Umsiedlung in einer Rede im Folgejahr und interpretierte sie als eine Maßnahme mit ökonomischem Hintergrund. Die umgesiedelten Anrainer*innen des Naturschutzgebietes seien von der Ritualgemeinschaft als Bedrohung in der zunehmenden Konkurrenz um Tourismuseinkünfte betrachtet worden. Pastika forderte dazu auf, sich gegenseitig als Geschwister wahrzunehmen und derartige materiell motivierte Zwistigkeiten beizulegen [↗Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2016].

Die Kluft zwischen den Waldrandanwohner*innen und den Anhänger*innen des *adat dresta* hat sich durch die Umsiedlung eindeutig vertieft. Auch große Teile der bisher neutral eingestellten Einwohner*innen der Dörfergemeinschaft wurden durch die rigorose Durchführung der Umsiedlung abgeschreckt und standen seitdem einer radikalen Auslegung der *adat*-Vorschriften kritisch gegenüber. Das Echo aus den Medien legt nahe, dass viele Unterstützer*innen auf der ganzen Insel, die sich dem *adat*-Bündnis aufgrund geteilter ökologisch-spirituelle Beweggründe zur Erhaltung des hindubalinesischen Landschaftskonzeptes und der natürlichen Ressourcen verbunden gefühlt hatten, nicht die gleiche Reaktion auf deren Umgang mit Bürger*innen, die ihre Position nicht teilten, äußerten. Die Waldanrainer*innen, die durch die Vertreibung ihre Unterkünfte und zum großen Teil auch ihren Lebensunterhalt verloren hatten, klagten die Mitglieder des *adat*-Bündnisses als Gruppe der Men-

schenrechtsverletzung (*pelanggaran HAM, hak asasi manusia*) an und meldeten die erfolgte Räumung wenige Tage später dem zuständigen *ombudsman* Harsono (*Ombudsman Republik Indonesia Perwakilan Bali*) in Denpasar. In einem Schriftstück klagten sie die Regierung Bulelengs an, dass sie vertrieben worden seien, ohne hinterher Hilfe zu erhalten⁴³⁴ [↔Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2015]. Die Kinder, die der Räumung beigewohnt hätten, seien traumatisiert [↔Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2015]. Vertreter*innen der Vertriebenen übermittelten der Menschenrechtsrat *Lembaga Kajian Ista Dewata* (LKID) der Provinz Videoaufnahmen der Räumung zur Weiterleitung zum DPRD [↔Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2015]. Der *ombudsman* bestellte einige Wochen später die beteiligten *adat*- und *dinas*-Vertreter nach Denpasar und befragte sie zu dem Hergang. Während des letzten Feldaufenthaltes stand die Entscheidung noch aus. Die Anklage wie auch die Ablehnung des angebotenen Landes seitens vieler Vertriebener zeigten, dass die Mitglieder des Desa Pakraman Sulikepung trotz der entschiedenen Aktion des *adat*-Bündnisses die zur Verfügung stehenden rechtlichen Mittel nutzten, die der moderne Staat Indonesien ihnen bot, um sich aus den bestehenden *adat*-Strukturen zu lösen und mehr demokratische Rechte einzufordern. Auch wenn die Entscheidung des *ombudsmans* nicht mehr zu einer Rückkehr an die Seen verhelfen konnte, sahen sie keine Notwendigkeit, mit den *adat*-Vertretern zu kooperieren:

„Die Räumung war ein politisches Spiel. Manche, die dort wohnten, waren auch widersetzlich. Sie wurden aufgefordert, sich eine neue Bleibe zu suchen, und haben einfach nicht reagiert. Es gab eine Information durch den *bupati*, es gab Pläne, gemeinsam nach einer Lösung zu suchen. Sie haben einfach nicht kooperiert.“ (Jero Mangku Winda, Interview 17.02.2016)

Im gleichen Gespräch schilderte Jero Mangku Winda die Neuerung, dass jetzt ein Bereich am Rande des Schutzgebietes als Campingplatz freigegeben wurde, damit sich die zeltenden Besucher*innen, die sich bislang nur außerhalb des Waldgebietes aufhalten durften, etwas besser verteilen. Diese besonders unter jungen Balines*innen z.B. aus der Distrikthauptstadt Singaraja, aber auch unter Jugendlichen vor Ort beliebte Freizeitbeschäftigung findet besonders am Wochenende statt. Der Mangku erzählte, wie es ihn ablenkte, wenn er dort zufällig im Dunkeln Pärchen anträfe (17.02.2016).

Es mag von der Außenperspektive her auf den ersten Blick widersprüchlich anmuten, mit welchem Aufwand eine gesamte Siedlung dem Erdboden gleichgemacht wurde, um rituelle Verunreinigung durch Tabubrüche zu unterbinden – Verunreinigung, die hinterher in anderem Kontext geduldet wird, noch dazu in größerer Nähe zu dem heiligen Waldgebiet und den Tempeln.⁴³⁵ Es kann bei der jetzigen Situation fest davon ausgegangen werden, dass im sakralen Gebiet auch nach der Räumung weiterhin rituelle Verunreinigungen stattfinden. Es ging also weniger um faktisch stattfin-

⁴³⁴ Ein Zeitungsbericht räumt eine Unterstützung von 5 kg Reis pro Familie, Bratöl und Instantnudeln ein, die vier Tage nach der Räumung verteilt worden seien [↔Quelle: überregionale indonesischsprachige Online-Tageszeitung 2015].

⁴³⁵ In diesem Zusammenhang muss man wissen, dass es in Bali eine große Rolle spielt, ob eine sexuelle Verbindung durch eine Hochzeit (*upacara pawiwahan*) rituell abgesegnet wurde oder nicht.

dende spirituelle Verunreinigungen, sondern um die öffentlich tolerierten und damit von der *adat*-Spitze bis zur Siedlungsräumung nur geduldeten. Denn in einem Sinne, der über die spirituelle Verunreinigung hinausging, stellte die Siedlung am Waldrand für die *adat*-Repräsentanten eine permanente Bedrohung ihres Autoritätsanspruchs dar. Befürchtung der Ritualexpert*innen war es, dass der sakrale Raum zu einem profanen verkommen könnte.

Die Räumung wurde als ein Sieg des traditionellen *adat* gegen die Regelungen der Regierung gewertet, welche eine Neubildung von *desa pakraman* erlaubte. *Adat*-Vertreter zeigten sich überzeugt, dass nichts auf dem offiziellen Rechtsweg die *adat*-Regeln umgehen kann. Auch wenn die Umsiedlung zuerst von manchen als zu radikal betrachtet wurde, ernteten die Verantwortlichen später für die Initiative der Räumung Dank, da es jetzt viel friedlicher am Waldrand sei. Daher sei auch die Klage der Menschenrechtsverletzung keine ernste Bedrohung.

Auffällig war es, dass im Nachhinein die Begründungen für die Umsiedlung durch das *adat*-Bündnis anders formuliert wurden als vor der Durchführung. Vor 2015 stand im Zentrum die spirituelle Verunreinigung durch die permanente Anwesenheit der Siedler*innen. Nach der Räumung betonten die Mitglieder des Bündnisses mir gegenüber besonders die ökologischen Nachteile wie Abwässer und Müll, die die Siedlung verursacht hätte. Bemerkenswert war der Wechsel zwischen spiritueller und ökologischer Argumentation, denn es sei in der Zusammenarbeit zur Erreichung seiner Ziele notwendig, den lokalen Kontext in ökologische Sprache zu verpacken (*babasa lingkungan*), auch wenn es hauptsächlich um die hindu-balinesischen Landschaftskonzepte gehe (wie schon 2009, Jero Akasa, Interview 11.10.2009). I Ketut Bintang betonte, dass der Tamblingan-See dem ökologischen Zustand des Wassers nach sogar zu den zehn besten Seen in Indonesien gehört. Verschmutzungen durch Abwässer, Einträge aus der Landwirtschaft und Benzin seien erstaunlich gering (Interview 30.01.2016). Für das *adat*-Bündnis war offenbar neben der Ausgangsfrage der spirituellen Verschmutzung auch der durch die Räumung entstandene Vorteil für die touristische Nutzung von großer Bedeutung, da das Gebiet nun ohne Frage friedlicher, ruhiger und übersichtlicher erscheine, wie meine Gesprächspartner*innen betonten. Nun wartete die neue Allianz aus *adat*-Bündnis und *bupati* auf eine*n Investor*in, der oder die in der Nähe, also außerhalb des Schutzgebietes, eine touristische Initiative startet, die den Reisenden die Möglichkeit für Yoga und Meditation bieten würde – Angebote also in Richtung „Spirituelle Tourismus“ – übrigens ein Schlagwort des Projektes PT. PBM. Es wurde immer deutlicher, dass eigene Tourismusbestrebungen in der Tat gewünscht sind – ob von Beginn an oder erst neuerdings, ist im Nachhinein schwer zu beurteilen. Ein Motiv zur Räumung war es auf jeden Fall, den Waldrandanwohner*innen ihre (durchaus spärlichen) Einkünfte aus dem Tourismus z.B. aus dem Verkauf an *warung* oder durch Bootsfahrten für Trekkingtourist*innen streitig zu machen. All diese Aktivitäten sollten zukünftig stärker durch Jukmo kontrolliert werden. Illegale Aktivitäten, die vorher noch toleriert worden waren, wie das Schlagen von Feuerholz im Wald, wurden vehementer unterbunden. Dies muss auch vor dem Hintergrund der Statusverleihung als UNESCO Weltkulturerbe be-

trachtet werden, das Bewässerungssystem (*subak*) Badungs und Tabanans inklusive des Gebietes um die Seen als Wassereinzugsgebiet im Juli 2012 verliehen wurde („The Cultural Landscape of Bali“) ⁴³⁶ und in Zukunft große Anziehungskraft der Region auf Tourist*innen verspricht (Wardana 2019: 129-161). Dies barg für die *adat*-Spitze immer die Gefahr, dass andere Bewohner*innen Einkünfte aus dem Tourismusgeschäft in der Region erzielen könnten, die sonst an die Dörfergemeinschaft fließen müssten.

Anfang 2016 hatten sich einige der umgesiedelten Familien bei der öffentlichen Fragerunde mit dem Gouverneur (*Simakrama Singaraja* ⁴³⁷) wegen der versprochenen, aber nicht erfolgten Entschädigung beschwert [↔ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2016]. Dieser kritisierte die Räumung der Siedlung als Ärger bzw. Lärm um Geld [↔ Bericht in einer überregionalen Online-Tageszeitung 2016]. Die *adat*-Vertreter wiesen dies von sich und bezeichneten die Situation 2016 als unproblematisch, da sich genannter *ombudsmann* der Republik Indonesien und das Ministerium für Recht und Menschenrechte (*Kementrian Hukum dan HAM*) der Sache angenommen habe. Die *adat*-Vertreter*innen betonte, dass es sich um einen *adat*-Konflikt und nicht – wie von der politischen Elite des Desa Pakraman Sulikepung dargestellt – um eine Frage politischer Macht handele [↔ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2016]. Später äußerte Jero Wayan Suardika, *bendesa adat* von Nagal, gegenüber einer lokalen Tageszeitung [↔ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2016], dass dem Desa Pakraman Nagal beantragte Regierungsgelder der Provinz (*Bantuan Keuangan Khusus*, BKK) nicht genehmigt würden, weil laut der Erklärung SK Nr. 031/KPTS/MUDP.Bali/XII/2012 vom 24.12.2012 der Banjar Adat Sulikepung ein offiziell genehmigtes eigenes *desa pakraman* sei, das wiederum eigene Gelder beantragen könne. Die Regierung verteilt eine gewisse Summe der Steuern über die Organisation MUDP an die etwa 1500 *desa pakraman* weiter, welches von diesen dann unter die jeweiligen *banjar adat* aufgeteilt wird. “The temptation to get the full sum allocated to a village with the official status of a *desa pakraman* seems to be a common motif of *banjar adat* for *pemekaran* [Abspaltung, Anm. der Autorin]” (Hauser-Schäublin 2013a: 141). Jedes *desa pakraman* kann diese Zahlungen bei Bedarf für Erfordernisse des *adat* beantragen, z.B. für Zeremonien oder den Erhalt und die Renovierung der zugehörigen Tempel [↔ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2016]. Das vorhandene Geld der jeweiligen *kabupaten* wird unter den beantragenden *desa pakraman* aufgeteilt. Solange der Konflikt zwi-

⁴³⁶ In der Begründung der UNESCO für den Status Balis als Welterbe werden u.a. vier Bedrohungen für Balis Landwirtschaft genannt: 1) Negativfolgen der Grünen Revolution für die Bodenfruchtbarkeit 2) hohe Kosten für kleinbäuerliche Betriebe 3) Wasserabnahme aufgrund von Walddegradierung und 4) Landumwandlung aufgrund von unkontrollierter Entwicklung (Wardana 2019: 75). Wardana kritisiert diese Gründe der Nominierung als von der Regierung selbstverursachte Folgen der politischen Ökonomie kapitalistischer Entwicklung, welche zuvor sehenden Auges in Kauf genommen worden seien (Wardana 2019: 75).

⁴³⁷ Bei dieser Veranstaltung (*Simakrama Masyarakat dengan Gubernur*) werden 30 Fragen zu aktuellen Themen von Bürger*innen aus ganz Bali gesammelt und vom Gouverneur ausführlich behandelt. Das *Simakrama* findet einmal im Monat stets in einem anderen Bezirk statt.

schen Desa Pakraman Nagal und Desa Pakraman Sulikepung anhalte, könne kein Geld ausgeschüttet werden. Desa Pakraman Nagal habe die Abspaltung nie akzeptiert, ebensowenig wie die dem Rat MUDP untergeordneten Behörden *Majelis Alit Desa Pakraman* (MADP) auf Ebene des Kecamatan und *Majelis Madya Desa Pakraman* (MMDP) vom Kab. Buleleng. „All diesen Beteiligten ist klar, dass es keine Loslösung gegeben hat“ (Jero Wayan Suardika [↗ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2015]). Es wird deutlich, welche großen finanziellen Nachteile und weitreichenden Folgen die Abspaltung des Desa Pakraman Sulikepung und ihre Unterstützung durch den MUDP auf Provinzebene für die Dörfergemeinschaft hat. Nicht nur fehlen seitdem die Pflichtzahlungen (*iuran*) für die regelmäßigen Tempelzeremonien von mehreren Hundert Haushaltsvorständen, sondern Desa Pakraman Nagal entgehen zudem Regierungsgelder für die Finanzierung des aufwändigen Ritualzyklus.

4. Gesamtschau: Abschließende Diskussion

4.1 Im Wunschbild einig – in den Mitteln zerstritten

In dem Disput um Tourismusentwicklung an den Seen kann eine enge Verkettung zwischen lokalen (religiösen) Identitäten und globalen Diskursen beobachtet werden. Im verwendeten Umwelt- und Nachhaltigkeitsdiskurs haben sich große Klüfte zwischen den Debattenteilnehmer*innen aufgetan im Vergleich zum vereinigten Widerstand der Balines*innen gegen die nationalen Megaprojekte der 1990er Jahre, als sie unter der nationalen Dominanz als Minderheit zu geschlossenen Reihen zusammenrückten – unter der Flagge von *Agama Hindu* bzw. *Ajeng Bali*, die das balinesische Volk als nicht-muslimische und nicht-christliche Minderheit innerhalb der indonesischen multi-religiösen Nation charakterisieren sollten (Picard 2011b: 127). Die balinesischen Raumordnungssysteme wurden damals „im Kampf gegen Fremdbestimmung instrumentalisiert“ (Hauser-Schäublin 2000: 147), konnten sich aber nicht gegen die zentralistische Macht des Staates durchsetzen.

Der hier untersuchte Disput zeigt, wie heterogen und wechselhaft Vorstellungen von Balis Natur- und Kulturerbe heutzutage sind – im Gegensatz zu den 1990er Jahren und sogar zu den frühen Jahren der regionalen Autonomie. Die Einigkeit der hindu-balinesischen Minderheit gegenüber der Mehrheit der java-dominierten muslimischen Nation ist in sich zusammengefallen. Nicht allein, dass beide, Befürworter*innen und Gegner*innen von Tourismus, sich desselben Umweltjargons bedienen, der zuvor das Herzstück der *ajeng*-Bali-Bewegung darstellte. Auch ins Auge fällt das Aufeinanderprallen von lokalen Traditionen, wie man sie im Fall der Ritualgemeinschaft und dem ‚mainstream‘ hindu-balinesischen Glauben feststellen kann. Das Fallbeispiel offenbart, dass es keine einheitliche *adat*-Gesellschaft (*masyarakat adat*) in Bali gibt (Hauser-Schäublin 2013a: 138). Die hindu-balinesische Minderheit brach in Splittergruppen auseinander, die Bündnisse zu schließen versuchten, um ihren Argumenten eine Mehrheit zu verleihen. Alle diese Gruppen wählten ähnliche Argumente aus dem

gemeinsamen Vorrat an balinesischen Konzepten der Raumordnung und der Umwelt und bezüglich des Symbolwertes des Waldes, freilich in unterschiedlicher Weise.

Spannungen zwischen Interpretationen aus Denpasar wurden vor Ort am Naturschutzgebiet teilweise abgelehnt. Entscheidungsträger*innen in den nationalen Zentren im Bündnis mit dem Regenten (*bupati*) drohten Interessen der Umweltbewegung als Minderheitendiskurs zu verwerfen. Das Verhältnis Mehrheit – Minderheit entfaltete auch vor Ort seine Wirkung, indem die Dörfergemeinschaft nicht nur eine lokale *adat*-Minderheit vis-à-vis dem ‚mainstream‘-*Agama-Hindu*-Diskurs ist, sondern auch eine Mehrheit gegenüber den Dorfneugründer*innen, die die ‚mainstream‘-Hindu-Raumordnung vernachlässigen. Auf Mikroebene betrachtet, befanden sich die Dorfneugründer*innen in der Rolle einer kleinen Minderheit, auch wenn sie die z.T. die Meinung der Tourismusbefürworter*innen teilten (also von der machtvollen Allianz aus Investor*innen, dem Nationalstaat und dem *bupati*).

Die vereinte Umweltbewegung aus Zeiten der Protestfälle GWK und Tanah Lot in den 1990er Jahren unter Suhartos Regierung (Warren 1998a) wurde trotz Einheit stiftender Praktiken und Vorstellungen im Umweltdiskurs abgelöst von einer Arena voller Spaltung und Verschmelzung, in der sich Mehrheits- zu Minderheiten-Beziehungen im Fluss befanden ebenso wie die Auswahl der Strategien und Argumente, die aus dem Fundus des Umweltdiskurses ausgewählt wurden. Die Vielfältigkeit der beteiligten Akteur*innen und Meinungen führte zu dem, was Picard die „fragmentation of the religious landscape“ nennt (Picard 2011b: 127). Die Idee des Hüter*innenamtes bildete für nahezu alle Akteur*innen im Disput ein wirksames Argument trotz widerstehender Interessen und Zielvorstellungen, die sich insbesondere in der kritischen Frage des Tourismusinvestments offenbarten. Manche charakterisierten ihre Bemühungen als den Willen zu „bewahren“, andere als den Willen zu „entwickeln“, aber alle Akteur*innen beschrieben ihre Absichten als Verbesserung der Landschaft. Widersprüche und Konflikte innerhalb religiöser Kraftströme und zwischen ihnen werden mit der Dezentralisierung immer deutlicher und der inselweite Streit zwischen Tourismusbefürworter*innen und –gegner*innen hat radikalere Züge angenommen. Der Symbolwert der Forschungsregion beruht auf heterogenen sozialen und kulturellen Gedankengebäuden, die Elemente des globalen Diskurses als Referenzrahmen mit lokalen kulturellen Identitäten und Interessen kombinieren (vgl. Schlehe 2008b: 208, 229). Der frühere Konflikt zwischen Nation und Provinz ist nun auf die verschiedenen politischen Ebenen verschoben worden und wurde im Fallbeispiel auf der Ebene der Dörfergemeinschaft und des neugegründeten *desa pakraman* ausgetragen. Die Verschmelzung der Interessen von Investor*innen und Dorfneugründer*innen hat zur Re-Vitalisierung des lokalen *adat* geführt. Durch den Druck der internationalen Investor*innen hat zur Notwendigkeit geführt, die Neugründung eines *desa pakraman* abzuwehren. Die Räumung der Siedlung muss also als Folge des Interesses internationaler Investor*innen für das Naturschutzgebiet verstanden werden. Die internen Auswirkungen der Tourismuspläne wurden zuletzt als offene Bedrohung der Tourismusbranche kritisiert. Letztlich hatte je-

doch der durch das Interesse der Investor*innen ausgelöste *adat*-Konflikt gleichzeitig die Tourismuspläne abgewehrt, indem die erneute Beurteilung des Projektes 2010 aufgrund der Gefahr gewaltsamer Konflikte in der Region negativ ausfiel – aus der Sorge heraus, dass das Bekanntwerden von Zwischenfällen zu einem Rückgang des Tourismus allgemein führen könnte. In Bezug auf diesen Fall rügte der (damalige) Gouverneur I Made Mangku Pastika bei einer öffentlichen Fragerunde in Badung gewalttätiges Handeln und verurteilte allgemein Streitfälle um den Status von *adat*-Dörfern als ernst zunehmende Quelle von (mentalem) Stress und Krankheiten: „Eine derartige Demonstration anarchischen Charakters brauchen wir in Bali nicht. Das würde unser Image und unseren Tourismus zerstören“ (Gouverneur I Mangku Made Pastika, 29.08.2009). In Übereinstimmung mit den *adat*-Vertreter*innen, die wörtlich die gleichen Aussagen getroffen hatten und Gewaltfreiheit betonten, sorgte er sich um das Außenbild, dass derartige Fälle von Gewalt der Welt vermitteln, sollten sie von den Medien aufgegriffen werden: “Bali’s distinctiveness from the rest of Indonesia is its quality, real or imaginary, of being aman [Indon. sicher, Anm. der Autorin], while everyone else is not” (Vickers 2003: 26).⁴³⁸ Was bei aller Kritik an dem dorfinernen Konflikt außer Acht gelassen wird, ist, dass die durch die rechtliche Situation und die Förderung derartiger Formen von Investment derartige *adat*-Konflikte erst heraufbeschworen werden.

Im Jahre 2016 wurde die Situation am Naturschutzgebiet von den *adat*-Vertreter*innen als unproblematisch bezeichnet, da sich genannter ‚ombudsman‘ der Republik Indonesien und das Ministerium für Recht und Menschenrechte (Kementerian Hukum dan HAM) der Sache angenommen hätten. Auch wenn die *adat*-Elite betonte, dass es sich um einen *adat*-Konflikt und nicht – wie von der politischen Elite des Desa Pakraman Sulikepung dargestellt – um eine Frage politischer Macht handele [→ Quelle: Bericht in einer überregionalen indonesischsprachigen Online-Tageszeitung 2016], haben die vorherigen Ausführungen gezeigt, dass die sakrale Raumordnung nicht eine einmal festgeschriebene, gleichbleibende Größe darstellt, sondern dass mit ihrer Hilfe politische Machtverschiebungen ausgedrückt und neu verhandelt werden. Was Hauser-Schäublin (2004c: 298) für die sakrale Raumordnung in Bali anhand der Tempel eines südbalinesischen Dorfes erfasste, erwies sich also auch als zutreffend für das gesamte sakrale Gebiet des Buyan-Beratan-Massivs: Es handelt sich bei sakralen Orten nicht um einen passiven, unveränderlich als sakral festgeschriebenen Raum, sondern um ein flexibles, machtvoll Instrument in den Händen der um die Macht konkurrierenden Eliten im *adat*- und *dinas*-Bereich:

”[S]acred space is an arena for staging political battles and the place where the fingerprints of the winner become visible. These battles were, of course, not between ‘ordinary’ people but between the most powerful. [...] Sacred space was, indeed, what Bourdieu had called social space” (Hauser-Schäublin 2004c: 298).

⁴³⁸ Hobart berichtet von gewaltsamen Ausschreitungen (*majagal ring desa*) im Südbali der 1990er Jahre, über die in den Medien nicht berichtet wurde, um das Tourismusgeschäft nicht zu gefährden (Hobart 2003: 47-8, vgl. Kap. I.3.1).

In Bali und darüber hinaus, basiert die soziale Ordnung auf der physischen Ordnung des Raumes, “especially if a new order is to be enforced and accepted by people. In this sense the spatial constitutes the social as much as the other way around” (Hauser-Schäublin 2004c: 309). Diese fundamentale Bedeutung, die die räumliche Struktur für die soziale Ordnung hat, zählt als Begründung dafür, dass die Siedlung am Waldrand aus der Perspektive des lokalen *adat* nicht länger tolerierbar war, sicherlich mit hinein.

4.2 Sakralräume und ihre Bedeutung für den balinesischen Nachhaltigkeitsdiskurs

In der vorliegenden Arbeit habe ich den ethnographischen Kontext von naturschutzfachlichen und touristischen Behördenentscheidungen bezüglich der natürlichen Ressourcen im Naturerholungspark TWA Buyan-Tamblingan untersucht und stieß auf Konflikte innerhalb und zwischen Dörfern, die ich eingehend analysierte. Diese Konflikte wurden durch von außen an die Dörfer herantretende Investor*innen, denen Belange des örtlichen *adat* und der hindu-balinesischen Landschaftskonzepte unbekannt waren, ausgelöst oder zumindest katalysiert. Mein Beitrag mittels dieser Forschung war es, die innere Zerrissenheit einzelner Dörfer in Fragen des Tourismus und des Naturschutzes aufzuzeigen und die Komplexität der *adat*-Frage im Zusammenhang mit touristischer Entwicklung zu untersuchen. Konflikte, die durch die politische Dezentralisierung Indonesiens, welche auch eine Dezentralisierung der Kontrolle natürlicher Ressourcen nach sich zieht, ausgelöst werden, werden beschleunigt und verschärfen sich.

Im Folgenden werde ich die Ergebnisse meiner Arbeit thematisch strukturiert darstellen und in den Forschungskontext einordnen. In den 1990er Jahren, wo die Raumordnung von *Agama Hindu Dharma Bali*⁴³⁹ in den umfassenderen Umweltjargon als Vehikel für politischen Widerstand eingebettet war, wurde sie im Minderheitendiskurs ein sehr wirkungsvolles Instrument im Kampf gegen Dominanz seitens des Zentralstaates, Javas und des Islam. Balinesischer Hinduismus, *Agama Hindu Dharma Bali*, verfügt über ein ausgeprägtes Potential hinsichtlich der Raumwahrnehmung und der Landschaftskonzeption (siehe oben).

Negative Phänomene wie der Schwund des Seewassers werden nicht nur auf physikalische Ursachen zurückgeführt, sondern auch auf eine spirituelle Balancelörung innerhalb der balinesischen Gesellschaft. Die Konzepte von Raum und Umwelt, wie oben vorgestellt, sind sämtlich Elemente des öko-religiösen Vorrats an Argumenten, aus dem sich Akteur*innen aller Positionen bedienen. Solche ‚theoretischen‘ Elemente des balinesischen Hinduismus, hauptsächlich die balinesische Raumordnung betreffend, dienten als Schlüsselargumente bei den Tourismusgegner*innen. Der Vorrat balinesischen öko-religiösen Wissens ist reichhaltig genug, um mehr als einer Partei in dem Disput Argumente zu liefern. Die Auslegungen der Beziehungen zwischen Menschen und Umwelt sind bei den Balines*innen nicht einheitlich. In dem Tourismusdiskurs, der von den Befürworter*innen säkulari-

⁴³⁹ Für eine detaillierte Erörterung der offiziellen Bezeichnung des balinesischen Hinduismus (*Agama Hindu Dharma Bali*) und ihre politischen Implikationen verweise ich auf Picard (2004).

siert, von den Gegner*innen sakralisiert wurde, wurden unterschiedliche öko-religiöse Facetten instrumentalisiert. Dabei trafen die Beteiligten eine bewusste Auswahl ihrer Argumente: Ökologische Konzepte stellten somit eine Form von Situationsverständnis und nicht zeitlose ‚traditionelle‘ oder lokale Formen von Wissen dar. Alle Akteur*innen wählten Argumente aus dem Vorrat aus, dergestalt dass sie sich – ihrer jeweiligen strategischen Zielrichtung gemäß – gelegentlich selbst widersprachen. Die hier vorgestellte Studie zeigt, dass es nicht möglich war, eindeutig zwischen indigenen und westlichen Formen von Wissen zu unterscheiden. Die balinesische Weltansicht unterscheidet nicht zwischen ‚traditionellen‘ Konzepten in Mensch-Umwelt-Beziehungen und westlicher wissenschaftlicher Ökologie. Die widerstreitenden Akteur*innen unterminierten gegenseitig ihre Positionen, indem sie Argumente aus einem gemeinsamen Vorrat von geteilten Wertvorstellungen nutzten. Im empirischen Teil der Arbeit habe ich gezeigt, wie Akteur*innen strategisch ihre Argumente wählten und die synkretistische Mischung der Mensch-Umwelt-Beziehungen für ihre jeweiligen Absichten nutzten.

Die Kritik von Tourismusgegner*innen traf auf Vorurteile gegen Angehörige anderer Glaubensrichtungen, indem eine wohlwollende Einstellung dem Tourismus an den Seen gegenüber von den Protestierenden zuweilen mit einer Weltanschauung assoziiert wurde, die vom *adat* oder dem balinesischen Hinduismus mit ihren umweltbewahrenden Aspekten abwich.

Die Zugehörigkeit der Investor*innen zur Gruppe der indonesischen Minderheit mit chinesischer Familiengeschichte war (vor allem im Süden Balis) eine Zielscheibe für Vorurteile, wie sie in Bali nicht unüblich sind (vgl. Kap. V.1), und bot manchen Tourismusgegner*innen zusätzlich Anlass zur Missbilligung auswärtiger Einmischung in einen hindu-balinesischen Sakralraum und *adat*-Bezirk. Die Proteste an sich enthielten keine expliziten Diskriminierungen gegen die beiden Investor*innen PT. Sempuri und PT. PBM als auswärtig, aber ihre vermeintliche Unkenntnis der hindu-balinesischen Heiligtümern und der zugehörigen Verhaltensvorschriften stärkte den Argwohn gegenüber auswärtigen Investor*innen. Die Forderung von Tourismusgegner*innen, dass jegliche Tourismusinvestition in der Region dem hindu-balinesischen Landschaftskonzept entsprechen solle, wurde bestärkt.

Die Vielgestaltigkeit der Stimmen und Akteur*innen zeigt die Besorgnis der Gesellschaft hinsichtlich ihrer religiösen, kulturellen und ethnischen Identität – einer Gesellschaft, für die lebenswichtige Ressourcen in einer Zeit politischer Umstrukturierung und gesetzlicher Unsicherheit auf dem Spiel stehen. In den Jahren der Dezentralisationspolitik mit ihrem größeren Zustrom von Migrant*innen und ihrer Politisierung ritueller Praktiken und Glaubensbekenntnissen ist die Frage der religiösen Identität in Bali zunehmend wichtig geworden. Dabei sind natürliche Ressourcen als Träger physischer und symbolischer Bedeutung entsprechend diskursiv umkämpft (siehe Picard 2011b: 131).

Bei Protesten während der *New-Order*-Periode waren die Balines*innen eine Minderheit, die der als ausbeuterisch empfundenen Majorität, vertreten durch den Nationalstaat, Widerstand leistete.

Die Dezentralisierung wälzte die Machtverhältnisse um (Provinz vs. Nation, Regierungsbezirk vs. Provinz, Dörfer vs. traditionelle Ritualgemeinschaften), die nun im Einklang mit der spirituell-ökologischen Terminologie neu verhandelt werden müssen.

“[S]ince regional autonomy was set in motion, the artificial moral dichotomy between an innocent Bali and an evil outside world could no longer be maintained. It can no longer be denied that ‘evil’ is now [a] palpable presence in Bali itself” (Schulte Nordholt 2007: 54).

Hierfür ist der Disput über das Naturschutzgebiet ein treffendes Beispiel. Ob jemand zu einer Minderheit oder einer Mehrheit gehörte, erwies sich im Fallbeispiel erst, nachdem klar war, welche Position in der Tourismusdebatte die Akteur*innen einnahmen. Seit der Druck seitens des ‚New-Order‘-Regimes mit seinen integrativen Verwaltungseffekten abgebrockelt ist, tauchten verschiedene politische Gruppen auf und forderten Autonomie. Der moralische Druck der Dörfergemeinschaft reichte nicht an die Kontrollmacht des früheren Zentralstaates heran, und die *adat*-Autoritäten kämpften hart darum, die Unabhängigkeit anstrebenden Kräfte und innere Zersplitterung zu unterdrücken.

Auch Menschen ohne einen spezifisch spirituellen oder religiösen Hintergrund erkannten die Schlüsselrolle der Seen als einen Platz für ökologisches Engagement an und suchten Beweise für eine höhere moralische Glaubwürdigkeit als konventionelle umweltbetreffende Entscheidungsfindung (Bryant 2005: 3). Obwohl Umwelt-Aktivist*innen ihre Bemühungen nicht auf ein spezifisches Glaubenssystem stützen konnten, vermochten sie doch die hochrangige Symbolbedeutung der Seen und das moralische Kapital der Verschmelzung von Umweltdiskurs und verschiedenen Formen balinesischer Spiritualität seit 1990 zu nutzen, um ihre Aktivitäten in der Region zu legitimieren. Kurz gesagt: Die positive Konnotation von Ökologie wurde von Akteur*innen für ihren Status als Hüter*innen instrumentalisiert – Akteur*innen, die möglicherweise die *niskala*-Aspekte vernachlässigten, um ökonomische und Machtfaktoren zu vertuschen. Andere wiederum kritisierten den inflationären Gebrauch ökologischer Argumente seitens fast aller im Tourismusdisput beteiligter Akteur*innen. Seit dem Beginn des Dezentralisierungsprozesses ist in der balinesischen Umweltbewegung eine Aufspaltung in zahlreiche Bekenntnisse (*agama* und *adat*) anstelle der früheren einigenden Tendenzen durch die hindu-balinesischen Raumkonzepte spürbar (Schlehe 2008b: 225).

Der Versuch, den innerdörflichen Konfliktherd mittels der Räumung effektiv zu beseitigen, war ein Mechanismus, um Ressourcenkonflikte auszutragen, da entsprechende Maßnahmen seitens der Regierung zum Schutze der Sakralität des Gebietes nicht zu erwarten waren. Die Gruppe der Dorf-Neugründer*innen, die Ansprüche auf die Ressourcen des Gebietes stellen könnten, wurden mithilfe von ‘gossip’ und in diesem Fall einer Vertreibung und räumlichen Vereinzelung ausgegrenzt und marginalisiert. Die Existenz eines neuen *desa pakraman* bedrohte die Existenz der traditionellen *adat*-basierten Gesellschaftsstruktur und des Sakralraumes. Das Beispiel streicht die Notwendigkeit der stärkeren Beachtung von *adat*-Aspekten bei der nationalen und regionalen Tourismusplanung in Naturschutzgebieten aufs deutlichste heraus.

4.3 Betonung des wirtschaftlichen Aspektes von nachhaltigem Tourismus

In der Dörfergemeinschaft zeigte sich klar, dass die Tourismusprojekte nicht den Schwerpunkt auf Naturschutz und sozio-kulturelle Kompatibilität legen und somit keine Form nachhaltigen Ökotourismus⁴ und integrativen Naturschutzes darstellen. Es handelt sich in erster Linie um Projekte kapitalistischer Unternehmen der oberen Tourismuskategorie mit Luxusunterkünften (PT. PBM) bzw. Massentourismus mit zur konventionellen Unterhaltung zählenden folkloristischen Vorführungen (PT. Sempuri). Beide Projekte versprechen die Einbeziehung der Bevölkerung bloß im Sinne eines Abzugs von Arbeitskräften (dessen tatsächliche Realisierung fraglich ist). Die Machtverhältnisse zwischen Bevölkerung und externen Investor*innen sind von vornherein als asymmetrisch vorgesehen und sollen dies aus Sicht der Investor*innen auch bleiben. Die Investor*innen stellen das Kapital bereit, die Behörden handeln als ihre Ausführenden, da ohne externes Investment Initiativen im Naturschutzgebiet als aussichtslos betrachtet werden.

Auf der Insel Bali besteht in Bezug auf Tourismus in Naturschutzgebieten die Besonderheit, dass ein nahezu ungebremses Tourismuswachstum mit allen bekannten Folgen für die Umwelt stattfand. Durch diese und weitere Modernisierungsbemühungen wurden starke Konsumwünsche in der Bevölkerung geweckt. Es gibt in der Dörfergemeinschaft bereits mehrere Initiativen aus der lokalen Bevölkerung bezüglich Naturtourismus (z.B. von I Made Bugara⁴⁴⁰), welche sich allerdings langsam über mehrere Jahre hinweg entwickelt haben bzw. erst entwickeln müssen. Durch die (teilweise nur geplanten) Aktivitäten der Investor*innen wurde eine neuartige Konkurrenz lokaler Tourismusinitiativen angeregt, bei denen die wirtschaftlichen Aspekte und nicht der Naturschutz im Vordergrund stehen.

Es wird deutlich, wie sehr die globale kapitalistische Wirtschaftsweise Bali bis in die abgelegensten Regionen durchdrungen hat und durch das Vorbild der massentouristisch entwickelten Küstengebiete die Formen von Ressourcennutzung und Konsummuster bzw. -wünsche tief prägt. Diese Modernisierungswünsche beziehen sich auf Warenwirtschaft, Berufstätigkeiten außerhalb der Landwirtschaft, welche aufgrund von „Sauberkeit“ und geringerer Beschwerlichkeit ein höheres Prestige versprechen. Die Kluft zwischen Regionen Balis, wo Tourismus Fuß gefasst hat, und solchen, wo dies bislang nicht der Fall war, ist gewachsen. In der balinesischen Statusgesellschaft, wo materieller Reichtum einerseits zur Schau gestellt wird und andererseits in Form von Opfergaben oder Tempelspenden im religiösen Bereich in symbolisches Kapital umgewandelt (und ebenso zur Schau gestellt) wird, bietet der direkte Kontakt mit stets als wohlhabend wahrgenommenen privilegierten Reisenden aus der

⁴⁴⁰ I Made Bugara hat auf privatem, von ihm gepachtetem Land ein eigenes kleines Naturschutzgebiet um zwei Quellen herum etabliert, auf dem er zur Vorbeugung gegen Erosion Regenwald- und Kaffeebäume anpflanzen ließ. Zudem errichtete er eine schlichte Holzunterkunft. Diesen „Embryo“ eines Schutzgebietes, das im Rahmen von Spenden und der Gründung einer NGO weiter ausgebaut werden soll, versteht er als Beispiel für kleinflächigen Ökotourismus, bei dem nicht der Wirtschafts-, sondern der (auch spirituell begründete) Naturschutzaspekt im Vordergrund steht. Statt der Nutzung des bestehenden Sakralgebietes, die er als Degradierung und Entweihung begreift, will er eine solche Neugründung von kleinen Naturschutzgebieten, die touristisch genutzt werden können, anregen (→ Quelle: vorläufiger unveröffentlichter englischsprachiger Projektantrag, 2008).

begüterten westlichen Welt und andererseits Balines*innen, die vom Tourismusgeschäft profitiert haben, derzeit immer noch Anreize, selbst einer dieser imaginierten Welten anzugehören.⁴⁴¹ Eine Kommerzialisierung des Landes, seiner Ressourcen und seiner Bewohner*innen erscheint als vielversprechender, wenn nicht einziger möglicher Weg zu Wohlstand. Meine Gesprächspartner*innen aus der bäuerlichen Bevölkerung der Untersuchungsregion sahen kaum Vorzüge in der relativen wirtschaftlichen Unabhängigkeit vom umgebenden und alles durchdringenden Wirtschaftssystem, welche ihnen der landwirtschaftliche Anbau, der Fischfang oder andere subsistenzorientierte Einkommensquellen bieten könnten, im Gegenteil. Tourismus wird als Allheilmittel betrachtet, obwohl er eine hochgradige Abhängigkeit von globalen Märkten mit sich bringt, da diese Branche äußerst sensibel auf globale Faktoren reagiert wie die globale politische Sicherheitslage, global sich auswirkende Finanzkrisen, wahrscheinlicher werdende und Reisende abschreckende Naturkatastrophen wie etwa der aktive Vulkan Gunung Agung, Erdbeben und Tsunamis. Dabei werden die ökonomischen und ökologischen Vorteile des Ökotourismus generell oftmals überschätzt (Brightsmith 2008 et al.: 2841). Touristische Entwicklung zog neben Einkommensmöglichkeiten in nahezu allen touristischen Regionen Balis zudem eine Erhöhung der allgemeinen Lebenshaltungskosten und eine enorme Steigerung der Grundsteuer nach sich (Wardana 2019: 107). Nicht einmal auf Seiten der Protestierenden gegen Investment aus Gründen des hindu-balinesischen Landschaftskonzeptes sehen Gesprächspartner*innen Wirtschaftsweisen außerhalb der Tourismusbranche wie die v.a. um Ubud herum erstarkende Naturlandbaubewegung als ermächtigend und zukunftsichernd an. Hier wirkt der Modernisierungsdiskurs, welcher auf Seiten vieler Balireisender aus den Industrieländern bereits überholt sein mag, noch sehr viel grundlegender und tiefergehender als „grüne“ Diskurse des ökologischen, nachhaltigen Wirtschaftens, welche für die potentielle Klientel nachhaltiger Tourismusformen eine hohe Attraktivität besitzen. Aus einer ähnlichen Perspektive wie Kleinod (2014, 2017), der Ökotourismus als eine weitere Form kapitalistischer ressourcenausbeuterischer Entwicklung in einem „Nachhaltigkeitsjargon“ betrachtet, kritisiert Wardana die Strategie von Wissenschaftler*innen (auch balinesischen), Dorftourismus wie er in der Untersuchungsregion angestrebt wird, als Win-Win-Situation für Tourismus und Landwirtschaft zu propagieren, um Wirtschaftswachstum und Erhalt der Landwirtschaft gleichermaßen als Zukunftsstrategie anpreisen zu können. Dies sei reine Rhetorik und ende in der Ausbeutung der Bäuer*innen zur Bereitstellung einer Kulisse für touristische Zwecke (Wardana 2019: 76). Eine wirkliche Beteiligung der ärmeren Bevölkerungsschichten scheint unter den derzeitigen politisch im-

⁴⁴¹ In diesem Bereich der immer aufwändiger werdenden Zeremonien und Opfergaben wird die enge Verwobenheit des Tourismus als Element der Geld- und Warenwirtschaft, das keine ausschließlich externe Macht darstellt, die kulturellen Wandel bedingt (Picard 1997: 182), mit Elementen der balinesischen Religion und Gesellschaftsstruktur offenbar. Indem diese Veflechtung eine Bevorzugung „moderner“ Konsummuster und besonders teurer, importierter Opfergabenbestandteile bewirkt und damit eine gewichtige finanzielle Belastung darstellt, erfordert sie wiederum eine enge Teilnahme an der Produktions- und Warenwirtschaft vieler bäuerlicher Familien. In neo-marxistischer Terminologie wirkt die Religion als Überbau in einem dialektischen Verhältnis auf die Basis der Wirtschaft ein und wirkt deterministisch zurück, indem sie eine Teilnahme am Kapitalismus erforderlich macht. So entsteht ein Kreislauf von Zwängen und eine gewisse, durch das neoliberale Wirtschaftssystem immer mehr beschleunigte Konkurrenzsituation im religiösen Bereich.

mer noch hierarchischen und wirtschaftlich ungleichen Verhältnissen nicht möglich, sondern macht Ökotourismus als eine „nachhaltige“ Bezeichnung für „business-as-usual“ wahrscheinlich. Meine Untersuchung bestätigt die Befürchtung von Naturschützer*innen, dass die Dezentralisierungsbestrebungen seit 1999 zu einer angeheizten Konkurrenz zwischen Individuen und privaten und öffentlichen Interessen um die Nutzung der Ressourcen innerhalb eines Territoriums und damit zu einer Verschärfung der Ressourcenkonflikte auf verschiedenen Ebenen führten, “ ‘the old central government kleptocracy’ having been replaced by a ‘plethora of district-level kleptocracies’ ” (Jarvie et al. 2003, in Cochrane 2009: 266).

4.4 Naturschutz und die Frage der Nachhaltigkeit indigener Naturkonzepte

Wie die Hindus in Indien eine unumstößliche Überzeugung von den Selbstreinigungskräften des Ganges besitzen und dies große Schwierigkeiten für einen Schutz des Flusses nach westlich-ökologischem Verständnis verursacht (Zühlke 2013: 21), wurde im empirischen Hauptkapitel für das balinesische Fallbeispiel deutlich, wie sich Vertreter*innen der lokalen Landschaftskonzepte selbst als bewahrend verstehen, indem sie die Balance *tri hita karana* durchs Ritual aufrechterhalten. Aus einem solchen indigenen Naturkonzept entspringen aber nicht automatisch sozial-ökologisch nachhaltige Wirtschaftsweisen. Dies kann zu Konflikten mit westlich geprägten Ökolog*innen führen und könnte aus naturschutzfachlicher Sicht als Gegenargument gegen eine stärkere Beteiligung an der Schutzgebietsplanung und dem -management gesehen werden. Meine Untersuchung bestätigte klar das Erfordernis der zusätzlichen Bereitstellung von Geldern zur Finanzierung des Naturschutzes in Forschung und Implementierung. Die Datengrundlage zu ökologischen Themenbereichen (Wasservorkommen, Fauna und Flora) ist nicht ausreichend, um als Grundlage für eine realistische Einschätzung der ökologischen Problematik dieser und anderer Regionen zu dienen. Eine engere Zusammenarbeit mit der Bevölkerung und ihrer Naturkonzepte ist für den Naturschutz wünschenswert, birgt aber auch einige Schwierigkeiten. Aus der religiösen Perspektive heraus werden die Selbstreinigungs- und Selbstheilungskräfte der Region (oder generell der Erdmutter Ibu Pertiwi) vorausgesetzt und erfordern eigentlich keine aktiven Schutzmaßnahmen durch den Menschen (vgl. Zühlke 2013: 19). Umweltprobleme und Ressourcenknappheit sind im balinesischen Hinduismus nicht in der Erschöpfbarkeit von Ressourcen begründet. Es kommt einer Missachtung, einer Schmähung von *Ibu Prtini/Pertini*⁴⁴², der Manifestation der Mutter Erde, der Natur schlechthin, und der Manifestationen anderer Naturelemente wie *Dewi Danu* gleich, an ihrer Kraft und Lebendigkeit zu zweifeln, indem man die betreffenden Ressourcen als erschöpfbar auffasst. Ähnlich wie auf dem indischen Subkontinent wird die Welt als ein

⁴⁴² Ibu Pertiwi/Prthivi/Prtivi ist eine nationale Personifikation Indonesiens und eine Allegorie auf *Tanah Air* (Land und Wasser). Kinsley schreibt für den Hinduismus des indischen Subkontinents: „Wenn Prthivi beschrieben, charakterisiert oder sonstwie gepriesen wird, ist die Erde gewöhnlich Gegenstand der Hymne. Prthivi ist gleichviel ‚die Erde‘ im wörtlichen Sinne, wie sie eine Göttin mit anthropomorphen Charakterzügen darstellt“ (2000: 238). Ramstedt belegt aus der balinesischen Mythologie, dass die Göttin Erde, *Dewi Prthini*, innerhalb des dualen Prinzips zusammen mit Gott Himmel, *Drene Resi* (Seher der Substanz), geschaffen wurde (Ramstedt 1998: 386).

„kosmischer Organismus“ aufgefasst, der von göttlicher Energie durchdrungen ist, welche im Opfer-ritus wiederaufgefüllt wird (Kinsley 2000: 238). Auf Bali wird vergleichbar davon ausgegangen, dass die Balance im Universum (*tri hita karana*) durch die korrekte Ausführung der Rituale und Regeln aufrechterhalten wird (vgl. Unterkap. VI.1.1). Eine Erschöpfung der Ressourcen hat also eine unangemessene Geisteshaltung und unvollkommene Ausführung der Rituale als Ausgangspunkt.

Die hindu-balinesischen Landschaftskonzepte beinhalten zwar ganz entschieden Elemente der Naturverehrung, jedoch ist es risikoreich, diese romantisierend als „natürliche Schutzethik“ zu begreifen oder die Balines*innen gar als „ursprüngliche Ökolog*innen“ zu idealisieren (vgl. Nuttall 1998: 149f., Fienup-Riordan 1990: 173). Dieses alte, wiederkehrende Motiv der*des „edlen Wilden“ wird auch von Anhänger*innen des *adat* aufgegriffen und im „grünen Diskurs“ verwendet, so, indem sie die Re-Vitalisierung der Dörfergemeinschaft und ihre Landrechte in eine Reihe stellen mit den First Nations Nordamerikas und anderen Indigenen, die durch Kolonialmächte ihres Landes und ihrer Rechte beraubt wurden. Freiwillig wird das Stereotyp der „Hüter*innen und Bewahrer*innen“ des Waldes, der naturnah lebenden Bergbewohner*innen genutzt, ein Stereotyp, welches der Bevölkerung üblicherweise durch die Tourist*innen oder die um sie werbenden Behörden oder Unternehmen von außen zugewiesen wird.

Neben vielen weiteren problematischen Aspekten einer derartigen essentialistischen Stereotypisierung sind Nachhaltigkeit und Naturverehrung jedoch nicht gleichbedeutend mit Naturschutz. Viele ethnographische Beispiele belegen, inwiefern indigene Naturkonzepte in ähnlicher Weise wie im Fallbeispiel unvereinbar mit denjenigen westlich-orientierter Ökolog*innen und Naturschützer*innen sein können⁴⁴³ (vgl. Fienup-Riordan 1990: 178).

Die Nachhaltigkeit der balinesischen Religion und Lebensweise ist ein weiteres „Image“, das sich touristisch so gut vermarkten lässt wie das „Paradise created“ (Vickers 1989, Koch 2009), das Bild eines paradiesischen Eilandes, welches später von der Nationalregierung für die Tourismuswerbung genutzt wurde. Die untersuchten Dörfer sind keine ideale homogene Gemeinschaft. Es herrscht auch kein einheitlicher hegemonialer Diskurs zwischen Kolonialmacht und Regierten, zwischen Nord- und Südbali. Die Stimmen sind, wie die vorliegende Studie zeigt, äußerst divers.

Für ein Gelingen von Naturschutzmaßnahmen muss die Lebensgrundlage der Bevölkerung gesichert sein. Die Einbeziehung der Bevölkerung ist entscheidend. Da das Naturschutzgebiet eine Schnittstelle von kultureller und biologischer Diversität darstellt, können sich beide Bereiche gegenseitig unterstützen (Milton 1993). Im Fallbeispiel der umstrittenen Ressourcen Wasser und Wald geht es aktuell vielleicht nicht um das pure Überleben. Die Bewohner*innen Balis gelten im landesweiten Vergleich nicht als arm. Jedoch nimmt das Missverhältnis der Einkommen zu, die sozio-ökonomische

⁴⁴³ In ähnlicher Weise sehen die Yupiit Westalaskas menschliches Fehlverhalten und die falsche Einstellung der Jäger*innen als Grund für die Abnahme des eigentlich unerschöpflichen Jagdwildes, nicht die Überjagung (Fienup-Riordan 1990:178).

Ungleichheit zwischen Nord- und Südbali verschärft sich. Alternative Einkommensquellen zu denen des Massenökotourismus (Cochrane 2009) müssten geschaffen werden, um eine Störung des Naturschutzgebietes sicher auszuschließen und eine wirkliche Integration der Bevölkerung zu gewährleisten. Für die umgesiedelten Waldrandanwohner*innen geht es tatsächlich um ihre Existenzgrundlage, die aufgrund des Nutzungsausschlusses bedroht ist. Die Kritik von Jamal und Stronza (2008: 314), dass eine zu starke Fokussierung auf die Marktorientierung von Ökotourismus zu einer Instrumentalisierung der Naturareale und der Lokalbevölkerungen führen kann und somit keine kulturelle Nachhaltigkeit gegeben ist, trifft auch im balinesischen Fallbeispiel zu. Als zentraler Punkt offenbarte sich die Frage für wen etwas „sustained“, also am Weiterleben erhalten wird und wer darüber bestimmt (Jamal/Stronza 2008: 316). Politische und ökonomische Macht oder eher ihr Missverhältnis in den gesellschaftlichen Strukturen (zwischen Investor*innen und Bevölkerung, zwischen lokalen Eliten und unterprivilegierten Bevölkerungsschichten, zwischen Reisenden und Gastgeber*innenland) sind ausschlaggebend für den Erfolg nachhaltiger Tourismusunternehmen. Derartige Projekte entstehen in genannten spannungsgeladenen Konstellationen, die Tsing als „friction“ bezeichnet (2005: 4). Ökotourismus bleibt damit ein „Experiment“ (Youkhana 2007). Eine Lösung von Umweltkonflikten oder die wirkungsvolle Implementierung von Naturschutzmaßnahmen ist nicht ohne die eingehende Analyse von Natur- und Landschaftskonzepten möglich. Diese erwiesen sich nicht als statisch, sondern als ein Komplex von Normen, Werten und Ideen, die in einem kommunikativen Prozess verhandelt werden (vgl. Krauß 2001: 30). Verschiedene Akteur*innen hoben aufgrund abweichender Zielsetzungen unterschiedliche Aspekte hervor. Beispielsweise betonten die *adat*-Autoritäten ebenso wie die Dorfneugründer*innen den bewahrenden Aspekt ihrer Alltagshandlungen und Aktivitäten, erstere allerdings unter Betonung des lokalen *adat*, während letztere sich auf westlich-ökologische Zusammenhänge stützten.

Wichtiges Ergebnis der Analyse ist, dass unter den Bedingungen der Dezentralisierung keine durch ein hindu-balinesisches Landschaftskonzept geeinte Umweltbewegung gegen touristische Ressourcenbeanspruchung existierte wie unter den Bedingungen der zentralistischen Ressourcenkontrolle, sondern dass eine große Diversität an Akteur*innen und Positionen in wechselnden Allianzen offenbarte, wie die balinesische Gesellschaft um ihre religiöse, kulturelle und ethnische Identität rang – ein Kampf, in dem natürliche Ressourcen jeweils umstrittenen physischen, wirtschaftlichen und symbolischen Wert besitzen (Picard 2011b: 131). Neue Regelungen, wie die Anerkennung des *adat*-Rechtes als Legitimation für Zugang zu Waldressourcen durch Entscheidung des indonesischen Verfassungsgerichtes vom 15. Mai 2013 (s. o.), befeuerten die Konkurrenz um die Kontrolle über das Naturschutzgebiet und führten zur Verschärfung und sogar Eskalation innerdörflicher Konflikte.

Wichtige Voraussetzung für die Nachhaltigkeit zukünftiger Tourismusaktivitäten im Naturschutzgebiet wäre eine Verständigung über das Verständnis der Begriffe „Nachhaltigkeit“ und „Nachhaltiger Tourismus“. Im Falle der Investor*innen und der balinesischen Tourismusbehörde

scheint das Verständnis auf jeden Fall ein ökonomisches Wachstum zu meinen, „sustainable growth“ anstelle von „nachhaltiger Entwicklung“ (Whitten et al. 1996: 81). Baliweite Kritik wurde durch die kulturelle Ahnungslosigkeit der Naturschutzbehörde hervorgerufen, welche dem Umstand geschuldet ist, dass besonders die höheren Beamtenpositionen mit gebildeten Javaner*innen besetzt sind, welche bis auf wenige Ausnahmen nach kurzer Zeit versetzt werden. Ein immer noch angespanntes Verhältnis des ehemals zentralistischen Regierungssitzes (im Fallbeispiel vertreten durch die BKSDA) und der Provinz Bali (repräsentiert durch den Gouverneur) und die weiterhin hierarchische Struktur der Behörden, welche eine horizontale Zusammenarbeit der Sektoren nahezu unterbindet, erschweren eine Akzeptanz des Naturschutzmanagements bei der lokalen Bevölkerung. Eine wirkungsvolle Nutzbarmachung des wirtschaftlichen Potentials von Naturschutz wurde aufgrund gegenseitigen Machtgebahrens nicht erzielt. Zu der politischen Dominanz kam ein Konflikt zwischen Weltbildern: Der Respekt der *adat*-Gemeinschaft für ihr Gebiet war nicht quantifizierbar durch biologische Methoden oder die Zu- und Abnahme von Biodiversität. Eine wechselseitige Verständigung über jeweilige Ziele bezüglich Tourismus fand nicht statt (Jamal/Stronza 2008: 323).

Die *adat*-Vertreter berufen sich auf die Vergangenheit ihrer Ritualgemeinschaft und ihre traditionellen Überlieferungen und Zeremonien als Instrument gegen die Beschneidung ihrer Rechte an Ressourcen – die Landrechtsstreitigkeiten, mit denen viele Indigene und Nachkommen ehemals kolonisierter Staaten zu kämpfen haben. Aus der ehemaligen Dominanz der Kolonial- und späteren Nationalstaaten ging ein Widerstreit der Bevölkerung gegen die Naturschutzideologie hervor – alles vor dem Hintergrund des florierenden Tourismusgeschäftes im balinesischen Süden. Der Widerstand richtet sich v.a. gegen externe Regulationen und mangelnde Selbstbestimmung bzw. Kontrollmöglichkeiten.

Die Landbevölkerung ist in ihrer Region ökonomisch benachteiligt, und der Zugang zu und die Nutzung von den vorhandenen Ressourcen (v.a. Land) könnte neue Einkommensmöglichkeiten schaffen, wird aber in imperialistischer Weise von oben eingeschränkt, Nutzungstitel werden nur an auswärtige Kapitaleigentümer*innen verliehen. Die Naturschutzverwaltung verbündet sich hier mit dem internationalen Kapital in einer Hegemonie, in der der westlich-naturwissenschaftliche ökologische Diskurs regiert. Es entsteht ein Konflikt der *adat*-Gemeinschaft mit der Parkverwaltung, obwohl diese eigentlich das Ziel des Erhaltes von Ressourcen, der Lebensgrundlage für die Bewässerungsgemeinschaften und die Versorgung der Privathaushalte der gesamten Insel mit der Ressource Wasser verfolgt. Der Einsatz von Landschaftskonzepten ist also im Verhältnis zu Machtstrukturen und der Verfolgung von Interessen zu sehen, welche wiederum durch Naturschutzvorhaben und Nutzungskonflikte beeinflusst werden.

Eine sog. Schutzethik und eine Kosmologie, die nachhaltige Nutzung von Ressourcen begünstigt, können kein Argument für Nutzungsrechte sein, da sie stets einem Wandel unterworfen sein können. Sie müssen bestimmten Erwartungen gerecht werden, die von Entscheidungsträger*innen,

z.B. aus dem Tourismus oder Naturschutz, festgelegt werden. Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass die Frage der Kriterien für ein Wohnrecht oder Ressourcennutzungsrechte zentral für die dorfinternen Konflikte war. Fast alle gängigen Kriterien wurden im Fallbeispiel hinterfragt – Wohndauer, Herkunft, Abstammung, Zugehörigkeit zur Tempelgemeinde, neuerdings verstärkt die Kosmologie und sichtbar gemachte Werte wie Naturschutzengagement (Aufforstungsinitiativen). Hier gingen lokale Landschaftskonzepte neue Verbindungen mit westlichen Konzepten (vermittelt z.B. über NGOs oder die Tourismusbehörde) ein und wurden im Disput um Tourismusentwicklung bzw. um ein Bleiberecht am Waldrand als Argumente eingesetzt. Die Machtkämpfe wurden in der Sprache der Landschaftskonzepte ausgetragen.

4.5 Die Folgen der Dezentralisierung auf den indonesischen Naturschutz

Das vorliegende Fallbeispiel zeigt, dass die Dezentralisierung der natürlichen Ressourcen bis auf die *kabupaten*-Ebene zu einer Vielzahl neuer Ressourcenkonflikte geführt hat, da durch die Umverteilung der Entscheidungsgewalten neue Wettbewerbsverhältnisse und Allianzen geschaffen wurden. Durch die Dezentralisierung nahm die Komplexität der rechtlichen und institutionellen Bedingungen und Zuständigkeiten auf Bali stark zu (Wardana 2019: 59). Im vorliegenden Fall wurde der Konflikt durch die Projektplanung auswärtiger kapitalistischer Investor*innen in Allianz mit der Dorfelite Koditesos und dem Distriktsvorsteher Bulelengs ausgelöst und zog den Konflikt mit den Dörfern der Gemeinschaft sowie innerhalb nach sich. Die Neuverhandlung des Raumordnungsgesetzes der Provinz Bali RTRWP Nr. 16/2009 verhalf dem Konflikt als einem beispielhaften Streitfall innerhalb der strittigen Frage der Ressourcenkontrolle zu baliweiter Prominenz. Die seit der Dezentralisierung bestehenden veränderlichen Dynamiken der Machthabenden konnten anhand des Fallbeispiels verfolgt werden. Die Kooperation der zentralstaatlichen Naturschutzbehörde mit Investor*innen und dem *bupati* stellt eine Möglichkeit dar, mithilfe des Konzeptes „*ekowisata*“ „weiterhin“ vom Tourismus zu profitieren und wie vor der *otonomi daerah* Dominanz über die Entscheidungsgewalt des Gouverneurs zu wahren. Die Protestierenden nutzten andere Argumentationsweisen als gegen die javanischen Megaprojekte in den 1990ern, da die balinesische Gesellschaft derzeit in Tourismusbefürworter*innen und -gegner*innen aufgeteilt werden kann.

Bei der Tourismusplanung handelt es sich nicht mehr um eine Dominanz von außen, vom javanisch-muslimisch geprägten Nationalstaat gegen die kleine hindu-balinesische Minderheit. Aus den eigenen Reihen der Hindu-Balines*innen wurden im Gegenteil wandlungsfähige Auslegungen des sakralen Landschaftskonzeptes laut, um Tourismusinvestitionen zu legitimieren.

Umso radikaler fiel die Protestreaktion der lokalen *adat*-Autoritäten aus, die sich erfolgreich Unterstützung in Form von Umwelt-NGOs und Medienpartner*innen suchte, um auf die ökologischen und spirituellen Negativfolgen der Projekte aufmerksam zu machen. Nicht nur führten diese vehementen Proteste letztlich zu einer Ablehnung der Projekte durch die nationale Naturschutzbe-

hörde und zum Rückzug der Investor*innen, sie bewirkten auch einen innerdörflichen heftigen Konflikt um die Einhaltung der Tabus am Waldrand und Seeufer. Dieser Konflikt mit Angehörigen des neuen Desa Pakraman Sulikepung kulminierte in der Räumung der Siedlung am Waldrand.

Durch die Unterstützung des nomosphärischen Projektes „One island, one management“ durch den Gouverneur und die Förderung lokaler Tourismusinitiativen (‘community-based’) durch die Tourismusbehörde der Provinz wurden lokale Eliten gestärkt. Der Dorffürst Koditesos, wirtschaftlich zur Elite gehörig, und seine Familie waren bislang nahezu die einzigen Einwohner*innen seines Dorfes, die an diesem Projekt teilnehmen konnten. Er verhinderte offenbar das Eindringen ortsfremder Personen, die sich als ignorant gegenüber den lokalen Landschaftskonzepten hätten erweisen können. Das Interesse der Investor*innen auf touristisch entwickelbare Fläche in Koditesos trug zu einer Kommodifizierung von Land bei: Landwirtschaftliche Flächen am direkten Seeufer wurden als Ware veräußert und für touristische Zwecke in eine Parklandschaft umgewandelt.

In Bezug auf die touristisch entwickelbare Landfläche fand eine Umlenkung vom Staatswald auf Gartenareale statt. Das sozial-ökologische Projekt der Umstellung auf Biolandbau übernahm der Dorffürst nicht, so dass eine Beteiligung der Bevölkerungsmehrheit an den Vorteilen eines Investments nicht verwirklicht wurde und die Negativeffekte der konventionellen Landwirtschaft auf die Seen weiterhin bestehen bleiben. Das hindu-balinesische Bauverbot im Wald und am Seeufer wurde eingehalten, Übernachtungen von Besucher*innen in non-permanenten Unterkünften bzw. Zelten finden jedoch regelmäßig statt. Durch seinen entscheidenden Vorteil in Form von Startkapital gegenüber dem Rest der Dorfbevölkerung monopolisierte der Dorffürst die nachgeordneten Einkommensmöglichkeiten aus seinem Tourismusprojekt.

Die *adat*-Spitze nutzte ihre neuen Kenntnisse in Netzwerken, um sich die Unterstützung des neuen *bupati* für ihre lokalen Tourismusinitiativen zu sichern. Durch eigene Tourismusprojekte und den in ihren Aktionen für den Sakralraum erworbenen Status wollen Vertreter des *adat*-Bündnisses ihre persönliche Position weiter verbessern und die zukünftigen Chancen auf wachsenden Wohlstand der Dörfer vergrößern.

In ihrer Verteidigung der hierarchischen Gesellschaftsstruktur riskierten sie jedoch auch die Unterstützung ehemals loyaler Anhänger*innen nicht nur der jüngeren Generation.

Tourismusinvestor*innen sind abschließend nicht nur als Katalysatoren eines ohnehin ablaufenden konfliktträchtigen Prozesses zu bezeichnen. Ohne Interesse an der Seenregion von Investor*innenseite wäre der innerdörfliche Konflikt um die Waldrandsiedlung womöglich nicht in einer Umsiedlung kulminiert, da nur die Konkurrenz um wirtschaftlichen Profit basierend auf dem sakralen Raum den Konflikt um Landschaftskonzepte sich zuspitzen ließ. Jedoch liegt die Ursache der gegenwärtigen Probleme nicht nur in diesem Störfaktor von außen, sondern auch in den Machtstrukturen und der Dominanz politischer Eliten auf allen Ebenen, an denen die Dezentralisierung wenig gerührt hat:

“The crisis in contemporary Bali is in fact the product of the existing social structure based on hierarchy and unequal relations of power. Preserving the existing social structure would mean retaining the existing relations of power – the root cause of crisis” (Wardana 2019: 68).

VII. Schlussbetrachtung

In dieser Arbeit habe ich die vielfältigen Perspektiven auf touristische Entwicklung des Naturerholungsparks TWA Buyan-Tamblingan dargestellt. Dabei habe ich einerseits die globalen Verflechtungen und die Einbindung des Gebiets in das globale kapitalistische Wirtschaftssystem aufgezeigt, bin aber schwerpunktmäßig detailliert auf die diversen lokalen Sichtweisen auf die Landschaft im Untersuchungsgebiet, die Lebensgrundlagen, das Weltbild und Alltagsleben der lokalen Bevölkerung eingegangen, um ein umfassendes Bild des Konfliktes um die beiden Tourismusinvestor*innen PT. PBM und PT. Sempuri zeichnen zu können. Zu diesem Zweck musste ich die diversen Perspektiven der Bewohner*innen unterschiedlicher Dörfer, besonders Koditosos und Nagals, beleuchten, um zu einem Verständnis der heftigen Debatte um die beiden Investor*innen bzw. das Sakralgebiet zu gelangen. Die Frage des Tourismusinvestments in Naturschutzgebieten Balis und Indonesiens unter den Bedingungen der Dezentralisierung erwies sich als außerordentlich komplex.

Das Ziel dieser Arbeit war es, post-marxistische Ansätze der Politischen Ökologie als Grundlage zu verwenden, über diese – weitestgehend etischen, an großen übergreifenden Strukturen orientierten – Fragestellungen jedoch hinauszugehen und im Hauptteil (VI.) den empirischen Ergebnissen wesentlichen Raum zu gewähren, um einen umfassenden Einblick in die verschiedenen Konfliktebenen zu geben. So standen im Hauptteil der Arbeit die Referierung und Interpretation der artikulierten Sichtweisen meiner unterschiedlichen Gesprächspartner*innen und Gegenüber im Zentrum. Indem ich ihre Perspektiven (nach meinem Verständnis) ausführlich schilderte, zeigte sich, dass die genannten Landschaftskonzepte und Ontologien das zentrale Aushandlungsinstrument im Konflikt darstellten. Der Hauptteil der Arbeit stellt also eine Ethnographie der Landschaftskonzepte bezüglich des Untersuchungsgebietes dar. Mittels der Theorien konnte im Empirieteil durchschaubar gemacht werden, welche Auswirkungen die dargestellten globalen Strukturen, die in die Kolonialzeit zurückreichen, aktuell auf der Lokalebene der Gebirgsregion Nordbalis haben:

Die massive wirtschaftliche Benachteiligung des Landes durch die Folgen der Fremdherrschaft bewirkte die modernistische Ressourcenausbeutungspolitik Suhartos mit der Folge enormer Ungleichheiten innerhalb der Republik Indonesiens. Diese Strukturen liegen dem derzeitigen Bestreben verschiedener Gruppen und Individuen in Bali zugrunde, wirtschaftlich aufzuholen und globale, westliche oder auch nationalen Eliten eigene Konsummuster anzunehmen. So konnte der heftige Konflikt um das Naturschutzgebiet entbrennen, welches von Tourismusbefürworter*innen als Hort ungenutzter, der Bevölkerung vorenthaltener, jedoch ausbeutbarer Ressourcen verstanden wurde. Eigene Interpretationen des globalen Nachhaltigkeitsdiskurses eröffneten einer ausgewählten Elite einzelner Investor*innen das Potential, mit Projekten eines „Grünen Kapitalismus“ diese Ressourcen, die vorher lediglich im Rahmen der

Religion, kleinskaliger Tourismusorganisationen und in begrenztem Maße illegalen Nutzungsformen (illegale Jagd und Holzentnahme) Bedeutung hatten, ökonomisch einträglich zu nutzen. In der Befürchtung, dass diese exklusive Nutzungsmöglichkeit die *adat*-rechtlichen Ansprüche der Dörfergemeinschaft übergehen und zunichtemachen könnte hat so die re-traditionalistische Bewegung die Investor*innen abgewehrt, aber den innerdörflichen Konflikt gezwungenermaßen eskalieren lassen und ent-hierarchisierende Tendenzen abgewehrt. In einem Rundumschlag gegen Fremdansprüche auf das Sakralgebiet ließ der *bupati* zusammen mit dem *adat*-Bündnis das Waldrandgebiet von Wohnhäusern räumen mit der Begründung, dass dies Areal *pelaba pura* sei, ein zum Tempel gehöriger Außenbereich. War zuvor der Konflikt um die Siedlung und die Ablösung eines Teils der Anwohner*innen unterschwellig zweifellos vorhanden, kam es durch die Bestrebungen der Tourismusinvestor*innen und ihrer mächtigen Allianzpartner (ehemaliger *bupati* von Buleleng, BKSDA, nationales Umwelt- und Forstministerium) zur beschriebenen Eskalation. Die Planung der Projekte PT. PBM und PT. Sempuri fand ohne sorgfältige Einbeziehung naturwissenschaftlicher, institutioneller und rechtlicher Konstellationen und sozialer Dynamiken statt.

Vor Ort überlagerten sich also vielfältige Konfliktstränge: Die Kombination von Naturschutz und Tourismus im Naturerholungspark ließ Regierungsebenen um Bestimmungsmacht und Ressourcenkontrolle konkurrieren und Fronten verhärten: Die National- und Distriktsregierungen setzten sich über die Meinung des Gouverneurs hinweg. Die Distriktvorsteher versuchten, die etablierte Ressourcenausbeutungspolitik zu ihrem Vorteil fortzuführen.

Land wurde in dieser Studie nicht nur unter dem Aspekt der Verteilungsungleichheit betrachtet, sondern unter demjenigen der flexibel eingesetzten, nebeneinander bestehenden und einander widersprechenden Konzepte von Raum und Landschaft, welche als wirkmächtiges Instrument im Konflikt um Tourismusinvestment in der Region des Buyan-Beratan-Massivs dienten. Landschaftskonzepte wurden von Tourismusgegner*innen genutzt, um Kritik an den Negativfolgen der industriellen Landwirtschaft und der massentouristischen Entwicklung der Insel Bali zu üben und um die grundsätzlichen Paradigmen und Ontologien dieser materialistischen, nutzwertorientierten neoliberalen Landnutzung zu hinterfragen. Tourismusgegner*innen setzten dieser modernisierungsaffinen Form der Landnutzung eine Forderung nach nachhaltiger, Autonomie verleihender, weil subsistenz- statt marktorientierter Bewirtschaftung entgegen, welche mit dem Biodiversitätsschutz vereinbar ist.

Das sakrale Landschaftskonzept, das den Wald um die Seen als eine Einheit aus Menschen, Natur (Tiere und Pflanzen, Boden) und geistigen Wesen voraussetzt, wurde einer profanen, auf eine touristische Eignung beschränkte Sichtweise gegenübergestellt und im öffentlichen Disput mittels einer Allianz aus *adat*-Vertretern, Umwelt-NGOs und lokalen Medien er-

folgreich eingesetzt. Insbesondere die Tourismusgegner*innen in der Dörfergemeinschaft begründeten ihre Ablehnung von Tourismusprojekten mit den als traditionell verstandenen Konzepten der Landschaft als Sakralgebiet und Ursprungsregion ihrer fürstlichen Dynastie. Der Diskurs über die Ressourcen Wald und Wasser wurde mit dem Vokabular und den Argumenten der Landschaftskonzepte geführt. Der Widerstand gegen das Naturschutzgebiet bzw. gegen eine touristische Nutzung desselben ist aus einem anfänglichen Gefühl der politischen Ohnmacht der Protestierenden zu erklären. Mit den Bestrebungen der Investor*innen wurde der *adat*-Gemeinschaft, der kommunalen, rituellen Grundbesitzgemeinschaft bewusst, dass ihr Verständnis von Kontrolle über ihr *adat*-Gebiet nicht mehr geachtet wurde. Die Tourismusgegner*innen beharrten darauf, dass eine touristische Entwicklung in dem Gebiet die hindu-balinesischen Landschaftskonzepte außer Kraft setzte.

Die sakrale Raumordnung war ein machtvoll Instrument im gemeinsamen inselweiten Protest, in dem Umwelt-NGOs sich als Allianzpartner zusammen mit den *adat*-Vertretern gegen Investment einsetzten. Ihre Argumente (hindu-balinesische Raumkonzepte und internationale Konzepte von Naturschutz und Nachhaltigkeit) ergänzten und stützten sich gegenseitig. Die gemeinsame Ablehnung des Investments aus unterschiedlichen Gründen schuf ein enges Beziehungsgeflecht aus ökologischen und spirituellen Argumenten. Unterstützt von lokalen Medien erhielten die Proteste eine derartige Aufmerksamkeit, fachkundige Vielseitigkeit und Schlagkraft, dass die Investor*innen sich zurückzogen. Ein von den NGOs wohl unbeabsichtigter Nebeneffekt, der auf Lokalebene umwälzende Veränderungen bewirkte, war eine starke Anbindung des *adat* an das konservative „nomosphärische Projekt“ einer einheitlich regierten und gemäß dem theoretischen hindu-balinesischen Raumkonzept relativ unabhängig von der Nationalregierung agierenden Provinz. Diese Proteste knüpften an früheren Widerstand gegen die Megalomanie der Nationalregierung Ende der 1990er Jahre an, konnten aber keine gleichermaßen einigende Kraft gewinnen wie damals, sondern stärkten vornehmlich bestimmte Bevölkerungsgruppen. Die zentrale Forschungsfrage, welche Landschaftskonzepte im Disput von wem verwendet wurden und wie sie als vereinbar oder unvereinbar mit Tourismus betrachtet werden, fand hier ihre Antwort: Das sakrale Landschaftskonzept wurde als unvereinbar mit großskaligem externem Tourismus dargestellt und wurde von den lokalen *adat*-Autoritäten sowie regionalen und internationalen NGOs und Vertreter*innen von „*Akademisi, Agama, Adat* (AAA)“ (Akademia, Religion, und *adat*) verwendet.

Gleichzeitig offenbart das Fallbeispiel, dass diese als „traditionell“ und als dem lokalen *adat* bzw. der hindu-balinesischen Religion gemäß verstandenen Raumordnungsprinzipien nicht eindeutig und dauerhaft festgeschrieben sind, sondern – wie in anderen touristisch entwickelten Gebieten Balis – variabel eingesetzt werden können. Das Landschaftskonzept der lokalen Anwohner*innen des Schutzgebietes erwies sich als äußerst flexibel und strategisch einsetzbar.

Dabei gingen aus der Suharto-Ära stammende Vorstellungen des Modernisierungsdiskurses eine Verbindung mit Ent-Hierarchisierungs- und Säkularisierungstendenzen ein. Repräsentant*innen dieser Perspektive betonten nicht die einheitliche Raumordnung Balis, die in allen Regionen gleichermaßen gelte, sondern wiesen auf ökonomische Unterschiede und Brüche hin. Sie wehrten sich entschieden gegen eine Legitimierung dieser Vorstellungen durch eine einheitliche hindu-balinesische sakrale Raumordnung. Sofern es die sozio-ökonomische Position zu verbessern versprach, waren manche Balines*innen im Untersuchungsgebiet bereit, die „traditionellen“ *adat*-Vorschriften bezüglich des Sakralgebietes den touristischen Erfordernissen anzupassen und flexibel auszulegen.

Diese Flexibilität, d.h. die Bereitschaft, die hindu-balinesische Raumordnung umzudeuten, so dass sie mit Einschränkungen mit Investment bzw. Tourismus vereinbar ist, ist eine Folge der während des New-Order-Regimes massiv verbreiteten und heute noch in nahezu allen Gesellschaftsschichten und Altersgruppen nachwirkenden Modernisierungsideologie und der ihr entstammenden Konsumwünsche. Die Frage der touristischen Entwicklung wurde also mithilfe der Landschaftskonzepte je nach individuellem Bedarf verhandelt. Die im Theorieteil angesprochenen Brüche innerhalb von Gesellschaften bezüglich Landschaftskonzepten und die genannte Dualität des Raumes mit seiner Differenz aus Handeln und Struktur wurden anhand des Fallbeispiels plastisch dargestellt.

Ein starker Umweltdiskurs wurde in Bali auch durch Tourismus angeheizt: Nachhaltigkeitsziele und -trends wurden von bewussten Reisenden übernommen und lokal umgesetzt, so dass sie in die Tourismusplanung und -praxis übergehen (Müllsammeln, Konsum ökologisch angebauter Nahrungsmittel, Plastikvermeidung), aber auf seiten der Bevölkerung, die nicht direkt von der touristischen Entwicklung der Insel profitierte, waren Zukunftswünsche weiterhin von der Modernisierungsideologie geprägt. Zudem waren die Definitionen von nachhaltigem Tourismus, die zugehörigen Bestimmungen und ihre Durchsetzung so variabel, dass bei den geplanten Projekten nicht von einer effektiven Form der Einkommenssteigerung für Bevölkerung und Naturschutz ausgegangen werden kann. Die Vorgehensweise der Investor*innen und ihre mangelnde Einbeziehung der lokalen kulturellen Gegebenheiten wiesen sie als Vertreter*innen eines „Grünen Kapitalismus“ aus.

Der Konflikt wurde also durch das Interesse der Investor*innen ausgelöst, aber unter den Bedingungen der Dezentralisierung und den daraus resultierenden Machtaushandlungsprozessen auf die Ebene zwischen den Dörfern Koditeso und der Dörfergemeinschaften und innerhalb der Dörfer verlagert. Es waren nicht nur vereinzelte Stimmen, die sich gegen die schon unter der Kolonialherrschaft festgelegten Grenzen des Naturschutzgebietes wehrten. Eine beachtlich große Gruppe der Einwohner*innen des Untersuchungsgebietes wähten, der neue Trend des Natur- und Ökotourismus berge eine Chance, die für sie während der gesamten Ära

touristischer Entwicklung Balis zu ihrem Nachteil bestehende wirtschaftliche Ungleichheit zu überwinden.

Vorherige Proteste gegen staatlich etablierte Großprojekte mit sakralen Raumkonzepten richteten sich gegen die vom Suharto-Regime geförderte javanische Dominanz im Tourismussektor, da die balinesische Bevölkerung von diesen ohnehin nicht zu profitieren glaubte. Nach der Dezentralisierung bestehen differenzierte Positionen bezüglich Tourismus auf viel kleinteiliger lokaler Ebene. Der Konflikt „javanische Dominanz über balinesische Hindus“, welche ihre religiösen Prinzipien verletzt sahen, wurde aufgesplittet in eine Vielzahl von Konfliktebenen innerhalb von Dörfern und zwischen ihnen, deren Verständnis eine genaue Betrachtung auf der Lokalebene erforderte. So gewann ein schwelender Konflikt zwischen der *adat*-Spitze mit den Vertreter*innen des neu etablierten Desa Pakraman Sulikepung seinen explosiven Charakter und kulminierte in der Räumung der aus *adat*-Perspektive nicht duldbaren Siedlung direkt am Rand des Schutzgebietes.

Die Auflehnung gegen ihre so empfundene Marginalisierung brachte manche soweit, sich von der rituellen Einheit der Dörfer loszusagen und ein eigenes *desa pakraman* zu gründen. Klüfte taten sich auf zwischen sakralen und profanen Sichtweisen auf Landschaft, und beide wurden strategisch eingesetzt, um die Kontrolle über das Gebiet und ihre Ressourcen zu wahren bzw. zu erlangen. Da die konservative Bewegung, die sich auf *ajeg*-Bali und traditionelle Raumkonzepte berief, zu einer Zementierung und Verstärkung des Wohlstandsgefälles zwischen den Regionen Nord- und Südbalis führte und eine Begünstigung neuer und alter Eliten bewirkte, entwickelte sich in den letzten Jahren ein Widerstand gegen diese „bewahrenden Diskurse“, der sich auch gegen strenge Naturschutzkonzepte richtete.

Die Flexibilität, die balinesischen Raumkonzepten abgewonnen werden kann und die ein Verständnis von Landschaft als Prozess nahelegt, ist keine neue Gegebenheit, sondern wurde schon mehrfach in der Vergangenheit in Anspruch genommen. Durch die Dezentralisierung der natürlichen Ressourcen wurde dieser flexiblen Auslegung der Raumkonzepte jedoch eine politische Brisanz verliehen, da sie den Distrikten (*kabupaten*) zu einer verstärkten Teilnahme an den touristischen Einnahmen sowie Teilen der Bevölkerung zu einer Loslösung aus gegebenen Strukturen verhelfen kann. Die Konkurrenz um die Ressourcen Wald und Wasser wurde angeheizt und rückte die Frage nach der Sakralität der beiden in den Vordergrund. Auch wenn die theoretischen Raumordnungsprinzipien in der Praxis oft untergraben wurden, stellten sie bislang einen als natürlich empfundenen und als selbstverständlich vorausgesetzten Grundkonsens der balinesischen Gesellschaft dar. Eine grundsätzliche Hinterfragung desselben, wie sie im Desa Pakraman Sulikepung geäußert, aber in der Praxis noch teilweise zögerlich umgesetzt wurde, war ein Affront, der zu Spannungen führen musste, da dadurch die Legitimation der hierarchischen *adat*-basierten Gesellschaftsstruktur in Zweifel gezogen wurde.

Die Befürchtung, dass ein eigenständiges Desa Pakraman Sulikepung eventuell ohne Einbeziehung der Ritualgemeinschaft über Tourismusinvestment würde entscheiden können, bewirkte die Vehemenz der Reaktion der *adat*-Vertreter*innen. Mithilfe der Sprache der Landschaftskonzepte wurde also die Frage um politische Kontrolle über die natürlichen, für den Tourismus kapitalistisch nutzbaren Ressourcen verhandelt. Im Empirieteil wurde deutlich, wie die Landschaftskonzepte zum zentralen Gegenstand des Konfliktes gemacht und von der Dörfergemeinschaft verwendet wurden, um die Hinterfragung ihrer politischen Macht (im Extrem in Form der Loslösung eines eigenen Desa Pakraman Sulikepung) zu unterbinden. Es ist hier also einerseits eine Resakralisierung und Stärkung der *adat*-rechtlichen Gesellschaftsstruktur, andererseits eine Ent-Hierarchisierung und Säkularisierung als Resultat bzw. Begleiterscheinung des Konfliktes zu beobachten. Ruft man sich in Erinnerung, welcher enge Zusammenhang zwischen der politischen Macht und dem religiösen Glauben in Indonesien besteht, wird umso deutlicher, dass das Abstreiten der spirituellen Wirkmächtigkeit des Sakralgebietes gleichzeitig ein Infragestellen der gesamten Gesellschaftsordnung darstellt. Widerstand gegen die touristische Entwicklung war ein – in die Sprache der Landschaftskonzepte gekleideter – Widerstand gegen den Verlust von politischer Kontrolle über das Gebiet.

Meine Fragestellung brachte es mit sich, zu zeigen, welche unterschiedlichen Auslegungen von „Nachhaltigkeit“ und „Ökotourismus“ im Disput um Tourismusentwicklung an den Seen bei den vielen verschiedenen beteiligten Gruppen bestanden und wie sie strategisch verwendet werden. Alle Akteur*innen verknüpften mit den Begriffen etwas Positives. Die *adat*-Gemeinschaft visierte zuletzt selbst „Spirituellen Tourismus“ an; die Dorf-Elite Koditesos übernahm die Idee des „gemeinde-basierten“ kleinskaligen Tourismus mit einer parkähnlichen Anlage nach chinesischem Vorbild; Naturschutzbehörde und externe Investor*innen verfolgten einen technokratischen Ansatz, bei dem ökologische Probleme des Tourismus mit technischen Methoden gelöst werden sollten.

In Bezug auf den Schutz des Gebietes lässt sich feststellen, dass die Bestrebungen der lokalen Gruppen verschiedener Positionen am Ende lediglich darum zu ringen schienen, wer über die Form des Tourismus zu bestimmen hat, aber nicht darüber, ob überhaupt Tourismus erwünscht ist. Dies schien grundsätzlich für fast alle Gruppen der Fall zu sein, mit Ausnahme bestimmter NGOs. Daraus wird deutlich, dass im Mittelpunkt des Disputes die Kontrolle der touristischen Entwicklung stand. In die gleiche Richtung deutet der Umstand, dass bei den derzeitigen Campingfreizeiten lokaler Gruppen ganz ähnliche Aktivitäten stattfinden wie jene, gegen die bei den Tourismusprojekten aufs schärfste protestiert wurde, eben weil die derzeit stattfindenden Tourismusformen von der Dörfergemeinschaft kontrolliert wurden und keine externen Akteur*innen wie Investor*innen daran beteiligt waren.

Während äußerst wenige Stimmen Tourismus generell ablehnten, jeglichen Tourismus

im Schutzgebiet als Störung von Flora und Fauna oder der Sakralität ansahen, befürworteten beinahe alle Befragten bestimmte, von ihnen selbst definierte und kontrollierte Ausprägungen von Tourismus. Für zukünftige Tourismusentwicklung wird daher entscheidend sein, wer sich besonders erfolgreich im Gewinnen von mächtigen Bündnispartner*innen zeigt. Hiervon ausgehend haben die ehemaligen Tourismusgegner*innen bereits eine Allianz mit dem derzeitigen *Bupati* I Putu Agus Suradnyana gebildet, was seiner Vereinnahmung durch die Gegenseite vorbeugen mag. Die rezenten Pläne der Tourismus- und Naturschutzbehörden der Provinz Bali befeuerten so die Verhandlungen um politische Macht auf der Lokalebene, da nach einer langen Phase des Ausschlusses der Bevölkerung von jeglichen legalen Nutzungsformen des Naturschutzgebietes nun neue Einkommensmöglichkeiten aufgezeigt wurden. Durch das Eindringen externer Investor*innen in das Naturschutzgebiet mit ihren kapitalistischen Ansprüchen bewirkten sie eine Eskalation des Konfliktes. Der ohnehin bestehende, aber nur unterschwellige interne Konflikt wurde befeuert und öffentlich verhandelt.

Diese Entwicklung zeigt vor allem drei Dinge. Erstens beweist die Umdeutung der sakralsten Region in der hindu-balinesischen Raumordnung, nämlich der Gebirgsregion, wie dringlich der Wunsch bestimmter Bevölkerungsteile danach ist, endlich auch Teil des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu werden, das nahezu alle anderen massentouristisch entwickelten Bereiche der Insel erreicht und landschaftlich sowie ökonomisch umstrukturiert hat.

In diesem Licht betrachtet wird deutlich, dass sich vorherige Tourismusproteste nicht gegen Tourismusentwicklung an sich richteten, sondern hauptsächlich gegen externe (zentral-staatliche) Dominanz. Tourismus wird von Weiten Teilen der balinesischen Bevölkerung weiterhin als Synonym für Entwicklung verstanden. Weitere touristische Entwicklung soll als Allheilmittel für Defizite, die durch den (vom Tourismus ausgelösten) gesellschaftlichen Strukturwandel wie die Überalterung der bäuerlichen Bevölkerung und für die schlechten Bedingungen im Alter dienen. Tourismus soll neue Einkommensmöglichkeiten vor Ort schaffen, um eine Landflucht der Kinder und Enkel zu unterbinden und die Altersversorgung zu sichern. Der westliche Lebensstil und das Vorbild der Industrienationen, welches durch die globalen Verflechtungen auch im Untersuchungsgebiet stets präsent sind, führten dazu, dass nicht eine drastische Reduzierung des Tourismus, sondern im Gegenteil eine immer weitere Ausdehnung seiner Reichweite und Intensivierung z.B. durch Erhöhung der Besucher*innenzahlen angestrebt wird.

Eine noch stärkere Integration in den kapitalistischen Arbeitsmarkt zuungunsten der nach wie vor in Teilen bestehenden Subsistenzlandwirtschaft hätte jedoch wiederum weiter reichende Konsequenzen, die auch zu einer fortgeführten Verarmung, wachsenden Abhängigkeit und verschärften Prekarisierung der ruralen Bevölkerung führen können oder müssen. In der Folge würde dies nicht nur zu einem Übergang zu einer agrarindustriell erzeugten Nahrungs-

grundlage mit negativen Folgen für die Gesundheit führen; auch brächte die Abhängigkeit vom monetären System die Angewiesenheit auf Tätigkeiten mit ausreichendem Einkommen und somit eine wachsende Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt sowie erhöhte Grundbesitzsteuern und höhere Lebenshaltungskosten mit sich. All diese Faktoren würden wesentlichen Entwicklungszielen widersprechen (von Hauff 2019:127).

Zweitens ist die Heftigkeit der dorfinernen Konflikte ein Hinweis darauf, wie anpassungsfähig tatsächlich die vorherrschenden Landschaftskonzepte sind, welche zuvor eine große Schlagkraft gegen die Nationalregierung bewiesen hatten, aber gegen die Megaprojekte unter der Suharto-Regierung dennoch erfolglos geblieben waren. Nachdem nach 1999 zunehmend eine Umverteilung der Ressourcenkontrolle auf die Distriktebene stattfand, zieht der Wunsch nach einem ökonomischen Aufschwung die Umdeutung der Gebirgsregion, des ursprünglichen Kerngebiets der sakralen hindu-balinesischen Raumordnung, nach sich.

Drittens bewirkt die Nachfrage von Investor*innen auf das Gebiet unter den Bedingungen der Dezentralisierung eine Revitalisierung des örtlichen *adat*. Tourismusinvestitionen in dem Sakralgebiet (*kawasan suci*) wurde von der *adat*-Elite als Angriff auf die symbolische Macht der Fürstenlinie aufgefasst, und jegliche Faktoren, die ein solches externes Investment begünstigten, sollten ausgeschaltet werden. Dazu zählte für die *adat*-Vertreter*innen auch die Siedlung am Waldrand, welche (als Verstoß gegen die *adat*-rechtlichen Tabus) die Macht des Fürsten und der hierarchischen Gesellschaftsstruktur unterhöhlte. Noch dazu schwächte die Räumung der Siedlung die Mitglieder des neuen Desa Pakraman Sulikepung, welche sich von der hierarchischen Struktur des traditionellen *adat* loszusagen versuchten. Die offensichtliche Weigerung, die Tabus einzuhalten und der Aufforderung zur Teilnahme und Finanzierung des Ritualzyklus nachzukommen, musste als Angriff auf die Vorherrschaft des Fürsten und seiner *adat*-Autoritäten verstanden und entsprechend beseitigt werden. So führte das Eindringen ('encroachment') der Investor*innen in das Gebiet nicht zu einer Stärkung unterprivilegierter Gruppen, sondern lediglich zu einer Bestätigung bestehender Interessensgruppen sowie alter und neuer Eliten, indem sie die vorhandenen Ressourcen für sich beanspruchten.

Der Umgang der Investor*innen mit den Protesten insbesondere der *adat*-Repräsentant*innen der Dörfergemeinschaft zeigt, dass im Vordergrund ihrer Pläne nicht die lokale Entwicklung stand, sondern dass es sich um kapitalistische Unternehmer*innen handelte, die grüne Argumente verwendeten, um herkömmlichem Luxus- bzw. Massentourismus ein neues attraktives Label zu verleihen. Die Ignoranz gegenüber der lokalen *adat*-Zugehörigkeit und der spirituellen Bedeutung des Gebietes, die mangelhafte Informierung und unterbliebene Einbeziehung der Anwohner*innen und die großskaligen Pläne, z.B. der anvisierten Besucher*innenmassen, beweist, dass Religion bzw. Spiritualität hier nur als touristische Attraktion verstanden wurden. Die geplante Umverteilung von Nutzungsrechten auf die Elite der Inves-

tor*innen und eine Auswahl privilegierter Personen im Untersuchungsgebiet, der damit verbundene Transfer von Autorität und die homogenisierende Sichtweise und Unkenntnis der Investor*innen der lokalen Bevölkerung und ihrer Machtverhältnisse führten zu einer Ausweitung des Konfliktes innerhalb der Dörfergemeinschaft und zwischen Koditeso und Nagal sowie zu einem Kampf um den Zugang zu Ressourcen auf verschiedenen Ebenen. Das entstehende Konfliktpotential entlud sich nicht gegen die schwer greifbaren Investor*innen als Auslöser*innen des Konfliktes, sondern innerhalb der Nachbarschaft und unter Angehörigen derselben Tempelgemeinde (*pengempon*).

Der Mangel der Investor*innen und der zuständigen Behörden an tieferen Einsichten in die dörfliche Struktur, die Lebenssituation der Bevölkerung und die Dynamik innerhalb von Dörfern und zwischen ihnen führte zu einer Verschärfung von Konflikten. Was das Beispiel Koditesos zeigt, gilt für jegliche Formen des Tourismus, also auch für die dorfeigenen Initiativen. Diese sind wiederum auf externe Expertise und Unterstützung in Finanzierung und Vermarktung angewiesen, zu welcher der Zugang differenziert gestaltet ist. Nur die bereits bestehende Dorfelite konnte bislang diese neue Form nachhaltiger gemeindebasierter Tourismusentwicklung für sich nutzen. Damit wurde die im Dorf bestehende Kluft zwischen armen und reichen Bevölkerungsschichten weiter verstärkt. Ähnliches ist von den lokalen Tourismusinitiativen in der Dörfergemeinschaft zu erwarten, da die Planung, Durchführung und das Management nicht in den Händen weiter Teile der unterprivilegierten, ärmeren Bevölkerungsschichten lagen. Mangel an Ausbildungsmöglichkeiten und Kapazitäten, ein eigenes Business aufzubauen, behinderten die Initiativen bedürftiger Teile der Bevölkerung, an touristischer Entwicklung teilzuhaben. Fehlende Unterstützung beim Zugang zu nationalen und internationalen Märkten und eine jahrzehntelange staatliche Bevormundung der bäuerlichen Bevölkerung in Anbaufrüchten und -mustern verhinderten bislang Eigeninitiativen der Bevölkerung. Die Ungleichheitsstrukturen, die im Kolonialismus nach Indonesien getragen und gewaltsam eingeführt wurden, sind ein historisches Produkt, das auch heute immer noch nachwirkt und als Form von grünem Kapitalismus eine positive Wirkung auf die breitere Bevölkerung unwahrscheinlich macht.

Dieser komplexe Hintergrund der derzeitigen Konflikte um den Zugang zu natürlichen Ressourcen des Waldgebietes an der Schnittstelle von Agrarwirtschaft, Tourismus und Naturschutz führt zu der Annahme, dass die Bedingungen der Dezentralisierung einen erhöhten Zugriff auf die Naturschutzgebiete bewirkten und die Bestrebungen auf den unteren Ebenen der politischen Organisation (Distrikte, Dörfer) förderten, die natürlichen Ressourcen ökonomisch zu nutzen. Das Management des gesamten Inselsystems durch die Provinzregierung („one island, one management“) würde nach bisherigem Erkenntnisstand einen besseren Schutz der verbleibenden natürlichen Ökosysteme leisten als die Reallokation der Kontrolle auf die Distriktebene. Aus naturschutzfachlicher Perspektive war ein zentralistisches Schutzgebietsma-

nagement also von Vorteil, wenn es auch imperialistische Züge aufwies, während ein dezentrales Management zu einer Verwaschung der Schutzbestimmungen und Übergriffen auf Schutz-zonen führen könnte. Das kapitalistische Landschaftskonzept, das dem Tourismus innewohnt, öffnete nun auch das Schutzgebiet und verwandelte es in eine (fiktive) Ware. Die ehemals sakrale Landschaft wurde umgewandelt in ein Gebiet vermarktbarer Wirtschaftsgüter und touristischen Konsums. In Bezug auf lokale Landschaftskonzepte bedeutet dies eine teilweise Radikalisierung des sakralen Landschaftskonzeptes einerseits, eine Ablösung zugunsten einer kommodifizierenden Sichtweise von Landschaft andererseits.

Die bisherige sog. „fortress conservation“, der uneingeschränkte Schutz unter Ausschluss der Bevölkerung, ließ keine wie auch immer gearteten Ansprüche auf die Ressourcen zu außer den zentralstaatlichen. Gegenüber dieser bisherigen hegemonialen Form des Naturschutzes verursachte eine Neoliberalisierung des Naturschutzes interne Konflikte und könnte den simplen Verbrauch der bisher von einer Nutzung ausgeklammerten Ressourcen bewirken. Die empfindliche Grenze zwischen Naturschutzgebiet, Agrarwirtschaft und Tourismus wird damit immer umstrittener.

Die Probleme der Verwaltung und der Institutionen (Korruption, schnelle Versetzung der Beamt*innen), der Implementierung von Naturschutzgesetzen und das mangelhafte Beispiel westlichen, ressourcenverbrauchenden und -zerstörenden Lebensstils lassen eine touristische Vermarktung des Naturschutzgebietes generell als höchst bedenklich erscheinen. Auch der von Teilen der Bevölkerung verwendete Diskurs der „bewahrenden, traditionellen Gemeinschaften“ konnte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die balinesische Bevölkerung nicht eine per se „bewahrende Kultur“ besitzt, sondern dass ihr das Risiko der Übernutzung wie allen anderen Gesellschaften innewohnt.

Ökotourismus wird von vielen Beteiligten als ein Heilmittel für die ökologischen Probleme der Insel, welche durch den Tourismus erst hervorgerufen wurden, betrachtet. Dies und der globale Trend des Ökotourismus haben zur Folge, dass Natur- und Ökotourismus und Waldnaturschutz in Bali zunehmend zu einer Form des „Grünen Kapitalismus“ werden, bei der Entscheidungsträger*innen sich Einnahmen aus dem ansonsten wenig einträglichen, aber Kosten verursachenden Naturschutz erhoffen. Untrennbar damit verbunden sind, so ein Ergebnis dieser Fallstudie, explosive Konflikte um die Ressourcenkontrolle. Sobald Märkte am Schutz beteiligt werden, hat dies weitreichende Konsequenzen in Form von Privatisierung von Ressourcen (durch Investor*innen, Dezentralisierung von Ressourcenkontrolle und Verteilungskonflikte auf lokaler Ebene innerhalb von Dörfern und zwischen ihnen). Ökotourismus wird zum Instrument, um die Naturschutzgebiete aller Distrikte touristisch entwickeln zu können. Die neoliberalen Landschaftskonzepte lieferten die Genehmigung dafür, dass keine Region Balis mehr vom Tourismusgeschäft ausgeschlossen bleiben muss. Nach der Öffnung des Gebietes

für neoliberalen Naturschutz wurde es so zu einer Arena für den Wettbewerb um den Zugang zu den touristisch vermarktbareren Ressourcen.

Da die Naturschutzbehörde der Provinz Bali BKSDA weiterhin auf der Suche nach Investor*innen als Finanzierungsmöglichkeit für das Naturschutzgebiet ist, kann davon ausgegangen werden, dass in Zukunft wieder Investor*innen Zugang zu dem Gebiet begehren. Da die Streitfrage der *adat*-Zugehörigkeit von Desa Pakraman Sulikepung mit Nagal noch immer nicht beigelegt ist, kann dies auch zu weiteren Zusammenstößen führen. Sowohl Mitglieder von Desa Pakraman Sulikepung als auch vom *adat*-Bündnis haben Durchsetzungskraft und Ausdauer bewiesen und wenig Willen zum Einlenken oder zur Schlichtung gezeigt.

Ich habe den sozio-ökologischen und politischen Konflikt auf der lokalen Ebene aus verschiedenen lokalen Perspektiven beleuchtet, um meinem Ziel, eine Dialoggrundlage für Sozial- und Naturwissenschaften in Bezug auf nachhaltige Tourismusformen speziell mit Fokus auf Sakralregionen zu schaffen, näherzukommen. Wie ich in meinen Ausführungen zur Methode angekündigt habe, war es mein Ziel, zu einem besseren Verständnis der Lebenswelten und der sozialen Wirklichkeiten der Menschen im Untersuchungsgebiet beizutragen, um eine Betrachtung des Konfliktes, seiner Ursachen und Lösungsmöglichkeiten aus möglichst vielen Perspektiven zu ermöglichen, mich also einem holistischen Bild des Umweltkonfliktes anzunähern. Mittels des Fallbeispiels konnte ich die für Außenstehende unabsehbaren, weitreichenden Folgen deziert „ökologisch nachhaltiger“, jedoch kapitalistischer Marktstrategien folgender Tourismusformen nachweisen.

Als Fazit und Ausblick muss festgestellt werden, dass eine gerechtere Verteilung durch eine verstärkte Tourismusplanung und -entwicklung im Untersuchungsgebiet bislang nicht erzielt werden konnte und die zukünftigen Pläne in der Hand von lokalen bzw. regionalen Eliten ruhen, die auch heute immer noch als Besitzer*innen beträchtlicher Landstriche die zunehmend wertvolle Ressource Land außerhalb und innerhalb des Schutzgebietes kontrollieren. Die durch die Bodenreform angestrebte gerechte Verteilung von Ressourcen wurde durch die balinesische Tourismusentwicklung torpediert, da Land zur Ware akkumuliert und kommodifiziert wurde. Es ist anzunehmen, dass, wenn der Tourismus in näherer Zukunft verstärkt im Untersuchungsgebiet Einzug hält, die Schere zwischen Arm und Reich weiter aufgeht, da nur den bereits bestehenden Eliten die Mittel zur Verfügung stehen, sich an lokalen Tourismusinitiativen zu beteiligen. Die Dezentralisierung konnte nicht die bestehenden ungleichen Zugangsvoraussetzungen zur Ressourcenkontrolle beseitigen, sondern heizte die Konkurrenz um Ressourcenausbeutung weiterhin an. Wie die Studie zeigt, führte dies zur Verschärfung von Ressourcenkonflikten auf diversen Ebenen.

Ich habe die Perspektiven unterschiedlicher Gruppen vorgestellt, manche davon machtvoll, manche weniger privilegiert. Alle haben über ihre unterschiedliche Bewertung der sie um-

gebenden Landschaft und ihre Einschätzung der Folgen von Tourismus auch etwas über ihre sozialen Beziehungen zum sie umgebenden Nationalstaat, der Provinzregierung, der Dorfgemeinschaft oder der Ritualgemeinschaft offengelegt (vgl. Kap. II.2). Der „bewohnte“ Raum der Landschaft wurde durch den Konflikt wiederum mit neuer Bedeutung aufgeladen, und die diskutierten konfligierenden Landschaftskonzepte werden Einfluss auf die zukünftige Bewertung und Nutzung des Naturschutzgebietes Buyan-Tamblingan haben. Die als naturgegeben reproduzierte sakrale Raumordnung und auch die weiteren in dieser Arbeit diskutierten Landschaftskonzepte sind weiterhin Veränderungen, Neu- und Uminterpretationen unterworfen. Nach dem konfrontativen Ausgang des Konflikts besteht die Möglichkeit, dass es zu einer weiteren Verschärfung bei erneuten Investitionsanfragen oder lokalen Initiativen kommt.

VIII. Anhang

1. Literaturverzeichnis

- Acheson, James M. (1989): Management of Common-Property Resources. In: Stuart Plattner (ed.) 1989: *Economic Anthropology*. Stanford, California: University Press, pp. 351–378.
- Adatrechtbundels (1934): Bali en Lombok. s' Gravenhage: Nijhoff.
- Afrizal (2013): Oil Palm Plantations, Customary Rights, and Local Protests. A West Sumatran Case Study. In: A. Lucas/C. Warren (eds.): *Land for the People. The State and Agrarian Conflict in Indonesia*. Athens: Ohio University Press, pp. 149–182.
- Agarwal, Anil (1994): An Indian Environmentalist's Credo. In: Ramachandra Guha (ed.): *Social Ecology*. Delhi: Oxford University Press, pp. 346–384
- Alwi, Hasan (2002): *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 3. Aufl. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. Jakarta: Balai Pustaka.
- Amit, Vered (2000): *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London, New York: Routledge.
- Anderson, Benedict (1990 [1972]): The Idea of Power in Javanese Culture. In: Benedict Anderson: *Language and Power*. Ithaca: Cornell University, pp. 1–70.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Appadurai, Arjun (ed.) (1986): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: University Press.
- Arbeitsgruppe Ökotourismus des BMZ (1995): *Ökotourismus als Instrument des Naturschutzes? Möglichkeiten zur Erhöhung der Attraktivität von Naturschutzvorhaben*. Forschungsberichte des Bundesministeriums für wirtschaftliche Entwicklung – BMZ – Band 116. Köln: Weltforum Verlag.
- Ardhana, P.G.; W. Artana; M.S. Mahendra; N. Sunarta; G.N. Gunadi; M. Adhika; N. Wardi; N. Jamin Ariana (2001): *Rencana Strategis Pengelolaan Kawasan Lindung Bali (Kawasan Lindung Bali Barat, Bedugul, dan Kintamani)*. Kerjasama Badan Pengendalian Dampak Lingkungan Daerah Propinsi Bali dengan Pusat Penelitian Lingkungan Hidup Universitas Udayana, Denpasar. Unveröffentlicht.
- Arndt, Susan (2019): >indigen<. In: S. Arndt/Nadja Ofuatey-Alazard (eds.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: UNRAST-Verlag, p. 691.
- Arnscheidt, Julia (2009): *Debating Nature Conservation: Policy, Law and Practice in Indonesia: A Discourse Analysis of History and Present*. Leiden: University Press.
- Bachriadi, Dianto, Anton Lucas and Carol Warren (2013): The Agrarian Movement, Civil Society and Emerging Political Constellations. In: A. Lucas; C. Warren (eds.): *Land for the People*. Athens: Ohio University Press, pp. 308–371.
- Bachriadi, Dianto and Gunawan Wiradi (2013): Land Concentration and Land Reform in Indonesia. Interpreting Agricultural Census Data, 1963–2003. In: A. Lucas; C. Warren (eds.): *Land for the People*. Athens: Ohio University Press, pp. 42–92.

- Bakker, F.L. (1993): *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals. Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam: VU University Press.
- Bappeda (1990): *Rencana Umum Tata Ruang Kawasan Danau Buyan. Data dan Analisa. Buku 1*. Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali. Denpasar: Universitas Udayana.
- Barth, Fredrik (1993): *Balinese Worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.) (1996): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Bateson, Gregory und Margaret Mead (1942): *Balinese Character. A Photographic Analysis*. The New York Academy of Sciences.
- Bateson, Gregory (1970 [1949]): Bali: the value system of a steady state. In: Jane Belo (ed.): *Traditional Balinese Culture*, New York, Columbia University: 384–401.
- Batterbury, Simon and Jude L. Fernando (2011): Arturo Escobar. In: Rob Kitchin; Phil Hubbard (eds.): *Key Thinkers on Space and Place*. 2nd ed. London: Sage, Los Angeles, pp. 154–161.
- Baumann, Zygmunt (1998): *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Barwick, Margaret (2004): *Tropical and Subtropical Trees. A Worldwide Encyclopaedic Guide*. London: Thames and Hudson.
- Bärtels, Andreas (1990): *Farbatlas Tropenpflanzen. Zier- und Nutzpflanzen*. Stuttgart: Ulmer.
- Beaufays, Sandra (2014): Verstehen (*comprendre*). In: G. Fröhlich und B. Rehbein (eds): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, pp. 240–244. https://doi.org/10.1007/978-3-476-01379-8_53
- Beer, Bettina (2002): Zusammenarbeit mit einer Hauptinformantin. Feldforschung, Freundschaft und die Entgrenzung des „Feldes“. In: Hans Fischer (ed.): *Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin: Reimer, pp. 153–171.
- (2008): Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: Bettina Beer (ed.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, pp. 9–36.
- Benda-Beckmann, Franz von und Keebet von Benda-Beckmann (2004): Zentrifugale Bewegungen in Indonesien: Konflikt, Identifikation und Recht im Vergleich. In: J.M. Eckert (ed.): *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript, pp. 249–272.
- (2007): *Gesellschaftliche Wirkung von Recht. Rechtsethnologische Perspektiven*. Berlin: Reimer.
- (2011): Myths and Stereotypes about Adat Law. A Reassessment of Van Vollenhoven in the Light of Current Struggles over Adat Law in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167 (2/3): 167–195.
- Benda-Beckmann, Keebet von (2017): Rezension von Hauser-Schäublin, Brigitta (ed.): *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Universitätsverlag, 2013, 240pp. Göttingen Studies in Cultural Property Vol. 7. *Sociologus. Journal for Social Anthropology*. Berlin: Duncker & Humblot, pp. 111–113.
- Bender, Barbara (1993): Introduction. *Landscape – Meaning and Action*. Oxford: Berg, pp. 1–17.
- (1996): Landscape. In: Alan Barnard; Jonathan Spencer (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, pp. 323–324.
- (2001): Introduction. In: Barbara Bender and Margot Winer: *Contested Landscapes. Movement, Exile and Place*. Oxford: Berg, pp. 1–20.

- Bendix, Daniel (2019): Entwicklung. In: Susan Arndt/Nadja Ofuatey-Alazard (eds.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: UNRAST-Verlag, pp. 272–278.
- Berkes, Fikret (2008): *Sacred Ecology*. New York: Routledge.
- Betsill, M. M. and E. Corell (2008): Introduction to NGO Diplomacy. In: M. Betsill and E. Corell: *NGO Diplomacy: The Influence of Nongovernmental Organizations in International Environmental Negotiations*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, pp. 1–18.
- Biersack, Aletta and James B. Greenberg (eds.) (2006): *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press.
- Biersack, Aletta (2006): *Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature*. In: Biersack, Aletta and B. Greenberg (eds.): *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press, pp. 3–40.
- BKSDA (Balai Konservasi Sumber Daya Alam) (2000): *Kawasan Konservasi Propinsi Bali*, Unit KSDA Bali.
- (2016a): *Tugas Pokok dan Fungsi*. <http://www.ksda-bali.go.id/tentang-bksda-bali/tugas-pokok-fungsi/>. <22.06.2016>
- (2016b): *Struktur dan Organisasi*. <http://www.ksda-bali.go.id/tentang-bksda-bali/struktur-organisasi/>. <22.06.2016>
- (2017): <https://www.ksda-bali.go.id/profil/struktur-organisasi/>. <29.07.2019>
- Borgerhoff Mulder, Monique and Peter Coppelillo (2005): *Conservation. Linking Ecology, Economics, and Culture*. Princeton, NJ: University Press.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1991): *Language and symbolic power*, ed. by John B. Thompson, Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1999a): *To the reader*. In Bourdieu et al.: *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford, London: Polity Press/ Blackwell Publisher Ltd, 1-2.
- (1999b): *The Space of Points of View*. In Bourdieu et al.: *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford, London: Polity Press/ Blackwell Publisher Ltd, 3-4.
- (1999c): *Understanding*. In Bourdieu et al.: *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford, London: Polity Press/ Blackwell Publisher Ltd, 607-626.
- (2010a [1993]): *An den Leser*. In: Bourdieu et al.: *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. 2. Aufl. Konstanz: UVK, pp. 13-14.
- (2010b [1993]): *Position und Perspektive*. In: Bourdieu et al.: *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. 2. Aufl. Konstanz: UVK, pp. 17-18.
- (2010c [1993]): *Verstehen*. In: Bourdieu et al.: *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. 2. Aufl. Konstanz: UVK, pp. 393-410.
- BPS Provinsi Bali (Badan Pusat Statistik Provinsi Bali) (2011) <https://sp2010.bps.go.id/>, <25. Mai 2011>
- (2019a): *Proyeksi Penduduk Bali 2010–2035*, <https://www.bps.go.id/statictable/2014/02/18/1274/proyeksi-penduduk-menurut-provinsi-2010---2035.html>, <27.07.2019>

- (2019b): Luas Kawasan Hutan Menurut Kabupaten/Kota di Provinsi Bali, 2017
<https://bali.bps.go.id/statictable/2018/04/11/74/luas-kawasan-hutan-menurut-kabupaten-kota-di-provinsi-bali-2017.html> <27.07.2019>
- (2019c): Luas Kawasan Hutan Menurut Kabupaten dan Fungsinya di Provinsi Bali, 2017.
<https://bali.bps.go.id/statictable/2018/04/11/75/luas-kawasan-hutan-menurut-kabupaten-dan-fungsinya-di-provinsi-bali-2017.html> <27.07.2019>
- (2019d): Jumlah dan distribusi penduduk.
<https://sp2010.bps.go.id/index.php/site?id=51&wilayah=Bali> <20.05.2019>
- (2019e): Jumlah desa. <https://bali.bps.go.id/statictable/2019/02/15/158/jumlah-desa-menurut-kategori-indeks-pembangunan-desa-ipd-di-bali-2014-dan-2018> <27.02.2019>
- (2019f): Nama desa kelurahan. <https://bali.bps.go.id/statictable/2020/05/11/170/nama-desa-kelurahan-menurut-kabupaten-kota-dan-kecamatan-di-provinsi-bali-2019.html> <12.09.2019>
- (2019g): Jumlah tamu Indonesia. <https://www.bps.go.id/statictable/2009/04/08/1379/jumlah-tamu-indonesia-pada-hotel-non-bintang-menurut-provinsi-tahun-2003-2017.html> <27.02.2019>
- (2020): Keadaan Tenaga Kerja Provinsi Bali Agustus 2020.
<https://bali.bps.go.id/pressrelease/2020/11/05/717415/keadaan-keketenagakerjaan-provinsi-bali-agustus-2020.html>
- Breidenstein, Georg; Stefan Hirschauer; Herbert Kalthoff; Boris Nieswand (eds.) (2015): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. 2. Aufl. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH mit UVK/Lucius. (utb.)
- Brightsmith, Donald J.; Amanda Stronza; Kurt Holle (2008): Ecotourism, Conservation Biology, and Volunteer Tourism. *Biological Conservation* 141: 2832–2842.
- Brockington, Daniel (2002): *Fortress Conservation. The Preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. The International African Institute. Bloomington: Indiana University Press.
- Brosius, Peter J. (1999): Analyses and Interventions. Anthropological Engagements with Environmentalism. *Current Anthropology* 40 (3): 277–309.
- Brunnengräber, A. (2011): Das Klimaregime: Globales Dorf oder sozial umkämpftes, transnationales Terrain? In: A. Brunnengräber (ed.): *Zivilisierung des Klimaregimes: NGOs und soziale Bewegungen in der nationalen, europäischen und internationalen Klimapolitik*. Wiesbaden: VS Research. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Springer, pp. 17–43.
- Bryant, Raymond L. (1992): Political Ecology: An Emerging Research Agenda in Third World Studies. *Political Geography* 11: 12–36.
- (2001): Political Ecology. A Critical Agenda for Change? In: N. Castree and B. Braun (eds.): *Social Nature. Theory, Practice, and Politics*. Malden: Blackwell, pp. 151–169.
- (2005): *Nongovernmental Organizations in Environmental Struggles. Politics and the Making of Moral Capital in the Philippines*. New Haven: Yale University Press.
- Bryant, Raymond L. and Sinéad Bailey (1997): *Third World Political Ecology*. London: Routledge.
- Bublitz, Hannelore (2008): Macht. In: C. Kammler; R. Parr; U. J. Schneider (eds.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 273–277.
- Bundschu, Inge (1985): Probleme der agraren Grundbesitzverfassung in Bali/Indonesien. *Mitteilungen des Instituts für Asienkunde*, Nr. 143. Hamburg: Wittenborn und Söhne.
- (1987): Kooperation und landwirtschaftliche Entwicklung auf Bali/Indonesien. *Mitteilungen des Instituts für Asienkunde*, Nr. 165. Hamburg: Wittenborn und Söhne.
- (1994): *Agrarverfassung und Agrarentwicklung in Indonesien. Eine vergleichende Studie*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. (Studien zur Agrarökologie, 7.)

- Butcher, Jim (2003): *The Moralisation of Tourism: Sun, Sand ... and Saving the World?* London: Routledge.
- (2006a): Natural Capital in the Advocacy of Ecotourism as Sustainable Development. *Journal of Sustainable Tourism* 14 (5).
- (2006b): The United Nations International Year of Ecotourism: A Critical Analysis of Development Implications, *Progress in Development Studies* 6 (2).
- (2007): *Ecotourism, NGOs and Development: A Critical Analysis*. London: Routledge.
- (2008): Against Ethical Tourism. In: J. Tribe (ed.): *Beauty, Truth and Virtue: Philosophical Issues in Tourism*. Clevedon: Channel View, pp. 244–260.
- Büttner, Hannah (2001): Wassermanagement und Ressourcenkonflikte. Eine empirische Untersuchung zu Wasserkrise und Water Harvesting in Indien aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Umweltforschung. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik. (Studien zur Geographischen Entwicklungsforschung, 9.)
- Byczek, Christian (2011): Blessings for all? Community-Based Ecotourism in Bali Between Global, National, and Local Interests – A Case Study. *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies* 4 (1), pp. 81–106.
- Carneiro, Robert L. (1970): A theory of the origin of the state. *Science* 169: 733–38.
- Carrier, James G. and Paige West (2004): Ecotourism and Authenticity: Getting Away from It All? *Current Anthropology* 45(4): 483–497.
- Casimir, Michael (2003): Kulturökologie. In: H. Fischer und B. Beer (eds.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin: Reimer, pp. 341–360.
- Chua, Christian (2015): Geld ohne Ende: Indonesiens neue alte Wirtschaftseliten. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 331–335.
- Clifford, James (1992): Traveling Cultures. In: L. Grossberg; C. Nelson; P. Treichler (eds.): *Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 96–112.
- (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2005): Rearticulating anthropology. In: Daniel Segal; Sylvia J. Yanagisako (eds.): *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham: Duke University Press, pp. 24–48.
- (2007): On Ethnographic Authority. In: A.C.G.M. Robben and Jeffrey A. Sluka: *Ethnographic Field Work. An Anthropological Reader*. Malden: Blackwell, pp. 476–492.
- Clifford, James and George E. Marcus (1986) *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Climate Summit (2007): Bali Climate Change Conference – December 2007.
http://unfccc.int/meetings/bali_dec_2007/meeting/6319.php. <12.01.2012>
- Cochrane, Janet (1993): Tourism and conservation in Indonesia and Malaysia. In: Michael Hitchcock; Victor T. King; Michael J.G. Parnwell (eds.): *Tourism in South-East Asia*. London: Routledge, pp. 317–326.
- (2009): New Directions in Indonesian Ecotourism. In: Michael Hitchcock; Victor T. King; Michael Parnwell (eds.): *Tourism in Southeast Asia. Challenges and New Directions*. Copenhagen: Nias Press, 254–269.
- Cohen, Anthony P. (2007): Self-conscious Anthropology. In: A.C.G.M. Robben and Jeffrey A. Sluka: *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 59–63.

- Cohen, Ronald and Elman Service (1978): *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Comaroff, Jean and John L. Comaroff (2005): Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism. In: M. Edelmann; A. Haugerud (eds.): *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 177–187.
- Cribb, Robert (2010): The Incredible Shrinking Pancasila: Nationalist Propaganda and the Missing Ideological Legacy of Suharto. In: Thomas Reuter (ed.): *The Return to Constitutional Democracy in Indonesia*. Monash Asia Institute Caulfield. Nunawading, Victoria: APS Print, 65–76. (Annual Indonesia Lecture Series 30.)
- Daeng, Salamuddin (2010): Auslandsinvestitionen nach kolonialem Muster. In: Genia Findeisen; Kristina Großmann; Nicole Weydmann (eds.): *Herausforderungen für Indonesiens Demokratie: Bilanz und Perspektiven*. Berlin: regioSPECTRA, pp. 141–148.
- David, Bettina (2010): *Kulturschock Indonesien*. Bielefeld: Peter Rump.
- Davidson, Jamie Seth and David Henley (eds.) (2007): *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. London, New York: Routledge.
- Delaney, David (2004): Tracing Displacements: Or Evictions in the Nomosphere. *Environment and Planning D: Society and Space*, 22 (6): 847–860.
- Delany, Carol (1988): Participant-Observation: The Razor's Edge. *Dialectical Anthropology*, Vol. 13: 291–300.
- Departemen Kehutanan (Pusat Pembinaan dan Penyuluhan Kehutanan) dan Pusat Pemerintah Daerah Bali (Dinas Kehutanan) (2004): Data dan Informasi Kehutanan Provinsi Bali, Tahun 2004. Denpasar.
- Dickhardt, Michael (2001): *Das Räumliche des Kulturellen. Entwurf zu einer kulturanthropologischen Raumtheorie am Beispiel Fiji*. Münster: LIT Verlag. (Göttinger Studien zur Ethnologie, Band 7)
- (2016): Religion, Place and Modernity in Southeast and East Asia: Reflections on the Spatial Articulation of Religion with Modernity. In: Andrea Lauser und Michael Dickhardt (eds.): *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia Social Sciences in Asia*. Leiden: Brill, pp. 1–33.
- Dinas Pariwisata Provinsi Bali (2018a): Intention and Goal. <http://disparda.baliprov.go.id/en/Intention-and-Goal-2> <19.05.2019>
- (2018b): Vision and Mission. <http://disparda.baliprov.go.id/en/Vision-and-Mission2> <19.05.2019>
- (2019): Dinas Pariwisata. disparda.baliprov.go.id <19.05.2019>
- Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Buleleng (2008): *Database Atraksi Wisata di Kabupaten Buleleng*. O.O. [= Singaraja]
- Dinas Kehutanan Provinsi Bali (2019): Dinas kehutanan dan lingkungan hidup. <http://dklh.baliprov.go.id/>
- Dodds, F. (2008): Foreword. In: M. Betsill and E. Corell (eds.): *NGO Diplomacy: The Influence of Nongovernmental Organizations in International Environmental Negotiations*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. vii–x.
- Dove, Michael R. and Carol Carpenter (eds.) (2008): *Environmental Anthropology. A Historical Reader*. Oxford: Blackwell.

- Dracklé, Dorle (1991): Macht und Ohnmacht. Der Kampf um die Agrarreform im Alentejo (Portugal). Göttingen: Edition Re.
- Dress, Günther (2000): Regierungs-/Nichtregierungsorganisationen und kultur-/umweltverträglicher Tourismus. In: B. Hauser-Schäublin und K. Rieländer (eds.): Bali. Kultur – Tourismus – Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen. Hamburg: Abera, pp. 160–167.
- Duden (2019): Nomos. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Nomos>, <19.05.2019>
- Duile, Timo (2014): „Naturkonzepte und indigene Identitätsentwürfe im Kontext ökologischer Konflikte in Kalimantan“ in: *ASEAS – Austrian Journal of South East Asian Studies* 2014 7(1): 93–110.
- (2015): Book review: Pichler, M. (2014). Umkämpfte Natur. Politische Ökologie der Palmöl- und Agrartreibstoffproduktion in Südostasien. *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 8(1): 107–110
- (2017a): Grüne Differenz. Naturkonzepte, indigene Identität und ökologische Konflikte in Indonesien. Zu einer Postkolonialen Theorie von Natur am Beispiel Kalimantan. Berlin: EB Verlag. (Bonner Asienstudien, 14)
- (2017b): Naturalizing the Native Subject: Indigenous Activism, Discourse, and the Meaning of Nature in West Kalimantan, Indonesia. *Zeitschrift für Ethnologie* 142 (2017): 1–22.
- Eckert, Julia (2004): Gewalt, Meidung und Verfahren: Zur Konflikttheorie Georg Elwerts. In: J. M. Eckert (ed.): Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion. Bielefeld: Transcript, pp. 7–25.
- Eckert, Julia M. (ed.) (2004): Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Edelman, Marc and Angelique Haugerud (2005): Introduction: The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism. In: M. Edelman; A. Haugerud (eds.): The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism. Malden: Blackwell, pp. 1–74.
- Edelman, Marc and Angelique Haugerud (eds.) (2005): The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism. Malden: Blackwell Publishing.
- Ellenberg, Ludwig; Marion Scholz; Birgit Beier (1997): Ökotourismus. Reisen zwischen Ökonomie und Ökologie. Heidelberg: Spektrum
- Endres, Kirsten W. and Andrea Lauser (eds.) (2011): Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia. New York: Berghahn.
- Epler Wood, Megan (1998): Meeting the Global Challenge of Community Participation in Ecotourism: Case Studies and Lessons from Ecuador. Working Paper No. 2, Washington, DC: The Nature Conservancy.
- Escobar, Arturo (1984): Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World. *Alternatives* 10 (3): 377–400.
- (1995): Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: University Press.
- (1996): Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology. In: Richard Peet and Michael Watts (eds.): Liberation Ecology: Environment, Development, Social Movements. London: Routledge, pp. 46–68.
- (1998): Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology* 5 (1): 53–82.

- (1999): After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology. *Current Anthropology* 40 (1): 1–30.
- (2000): Beyond the Search for a Paradigm? Post-development and Beyond. *Development* 43 (4): 11–14
- (2001): Culture sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Globalization. *Political Geography* 20 (2001): 139–174.
- (2005): Imagining a Post-Development Era. In: M. Edelmann; A. Haugerud (eds.): *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 341–351.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976 [1937]): *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon.
- FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) (1982): *National Conservation Plan for Indonesia, Introduction, Evaluation Methods and Overview over National Nature Richness, Field Report of UNDP/FAO National Park Development Project INS/78/061*, Bogor: April 1982.
- (2010): *Global Forest Resources Assessment: Country Report Indonesia*, Rome, <http://www.fao.org/docrep/013/al531E/al531E.pdf>, <2.03.2019>
- Favret-Saada, Jeanne (2009): *Désorceler*. Paris: Edition de L'Olivier.
- Ferguson, James (1996): Development. In: Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, pp. 154–160.
- Fienup-Riordan, Ann (1990): *Eskimo Essays. Yupik Lives and How We See Them*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Findeisen, Genia, Kristina Großmann und Mechthild von Vacano (2015): Umkämpfte Gendernormen. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 143–151.
- Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Colin Gordon, New York: Pantheon Books.
- (1990): *Archäologie des Wissens*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2019 [1976]): *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit, Band 1*. 14., korr. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foster, John Bellamy (1999): Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology. *The American Journal of Sociology* 105 (2): 366–405.
- Foster, John Bellamy und Fred Magdoff (2012): *Was jeder Umweltschützer über den Kapitalismus wissen muss*. Hamburg: LAIKA.
- Fox, James J., Dedi Supriadi Adhuri, and Ida Aju Pradnja Resosudarmo (eds.) (2005): Unfinished Edifice or Pandora's Box? Decentralisation and Resource Management in Indonesia. In: Budy P. Resosudarmo (ed.): *The Politics and Economics of Indonesia's Natural Resources*. Research School of Pacific and Asian Studies. The Australian National University. Singapore: The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAN), pp. 92–108.
- Fox, James (2000): Environment: Land, Resources and Local Livelihood. Introduction. In: Chris Manning; Peter van Diermen (eds.): *Indonesia in Transition. Social Aspects of Reformasi and Crisis*. Singapore: Institute for South East Asian Studies (ISEAS), pp. 201–204.
- Frank, Andre Gunder (1969): *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies from Chile and Brazil*. New York: Monthly Review.

- Friedman, Jonathan (1974): Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism. In *Man* 9: 444–469.
- (1994): Cultural Identity and Global Process. London: Sage.
- (1998 [1979]): System, structure, and contradiction. The Evolution of “Asiatic” Social Formations. Walnut Creek: Altamira.
- Putra, Gede (2015): Komunitas Taman 65. In: Anett Keller (ed.): Indonesien 1965 ff. Die Gegenwart eines Massenmordes. Berlin: regioSPECTRA, pp. 65–70.
- Gearing, Jean (1995): Fear and Loving in the West Indies. In: Don Kulick; Margaret Wilson (eds.): Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London, New York: Routledge.
- Geertz, Clifford (1980): Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, NJ: University Press.
- Gesing, Friederike; Katrin Amelang; Michael Flitner; Michi Knecht (2019): NaturenKulturen-Forschung. Eine Einleitung. In: F. Gesing, M. Knecht, M. Flitner and K. Amelang (eds.): NaturenKulturen. Denkräume und Werkzeuge für neue politische Ökologien. Bielefeld: transcript, pp. 7–50.
- Gezon, Lisa and Susan Paulson (2005): Place, Power, Difference. Multiscale Research at the Dawn of the Twenty-First Century. In: S. Paulson and L. Gezon (eds.): Political Ecology Across Spaces, Scales, and Social Groups. New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 1–16.
- Gianneccchini, Joan (1993): Ecotourism: New Partners, New Relationships. *Conservation Biology* 7: 429–432
- Giddens, A. (1984): The Constitution of Society. Berkeley: The University of California Press.
- Glaser, Barney G. and Anselm L. Strauss (1967): The Discovery of Grounded Theory: Strategies in the Methodology of Grounded Theory. Mill Valley: Sociology Press.
- Godelier, Maurice (1977): Perspectives in Marxist Anthropology. Cambridge: University Press.
- Goris, Roelof (1954): Prasasti Bali. Inscripties voor Anak Wungcu. Diterbitkan oleh Lembaga Bahasa dan Budaja, Universitas Indonesia. Band I: Inleiding. Inscripties in het Sanskrit. Band II: Vertalingen. Registers. Bandung: Masa Baru.
- (1984 [1960]): Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual. Dordrecht: Foris Publications.
- Gottowik, Volker (2005): Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali. Berlin: Reimer.
- Gottowik, Volker (2016): In Search of Holy Water: Hindu Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as a Multi-religious Site. In: A. Lauser and M. Dickhardt (eds.) Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia. Social Sciences in Asia. Leiden: Brill, 205–243.
- Grader, C.J. (1937): Tweedeling in het Oud-Balische dorp. In: *Mededeelingen van de Kirtya-Liefrinck-van der Tuuk* 5: 73–121.
- (1984 [1960]): Pemayun Temple of the Banjar of Tegal. In: R. Goris: Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual. Dordrecht: Foris Publications, pp. 189–231.
- Greenberg, James B. and Thomas K. Park (1994): Political Ecology, *Journal of Political Ecology* 1: 1–12.
- Greenberg, James B. (2006): The Political Ecology of Fisheries in the Upper Gulf of California. In: A. Biersack; J.B. Greenberg (eds.): Reimagining Political Ecology. Durham: Duke University Press, pp. 121–148.
- Grober, Ulrich (2013): Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffes. München: Antje Kunstmann.

- Großmann, Kristina (2015): Gesellschaft in Indonesien. Kontinuität und Wandel. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): Handbuch Indonesien. Berlin: Horlemann, pp. 111–131.
- Grumbles, Anna (2016): The construction of marginality among upland groups in Indonesia: the case of the Wana of Central Sulawesi. Dissertation. Köln: Universität zu Köln.
- Guha, R. (1994): An Anthropologist among the Marxists. *Civil Lines* 1: 73–94.
- Gunning, J.C. (1926): Het petjatou – en ambtsveldenprobleem in Zuid-Bali. *Tijdschrift voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, LXVI, pp. 319–394.
- Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.) (1997): Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press.
- Haenn, Nora und Richard Wilk (ed.) (2006): The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living. New York: University Press.
- Hahn, Peter (2013): Ethnologie. Eine Einführung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hall, Derek, Philip Hirsch and Tania Murray Li (2011): Powers of Exclusion. Land Dilemmas in Southeast Asia. Challenges of the Agrarian Transition in Southeast Asia (Chatsea). Honolulu: University of Hawai'i.
- Hall, Derek (2003): The International Political Ecology of Industrial Shrimp Aquaculture and Industrial Plantation Forestry in Asia. *Journal of Southeast Asian Studies* 43 (2): 251–64.
- Hampton, Mark and Joanna Hampton (2009): Is the Beach Party over? Tourism and the Environment in Small Islands: A Case Study of Gili Trawangan, Lombok, Indonesia. In: Michael Hitchcock; Victor T. King; Michael J. G. Parnwell (eds.): Tourism in South-East Asia. London: Routledge, pp. 286–308.
- Hannerz, Ulf (ed.) (1992): Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.
- (2001): Flera fält i ett. Socialantropologer om translokala fältstudier. Helsingborg: Carlssons Bokförlaget.
- (2003): Being There...and There...and There! Reflections on Multi-site Ethnography. *Ethnography* 4 (2): 201–216.
- Haraway, Donna (1990): Primate Visios: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge.
- (1995a): Ein Manifest für Cyborgs. In: Carmen Hammer/Immanuel Stieff (eds.): Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a.M.: Campus, pp. 33–72.
- (1995b): Monströse Versprechen: Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. 1. Aufl., Argument-Sonderband. Hamburg: Argument.
- (2003): The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2008): When Species Meet, Posthumanities 3. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardin, G. (1968): The tragedy of the commons. *Science* 162: 1243–8.
- Hauff, Michael von (2019): Nachhaltige Entwicklungspolitik. München UVK Verlag.
- Haug, Michaela; Martin Rössler; Anna-Teresa Grumbles (eds.) (2017): Rethinking Power Relations in Indonesia. Transforming the Margins. London: Routledge.
- Haug, Michaela (2010): Poverty and Decentralisation in East Kalimantan: The Impact of Regional Autonomy on Dayak Benuaq Wellbeing. Freiburg: Centaurus.

- (2014): What Makes a Good life? – Changing Marginality and Dayak Benuaq Subjective Wellbeing in East Kalimantan. In: Thomas Stodulka and Birgitt Röttger-Rössler (eds.): *Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt: Campus, pp. 30–52.
- (2015): Quo vadis Regenwald? Hintergründe, zentrale Ursachen und Auswirkungen der Entwaldung in Indonesien. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 371–378.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1997): *Traces of Gods and Men. Temples and Rituals as Landmarks of Social Events and Processes in a South Bali Village*. Berlin: Reimer.
- (2000): Dynamik zwischen Dissonanz und Harmonie. Kulturelle Ordnungssysteme unter dem Eindruck der Tourismusentwicklung. In: B. Hauser-Schäublin und K. Rieländer (eds.): *Bali: Kultur – Tourismus – Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen*, Hamburg: Abera, pp. 142–159.
- (2002): *Gender: Verkörperte Feldforschung*. In: Hans Fischer (ed.): *Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin: Reimer, 73–99.
- (2003a): The Precolonial State Reconsidered. *Current Anthropology* 44 (2): 153–181.
- (2003b): Raum, Ritual und Gesellschaft. Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtungen im Ritual. In B. Hauser-Schäublin und Michael Dickhardt (eds.): *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Münster: Lit Verlag, pp. 43–87.
- (2004a): “Bali Aga” and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and “Old-Balinese” as an Anthropological Construct. *Indonesia* 77: 27–55.
- (2004b): Austronesian Aboriginality or the Ritual Organization of the State? A Controversy on the Political Dimension of Temple Networks in Early Bali. *History and Anthropology* Vol. 15 (4): 317–344.
- (2004c): The politics of sacred space. Using conceptual models of space for socio-political transformations in Bali. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (BKI) 160-2/3 (2004): 283–314.
- (2005): Temple and King: Resource Management, Rituals and Redistribution in Early Bali. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 11: 747–771.
- (2007): Rivalling Rituals, Challenged Identities: Accusations of Ritual Mistakes as an Expression of Power Struggles in Bali (Indonesia). In: Ute Hüsken (ed.): *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 245–271.
- (2008a): Sembiran and Julah – Sketches of History. In: B. Hauser-Schäublin und I Wayan Ardika (eds.): *Burials, Texts and Rituals. Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia*. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 9–68.
- (2008b): Teilnehmende Beobachtung. In: Bettina Beer (ed.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer, pp. 37–58.
- (2011a): Spiritualized Politics and the Trademark of Culture. Political Actors and Their Use of *Adat* and *Agama* in Post-Suharto Bali. In: Michel Picard and Remy Madinier (eds.): *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*. London: Routledge, pp. 192–213.
- (2011b): Land Donations and the Gift of Water. On Temple Landlordism and Irrigation Agriculture in pre-Colonial Bali. *Human Ecology* 39 (1): 43–53.

- (2013a): How Indigenous are the Balinese? From National Marginalisation to Provincial Domination. In: B. Hauser-Schäublin (ed.): *Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription*. Göttingen: Universitätsverlag, pp.133–148. (Göttingen Studies in Cultural Property, 7)
- (2013b): Introduction. The Power of Indigeneity: Reparation, Readjustments and Repositioning. In: B. Hauser-Schäublin (ed.): *Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription*. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 5–15. (Göttingen Studies in Cultural Property, 7)
- (2014): Introduction: Negotiating religious identities within majority-minority relationships in Bali and Lombok. In: B. Hauser-Schäublin; D. Harnish (eds.): *Between Harmony and Discrimination. Negotiating Religious Identities within Majority–Minority Relationships in Bali and Lombok*. Leiden: Brill, pp.1–31.
- (2015): Von Tempelplünderungen in Bali zum internationalen Antiquitätenhandel. In: Andreas Reinecke und Mai-Lin Tjoa-Bonatz (eds.): *Im Schatten von Angkor: Archäologie und Geschichte Südostasiens*. Darmstadt: Philipp von Zabern, pp. 133–139.
- (2017): Cultural property and contested ownership: The trafficking of artifacts and the quest for restitution. London: Routledge.
- Hauser-Schäublin, Brigitta and I Wayan Ardika (2008): Introduction. In: Hauser-Schäublin and I Wayan Ardika (eds.): *Burials, Texts and Rituals. Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia*. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 1–5.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (2002): Einleitung. Zur Ethnologie weltweiter Verflechtungen. In: B. Hauser-Schäublin; U. Braukämper (eds.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Reimer, pp. 9–14.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Michael Dickhardt (eds.) (2003): *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Münster: LIT Verlag. (Göttinger Studien zur Ethnologie, 10)
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Klaus Rieländer (eds.) (2000): *Bali. Kultur – Tourismus – Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen*. Hamburg: Abera.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Stefanie Steinebach (2014): Harapan: A „No Man’s Land“ turned into a contested Agro-Industrial Zone. EForTS Discussion Paper Series No.4 (Februar 2014), www.uni-goettingen.de/en/310995.html
- Hearman, Vannessa (2015): Der Putschversuch von 1965 und die Gewalt danach. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 91–96.
- Henley, David und Jamie Seth Davidson (2007): Introduction: Radical Conservatism – the Protean Politics of Adat. In: Jamie Seth Davidson; David Henley (eds.): *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. London: Routledge, pp. 1–50.
- Hinzler, Hedi and Ida Ayu Agung Mas (2001): Balinese Hinduism. A Life of Ritual and Devotion. In: Eric Oey (ed.): *Bali Indonesia*. Singapore: Periplus, pp. 42–45. (Periplus Adventure Guides)
- Hirsch, Eric (1995): Introduction: Landscape: Between Space and Place. In: Eric Hirsch and M. O’Hanlon: *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon Press, pp. 1–30.
- Hitchcock, Michael and I Nyoman Darma Putra (2009): Terrorism and Tourism in Bali and South-east Asia. In: Michael Hitchcock; I Nyoman Darma Putra (eds.): *Tourism in Southeast Asia*. Copenhagen: Nias Press, pp. 83–98.

- (2008): *Tourism, Development and Terrorism in Bali*. Aldershot: Ashgate.
- Hitchcock, Michael; Victor T. King; Michael Parnwell (eds.) (1993): *Tourism in Southeast Asia*. London: Routledge. [Erstausgabe]
- (2009): *Tourism in Southeast Asia. Challenges and New Directions*. Kopenhagen: Nias Press.
- Hitchcock, Michael; Victor T. King; Michael Parnwell (2009): Introduction. In: dies. (eds.): *Tourism in Southeast Asia. Challenges and New Directions*. Kopenhagen: Nias Press, pp. 1–42.
- Hobart, Angela; Urs Ramseyer; Albert Leemann (1996): *The Peoples of Bali*. Oxford: Blackwell.
- Hobart, Angela (2003): *Healing Performances of Bali. Between Darkness and Light*. New York: Berghahn Books.
- Hochschild, Arlie Russel (1979): Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *The American Journal of Sociology* 85 (3): 551–575.
- Holtzappel, C. J.G. and M. Ramstedt (eds.) (2009): *Decentralization and Regional Autonomy in Indonesia. Implementation and Challenges*. Leiden: IIAS; Singapore: ISEAS.
- Holtzappel, Coen J. G. (2009): Introduction: The Regional Governance Reform in Indonesia, 1999–2004. In: C. J. G. Holtzappel and M. Ramstedt (eds.): *Decentralization and Regional Autonomy in Indonesia. Implementation and Challenges*. Leiden: IIAS; Singapore: ISEAS, 1–56.
- Honey, Martha (2008): *Ecotourism and Sustainable Development. Who owns Paradise?* Washington: Island Press.
- Houben, Vincent und Aleah Connley (2015): Indonesien: Figurationen von Vielfalt in Einheit. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 15–40.
- Howe, Leo (2005): *The Changing World of Bali. Religion, Society and Tourism*. London: Routledge.
- Howitt, Richard (2001): *Rethinking Resource Management: Justice, Sustainability and Indigenous Peoples*. London: Routledge.
- Hubbard, Phil and Rob Kitchin (eds.) (2011): *Key Thinkers on Space and Place*. 2. Auflage. Los Angeles: Sage.
- Hunger, W. F. T. (1932): Adatdesa's en gouvernementsdesa's in Zuid-Bali. *Koloniale Studien* 16-2: 603–16.
- (1933): Balische delbouwcontracten gewijzigd als gevolg der huidige crisis. *Koloniale Studien* 17: 174–82
- Hupke, Klaus-Dieter (2015): *Naturschutz. Ein kritischer Ansatz*. Heidelberg: Springer Spektrum.
- IUCN (International Union for Conservation of Nature) (2019): IUCN Red List.
<https://www.iucnredlist.org/species/31313/2804014>. <05.08.2019>
- Huss, Hasse (2001): I reggaens kvarter: pa jakt efter ett fält. In: Ulf Hannerz (ed.): *Flera fält i ett. Socialantropologer om translokala fältstudier*. Stockholm: Carlssons Bokförlaget, pp. 243–278.
- Hühn, Thorsten (2000): Wandel der traditionellen Siedlungsstruktur am Beispiel des Dorfes Bedulu. In: B. Hauser-Schäublin; K. Rieländer (eds.): *Bali. Kultur, Tourismus, Umwelt*. Hamburg: Abera Verlag, 168–181.
- Indonesia Investments (2017): <https://www.indonesia-investments.com/id/news/todays-headlines/tourism-sector-indonesia-rising-foreign-exchange-earnings/item7547>
- Jamal, Tazim and Amanda Stronza (2008): 'Dwelling' with ecotourism in the Peruvian Amazon. Cultural Relationships in Local-global Spaces. *Tourist Studies* 8 (3): 313–335. Sage Publications.

- Jäger, Siegfried (2006): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: R. Keller et al. (eds.): Handbuch sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse, Vol. 1. Wiesbaden: VS, pp. 83–114.
- (1999): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. 2. Aufl. Münster: UNRAST.
- Jennaway, Megan (2002): Sisters and Lovers. Women and Desire in Bali. Lanham: Rowman & Littlefield.
- JICA (Japanese Cooperation Agency), RAPA (Regional Office for Asia and the Pacific) and FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations (1994): Irrigation Performance and Evaluation for Sustainable Agricultural Development. Report of the Expert Consultation of the Asian Network on Irrigation/Water Management. Bangkok/Thailand 16–20 May: Bangkok Regional Office for Asia and the Pacific.
- Kammler, Clemens; Rolf Parr; Ulrich Johannes Schneider (eds.) (2008): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Katoppo, Aristides (2000): The Role of Community Groups in the Environment Movement. In: Chris Manning; Peter van Diermen (eds.): Indonesia in Transition. Social Aspects of Reformasi and Crisis. Singapore: Institute for South East Asian Studies (ISEAS), pp. 213–219.
- Kaufmann, Stefan and Tadzio Müller (2009): Grüner Kapitalismus, Krise, Klimawandel und kein Ende des Wachstums. Berlin: Karl Dietz.
- Keck, Verena (2008): Interdisziplinäre Projekte und Teamarbeit. In: Bettina Beer (ed.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Reimer, pp. 255–275.
- Keilhauer, Anneliese und Peter Keilhauer (1986): Die Bildsprache des Hinduismus. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik. Köln: DuMont.
- Keller, Anett (ed.) (2015): Indonesien 1965 ff. Die Gegenwart eines Massenmordes. Berlin: regioSPECTRA.
- Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (2019): <http://www.menlhk.go.id> <29.07.2019>
- Kessler, Sascha (2015): „Wir schützen unseren Park“. Aushandlungsprozesse von Räumen, Identitäten und Institutionen im Pendjari-Nationalpark (Benin). Göttingen: Universitätsverlag.
- Kingsolver, Ann E. (1996): Power. In: Alan Barnard/Jonathan Spencer (eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge, pp. 445–48.
- Kinsley, David (2000): Die indischen Göttinnen. Weibliche Gottheiten im Hinduismus. Frankfurt a. M.: Insel.
- Kleinod, Michael (2014): Enchanting Frontiers. A Sacred Forest and the Symbolic-Material Complexities in Laos. In: DORISEA Working Paper Series, No. 5. Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen, Institut für Ethnologie. <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?gs-1/11825>
- (2017): The Recreational Frontier: Ecotourism in Laos as Ecorational Instrumentality. Göttingen: Universitätsverlag.
- Klenke, Karin (2011): Consuming Beauty – Körper, Schönheit und Geschlecht in Tanah Karo, Nord-Sumatra. Göttingen: Universitätsverlag.
- (2013): Whose *Adat* is it? *Adat*, Indigeneity and Social Stratification in Toraja. In: B. Hauser-Schäublin (ed.): *Adat* and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 149–166. (Göttingen Studies in Cultural Property, Vol.7)

- Klute, Marianne (2010): Schall und Rauch. Umweltprobleme und Umweltpolitik Indonesiens. In: Genia Findeisen; Kristina Großmann; Nicole Weydmann (eds.): Herausforderungen für Indonesiens Demokratie: Bilanz und Perspektiven. Berlin: regioSPECTRA, pp. 221–230.
- Knoema (2020): Indonesien. Armut. [https://knoema.de/atlas/Indonesien/topics/Armut/Zahl-der-Armen/Number-of-poor-at-dollar55-a-day, <16.08.2020>](https://knoema.de/atlas/Indonesien/topics/Armut/Zahl-der-Armen/Number-of-poor-at-dollar55-a-day,<16.08.2020>)
- Koch, Mario (2009): 100 Jahre Paradies. Die Schaffung einer indonesischen Ethnie auf Bali. Berlin: regioSPECTRA.
- Korn, V.E. (1932): Het Adatrecht van Bali. S’Gravenhage: Naeff.
- Kopnina, Helen and Eleanor Shoreman-Ouimet (eds.) (2017): Routledge Handbook of Environmental Anthropology. Earthscan. New York: Routledge.
- Kögler, Herbert (1994): Michel Foucault. Stuttgart: Verlag Metzler.
- KPU (Komisi Pemilihan Umum) (2014): Daftar Calon Tetap Anggota Dewan perwakilan Daerah Republik Indonesia Pemilihan Umum Tahun, http://kpu.go.id/dmdocuments/51.BALI_DPD.pdf <27.07.2019>
- Krauß, Werner (2001): „Hängt die Grünen!“ Umweltkonflikte, nachhaltige Entwicklung und ökologischer Diskurs. Berlin: Reimer.
- Kucher, Andreas (2015): Korruption und Korruptionsbekämpfung in Indonesien. Ein Vergleich der Suharto-Jahre mit den ersten Jahren in Reformasi. Dissertation. Bonn: Universitäts- und Landesbibliothek.
- Kusumaatmadja, Sarwono (2000): Through the Crisis and Beyond: The Evolution of the Environment Movement. In: Chris Manning; Peter van Diermen (eds.): Indonesia in Transition. Social Aspects of Reformasi and Crisis. Singapore: Institute for South East Asian Studies (ISEAS), pp. 205–212.
- Lansing, J. Stephen (1991): Priests and Programmers. Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali. Princeton: University Press.
- (2005): On Irrigation and the Balinese State. *Current Anthropology* 46 (2): 305–306.
- Lauser, Andrea (2004): „Ein guter Mann ist harte Arbeit.“ Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen. Bielefeld: Transcript.
- (2015): Traveling to Yên Tử (North Vietnam). Religious Resurgence, Cultural Nationalism and Touristic Heritage in the Shaping of a Pilgrimage Landscape. In: DORISEA Working Paper Series, No. 20.
- (2016): Pilgrimage between Religious Resurgence, Cultural Nationalism and Touristic Heritage in Contemporary Vietnam. In: Andrea Lauser; M. Dickhardt (eds.): Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia, Social Sciences in Asia. Leiden: Brill, pp. 147–183.
- Lauser, Andrea and Michael Dickhardt (eds.) (2016): Religion, Place and Modernity. Spatial Articulations in Southeast Asia and East Asia Social Sciences in Asia. Leiden: Brill.
- Layton, Robert and Peter Uoko (1999): Introduction: Gazing on the Landscape and Encountering the Environment. In: P.J. Uoko and R. Layton (eds.): The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your Landscape. London: Routledge, pp. 1–20.
- Li, Tania Murray (1996): Images of Community: Discourse and Strategy in Property Relations. *Development and Change*. 27 (3): 501–527.
- (1999a): Compromising Power: Development, Culture and Rule in Indonesia. *Cultural Anthropology* 40 (3): 277–309.

- (1999b): Marginality, Power and Production: Analysing Upland Transformations. In: Tania M. Li (ed.): *Transforming the Indonesian Upland*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, pp. 1–44.
- (2000): Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149–179.
- (2002): Engaging Simplifications: Community Based Resource Management, Market Processes and State Agendas in Upland Southeast Asia. *World Development* 30 (2): 265–283.
- (2003): Situating Resource Struggles: Concepts for Empirical Analysis. *Economic and Political Weekly* 38 (48): 5120–5128.
- (2007): *The will to improve. Governmentality, Development and the Practice of Politics*. Durham: University Press.
- (2008): Contested Commodifications: Struggles over Nature in a National Park. In: Joseph Nevins and Nancy Lee Peluso (eds.): *Taking Southeast Asia to Market. Commodities, Nature, and People in the Neoliberal Age*. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 124–139.
- (2014a): What is Land? Assembling a Resource for Global Investment. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39 (4): 589–602.
- (2014b): *Land's End. Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham: Duke University Press.
- Liefrinck, Frederik A. (1927): *Bali en Lombok*. Geschriften. Amsterdam: De Bussy.
- Lim, Robin (2003): Afterword. In: *Eating for Two. Recipes for Pregnant and Breastfeeding Women*. Berkeley: Celestial Arts. pp. 247–251.
- (2005): *Obat Asli. The Healing Herbs of Bali*. Ubud: Half Angel Press.
- Lorenzen, Rachel (2015): Disintegration, Formalisation or Reinvention? Contemplating the Future of Balinese Irrigated Rice Societies. In: Rachel P. Lorenzen; Dik Roth (eds.): *Paradise contested. Culture Politics and Changing Land and Water Use in Bali*. Special Issue: *The Asia Pacific Journal of Anthropology (TAPJA)* 16 (2): 176–193.
- Lorenzen, Rachel and Stephan Lorenzen (2011): Changing Realities – Perspectives on Balinese Rice Cultivation. *Human Ecology* 39 (1): 29–42
- Lorenzen, Rachel and Dik Roth (2015): Introduction: Paradise contested. Culture Politics and Changing Land and Water Use in Bali. In: R. Lorenzen; D. Roth (eds.): *Paradise contested. Culture Politics and Changing Land and Water Use in Bali*. Special Issue: *The Asia Pacific Journal of Anthropology (TAPJA)* 16 (2) April 2015, pp. 99–105.
- Low, S. M. and D. Lawrence-Zúñiga (2003): Locating culture. In: S. M. Low and D. Lawrence-Zúñiga (eds.): *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Malden: Blackwell, pp. 1–47
- Löchel, Christin und Jonas Bogumil (Red.) (2018): *Fischer Weltalmanach 2019. Zahlen Daten Fakten. Schwerpunkt Arbeit*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Lucas, Anton and Carol Warren (2013): The Land, the Law, and the People. In A. Lucas; C. Warren (eds.): *Land for the People*. Athens: Ohio University Press, pp. 1–41.
- Lucas, Anton and Carol Warren (eds.) (2013): *Land for the People. The State and Agrarian Conflict in Indonesia*. Athens: Ohio University Press.
- Lübke, Christian von (2015): Wirtschaftliche Entwicklungen. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 305–323.

- Lütkes, Christiana (2002): Forschung mit Ehemann. Ein Nichtethnologe als Begleiter. In: Hans Fischer (ed.): *Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin: Reimer, pp. 173–186.
- Maass, Petra (2008): *The Cultural Dimensions of Biodiversity Conservation. Seen and Unseen Dimensions of Indigenous Knowledge among Q'eqchi' Communities in Guatemala*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Beiträge zur Ethnologie, Band 2)
- MacRae, Graeme (2003): The Value of Land in Bali. Land Tenure, Landreform and Commodification. In: Thomas Reuter (ed.): *Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon, pp. 143–165.
- (2010): If Indonesia is Too Hard to Understand, Let's Start with Bali. *Journal of Social Sciences and Humanities* 3: 11–36.
- Magnis-Suseno, Franz (2015): *Garuda im Aufwind. Das moderne Indonesien*. Hamburg: J. H. W. Dietz.
- Malinowski, Bronislaw (1979 [1922]): *Argonauten des westlichen Pazifik*. Herausgegeben von Fritz Kramer. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Martopo, Sugeng and Bruce Mitchell (eds.) (1995): *Bali. Balancing Environment, Economy and Culture*. Department of Geography Publication Series, University of Waterloo. Waterloo: Department of Geography.
- Marx, Karl (1867): *Das Kapital*. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. Hamburg: Erstaussgabe. In: Deutsches Textarchiv. http://www.deutschestextarchiv.de/marx_kapital01_1867/54 <27.07.2019>
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1990 [1932]): *Die deutsche Ideologie*. Die digitale Bibliothek der Philosophie. Darin: MEW Bd. 3, S. 44. Erstdruck: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin und Wien 1932, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (ed.): Karl Marx – Friedrich Engels: Werke. Bd.3. 9. Aufl. Berlin: Dietz 1990. (DB Sonderband)
- Matthes, Joachim (1985): Zur transkulturellen Relativität erzählanalytischer Verfahren in der empirischen Sozialforschung. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37, H.2: 310–326.
- Mehta, Lyla; M. Leach; P. Newell; I. Scoones; K. Sivaramakrishnan; and S.A. Way (1999): *Exploring Understandings of Institutions and Uncertainty: New Directions in Natural Resource Management*. Institute of Development Studies, Discussion Paper 372. Brighton: IDS Publications.
- Merlan, Francesca (2013): From a Comparative Perspective: Epilogue. In: B. Hauser-Schäublin (ed.): *Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription*. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 185–200. (Göttingen Studies in Cultural Property, Vol. 7)
- Milton, Kay (1993): Environmentalism and Anthropology. In: K. Milton (ed.): *Environmentalism. The View from Anthropology*. London: Routledge, pp. 1–17.
- Mintz, Sidney W. (1987): *Die süße Macht: Kulturgeschichte des Zuckers*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Mitchell, L. (2007): Where the rice will grow – Revisiting sustainable agriculture in Balinese farmlands. *Bali Advertiser*. http://www.baliadvertiser.biz/articles/nonprofitnews/2007/rice_grow.html <26.01.2012>
- Moeliono, Tristram Pascal (2011): *Spatial Management in Indonesia: From Planning to Implementation – Cases from West Java and Bandung. A Socio-Legal Study*. Leiden University Open Access. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/18242>, <11.09.2020>

- Moore, Jason W. (2011): Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crises in the Capitalist World-Ecology. *Journal of Peasant Studies* 38 (1): 1–46.
- (2015): Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital. London: Verso.
- Morton, Helen (1995): My ‘chastity belt’. Avoiding Seduction in Tonga. In: Don Kulick; Margaret Wilson (eds.): Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork, pp. 168–185.
- Mowforth, Martin und Ian Munt (ed.) (2009): Tourism and Sustainability. Development, Globalization and New Tourism in the Third World. Third Edition. London: Routledge.
- MUDP (Majelis Utama Desa Pakraman) (2007): Himpunan Hasil-Hasil Pasamahan Agung I dan II MDP Bali. Denpasar. [Unveröffentlicht.]
- Müller, Serena (2013): *Adat* as a means of Unification and its Contestation. The Case of North Halmahera. In: Hauser-Schäublin, Brigitta (ed.): Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 99–114
- (2018): Die Wirkmächtigkeit von *masyarakat adat*. Aushandlungen um Kultur und Identität in der Indigenen-Bewegung in Indonesien. Göttingen: Universitätsverlag.
- Münster, Daniel; Ursula Münster; Stefan Dorondel (eds.) (2012): Fields and Forests: Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization. RCC Perspectives 2012, 5.
- Münster, Daniel und Ursula Münster (2012a): Consuming the Forest in an Environment of Crisis: Nature Tourism, Forest. Conservation and Neoliberal Agriculture in South India. *Development and Change* 43 (1): 205–227.
- (2012b): Human-Animal Conflicts in Kerala: Elephants and Ecological Modernity on the Agrarian Frontier in South India. In: D. Münster; U. Münster; S. Dorondel (eds.): Fields and Forests: Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization. RCC Perspectives 2012, 5: 41–49.
- Münster, Daniel; Julia Poerting; Juliane Dame (2015): Agrarwirtschaft in Indien. Kleinbauern zwischen Krise und neuen Perspektiven. *Geographische Rundschau* 1: 16–22.
- Münster, Daniel und Julia Poerting (2016): Land als Ressource, Boden und Landschaft: Materialität, Relationalität und neue Agrarfragen in der Politischen Ökologie. *Geographica Helvetica*, pp. 245–57.
- Münster, Ursula and Suma Vishnudas (2012): In the Jungle of the Law: The Implementation of the Forest Rights Act in Kerala. *Economic & Political Weekly* 47 (19): 38–45.
- Nakatani, Ayani (2003): Ritual as ‘work’. The invisibility of women’s socio-economic and religious roles in a changing Balinese society. In: Thomas Reuter (ed.): Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia. London: RoutledgeCurzon, pp. 118–165.
- Nohlen, Dieter (ed.) (2002): Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Nuscheler, Franz (2004): Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik. Eine grundlegende Einführung in die zentralen entwicklungspolitischen Themenfelder Globalisierung, Staatsversagen, Hunger, Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt. Bonn: J. H. W. Dietz.
- Nuttall, Mark (1998): Protecting the Arctic. Indigenous Peoples and Cultural Survival. Amsterdam: Harwood.
- O’Connor, James (1998): Natural Causes: Essays in Ecological Marxism. New York: The Guilford Press.
- Okamoto, Sachie (2001): The Movement and Activities of Environmental NGOs in Indonesia. *Policy Trend Report* 2001: 13–23.

- Olwig, Karen Fog (1997): Cultural Sites: Sustaining Home in a Deterritorialized World. In: K. Olwig; K. Hastrup (eds.): *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London: Routledge, pp. 17–38.
- Ong, Aihwa (2007): Boundary Crossings: Neoliberalism as a Mobile Technology. *Transactions of the Institute of British Geographers* 32. Royal Geographical Society, pp. 3–8.
- Ortner, Sherry B. (1984): Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126–166.
- Ostrom, E. (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: University Press.
- Painter, Michael (1995): Introduction: Anthropological Perspectives on Environmental Destruction. In: M. Painter; W.H. Durham (eds.): *The social causes of environmental destruction in Latin America*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 1–24.
- Painter, Michael; William H. Durham (eds.) (1995): *The Social Causes of Environmental Destruction in Latin America*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Pálsson, Gísli (2006): Nature and Society in the Age of Postmodernity. In: Aletta Biersack; James B. Greenberg (eds.) 2006. *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press, pp. 70–93.
- Parnwell, Michael (2009): A Political Ecology of Sustainable Tourism in Southeast Asia. In: Michael Hitchcock; Victor T. King; Michael Parnwell (eds.): *Tourism in Southeast Asia. Challenges and New Directions*. Copenhagen: Nias Press, pp. 236–253.
- Pedersen, Lene und Wiwik Dharmiasih (2015): The Enchantment of Agriculture: State Decentering and Irrigated Rice Production in Bali. In: Rachel P. Lorenzen; Dik Roth (eds.): *Bali: Socio-environmental conflicts in contested spaces. The Asia Pacific Journal of Anthropology (TAPJA)* 02/2015; 16 (2): 141–156.
- Peet, Richard; Paul Robbins; Michael Watts (2011): Global Nature. In: Richard Peet; Paul Robbins; Michael Watts (eds.): *Global Political Ecology*. London: Routledge, pp. 1–47.
- Peet, Richard and Michael Watts (1996): Liberation Ecology. Development, Sustainability, and Environment in an Age of Market Triumphalism. In: Richard Peet und Michael Watts (eds.): *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge, pp. 1–45.
- Peluso, Nancy Lee and Christian Lund (2011): New Frontiers of Land Control: Introduction. *Journal of Peasant Studies* 38: 667–681.
- Peluso, Nancy Lee and Peter Vandergeest (2001): Genealogies of the Political Forest and Customary Rights in Indonesia, Malaysia, and Thailand. *The Journal of Asian Studies* 60 (3): 761–812.
- (2006a): Empires of Forestry: Professional Forestry and State Power in Southeast Asia, Part 1. *Environment and History* 12 (1):31–64.
- (2006b): Empires of Forestry: Professional Forestry and State Power in Southeast Asia, Part 2. *Environment and History* 12 (4): 359–393.
- Peluso, Nancy Lee and Peter Vandergeest (2011): Taking the Jungle out of the Forest: Counter-insurgency and the Making of National Natures: In: Richard Peet; Paul Robbins; Michael Watts (eds.): *Global Political Ecology*. London: Routledge, pp. 252–284.
- Peluso, Nancy Lee and Michael Watts (2001): Violent Environments. In dies. (eds.): *Violent Environments*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 3–38.

- Peluso, Nancy Lee (2003): 'Territorializing Local Struggles for Resource Control: A Look at Environmental Discourses and Politics in Indonesia.' *Nature in the Global South*, edited by P. Greenough and A. Lowenhaupt Tsing. Durham: Duke University Press, pp. 231–252.
- (2005): 'Whose Woods Are These? Counter-mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia.' In: M. Edelmann; A. Haugerud (eds.): *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden: Blackwell, pp. 273–281.
- Pemerintah Provinsi Bali (2009): *Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 16 Tahun 2009 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Provinsi Bali Tahun 2009–2029*. Denpasar.
- Peselmann, Arnika (2018): *Konstituierung einer Kulturlandschaft: Praktiken des Kulturerbens im deutsch-tschechischen Erzgebirge*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Picard, Michel (1993): 'Cultural Tourism in Bali: National Integration and Regional Differentiation.' In: M. Hitchcock et al. (eds.): *Tourism in South-East Asia*. London: Routledge, pp. 71–98.
- (1996): *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*. Singapore: Archipelago.
- (1997): 'Cultural Tourism, Nation-Building, and Regional Culture: The Making of Balinese Identity.' In: Michel Picard and Robert E. Wood (eds.): *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 181–214.
- (1999): 'The Discourse of Kabalian. Transcultural Constructions of Balinese Identity.' In: I. Rubinstein and L. H. Connor (eds.): *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 15–49.
- (2004): 'What's in a Name? Agama Hindu Bali in the Making.' In: M. Ramstedt (ed.): *Hinduism in Modern Indonesia. A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London: Routledge, pp. 56–75.
- (2005): 'Otonomi Daerah in Bali: The Call for Special Autonomy Status in the Name of Keahlian.' In: Maribeth Erb; Priyambudi Sulistiyanto; Carole Faucher (eds.): *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*. London: Routledge, pp. 111–124.
- (2009): 'From Keahlian to Ajeg Bali: Tourism and Balinese Identity in the Aftermath of Kuta Bombing.' In: M. Hitchcock; V. T. King; M. Parnwell (eds.): *Tourism in Southeast Asia. Challenges and New Directions*. Copenhagen: NIAS Press, pp. 99–131.
- (2011a): 'Introduction: 'agama,' 'adat,' and Pancasila.' In: Michel Picard and Remy Madinier (eds.): *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*. London: Routledge, pp. 1–20.
- (2011b): 'From Agama Hindu Bali to Agama Hindu and Back. Toward a Localisation of the Balinese Religion?' In: Michel Picard and Remy Madinier (eds.): *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*. London: Routledge, pp. 117–141.
- Pitana, I Gede (2005): 'Subak dalam Pertalian antara Pertanian dan Pariwisata.' In: I Gede Pitana; I Gede Setiawan AP (eds.): *Revitalisasi Subak dalam memasuki Era Globalisasi*. Denpasar: Sosek Unud, pp. 251–264.
- Plattner, Stuart (1989): 'Marxism.' In: Stuart Plattner 1989: *Economic Anthropology*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 379–396.
- Poffenberger, Mark and Mary Zurbuchen (1980): 'The Economics of Village Bali: Three Perspectives.' *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 29: 9–133. Chicago: University of Chicago Press.
- Primack, Richard B. (1995): *Naturschutzbiologie*. Heidelberg: Spektrum.
- Pritzl, Rupert F. J. (1997): *Korruption und Rent-seeking in Lateinamerika*. Baden-Baden: Nomos.

- Pufé, Iris (2017): *Nachhaltigkeit*. Utb. 3. Auflage. Konstanz: UVK.
- Pye, Oliver (2015): Eine kurze politische Ökologie Indonesiens. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 345–370.
- Radjawali, Irendra und Andrea Höing (2015): Umweltaktivismus in Indonesien. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): *Handbuch Indonesien*. Berlin: Horlemann, pp. 386–394.
- Rappaport, Roy A. (1968): *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinean People*, New Haven: Yale University Press.
- Ramseyer, Urs (2002): *Kunst und Kultur in Bali*. Museum der Kulturen, Basel. Basel: Schwabe
- Ramstedt, Martin (1998): *Weltbild, Heilspragmatik und Herrschaftslegitimation im vorkolonialen Bali*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- (1999): Hinduismus und Naturkulte. In: Bernhard Dahm/Roderich Ptak (eds.): *Südostasienhandbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. München: C.H.Beck, pp. 403–414.
- (2000): Bali. Kulturelles Kapital im Spiel divergierender Interessen. In: B. Hauser-Schäublin und Klaus Rieländer (eds.): *Bali – Kultur, Tourismus, Umwelt*. Hamburg: Abera, pp. 124–141.
- (2004): Introduction: Negotiating Identities – Indonesian ‘Hindus’ between Local, National, and Global Interests. In: Martin Ramstedt (ed.): *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London: RoutledgeCurzon, pp. 1–34.
- (2009): Regional Autonomy and its Discontents. The Case of Post-New Order Bali. In: C. J. G. Holtzappel and M. Ramstedt (eds.): *Decentralization and Regional Autonomy in Indonesia. Implementation and Challenges*. Leiden: IIAS; Singapore: ISEAS, pp. 329–379.
- (2013): Religion and Disputes in Bali’s New Village Jurisdiction. In: F. von Benda-Beckmann et al. (eds.): *Religion in Disputes: Pervasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 111–128.
- (2014): Converging Ontologies, Flattening of Time – Discordant Temporalities and Feeling Rules in Bali’s New Village Jurisdictions. In: Thomas Stodulka and Birgitt Röttger-Rössler (eds.): *Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt: Campus, pp. 53–80.
- Republic of Indonesia (1999a): Law Draft of the Republic of Indonesia Number 22 Year 1999 regarding regional governance. The People’s Representative Assembly of the Republic of Indonesia.
http://www.gtzsfdm.or.id/documents/laws_n_regs/laws/1999/Law22_99_n_eluc.pdf
<09/09/07>
- (1999b): Draft law of the Republic of Indonesia Number 25 Year 1999 concerning the fiscal balance between the central government and the regions. People’s consultative Assembly of the Republic of Indonesia.
http://www.gtzsfdm.or.id/documents/laws_n_regs/laws/1999/Law25_99_n_eluc.pdf
<09/09/07>
- Reuter, Thomas (ed.) (2010): *The Return to Constitutional Democracy in Indonesia*. Annual Indonesia Lecture Series No. 30. Monash Asia Institute Caulfield. Nunawading, Victoria: APS Print.
- Reuter, Thomas A. (2000): Der Umgang mit dem Fremden auf Bali: Betrachtungen zu den Auswirkungen der Globalisierung im Hinblick auf kulturspezifische Interpretationsmodelle. In: B. Hauser-Schäublin und Klaus Rieländer (eds.): *Bali – Kultur, Tourismus, Umwelt*. Hamburg: Abera, pp. 88–102.

- (2002): *Custodians of the Sacred Mountain. Culture and Society in the Highlands of Bali*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- (2003a): Introduction. In: Thomas Reuter (ed.): *Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon, pp. 1–16.
- (2003b): *Mythical Centres and Modern Margins. A Short History of Encounters, Crises, Marginality, and Social Change in Highland Bali*. In: Thomas Reuter (ed.): *Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon, pp. 166–195.
- (2003c): *Indonesia in Transition: Concluding Reflections on Engaged Research and the Critique of Local Knowledge*. In: Thomas Reuter (ed.): *Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon, pp. 203–219.
- Reuter, Thomas A. (2006a): *Land and Territory in the Austronesian World*. In: T. Reuter (ed.): *Sharing the Earth, dividing the Land. Land and Territory in the Austronesian World*. Canberra: ANU Press, pp. 11–38.
- (2006b): *Ritual Domains and Communal Land in the Highlands of Bali*. In: T. Reuter (ed.): *Sharing the Earth, dividing the Land*. Canberra: ANU Press, pp. 65–82.
- Richter, Michael (2001): *Vegetationszonen der Erde*. Gotha: Klett-Perthes.
- Rieländer, Klaus (2000): *Künstliche Attraktionen, postmoderner Tourismus und nachhaltige Entwicklung – Die Halbinsel Bukit als Beispiel*. In: B. Hauser-Schäublin/K. Rieländer (eds.): *Bali. Kultur-Tourismus-Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen*. Hamburg: Abera, pp. 37–55.
- (2002): *Vom Fischzug zum Touristenstrom. Konsequenzen des internationalen Tourismus für eine balinesische Gemeinde am Meer*. Norderstedt, Hamburg: BoD.
- Robben, Antonius C. G. M. (2007): *Fieldwork Identity. Introduction*. In: A.C.G.M. Robben and Jeffrey A. Sluka: *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 59–63.
- Robbins, Paul (2004): *Political Ecology. Critical Introductions to Geography*. Oxford: Blackwell.
- Roosa, John (2006): *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup D'Etat in Indonesia. New Perspectives in Southeast Asian Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rössler, Martin (1995): *Der Lohn der Mühe. Kulturelle Dimension von 'Wert' und 'Arbeit' im Kontext ökonomischer Transformation in Süd-Sulawesi, Indonesien*. Münster: LIT. (Göttinger Studien zur Ethnologie)
- (1999): *Wirtschaftsethnologie. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Röttger-Rössler, Birgitt and Thomas Stodulka (2014): *Introduction – The Emotional Make-up of Marginality and Stigma*. In: Thomas Stodulka und Birgitt Röttger-Rössler (eds.): *Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt: Campus, pp. 11–29.
- Roth, Dik and Rachel Lorenzen (2015): *Introduction: Paradise Contested: Culture, Politics and Changing Land and Water Use in Bali*. *The Asia Pacific Journal of Anthropology (TAPJA)* 16(2): 99–105.
- Roth, Dik and Gede Sedana (2015): *Reframing Tri Hita Karana: From 'Balinese Culture' to Politics*. In: Rachel P. Lorenzen; Dik Roth (eds.): *"Bali: Socio-environmental conflicts in contested spaces"*. *The Asia Pacific Journal of Anthropology (TAPJA)* 16 (2), 157–175.
- Rubinstein, Raechelle (2001): *The North: Buleleng*. In: Eric Oey (ed.): *Bali Indonesia. Periplus Adventure Guides*. Singapore: Periplus, pp. 42–45.

- Ruoff, Michael (2009): Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. 2., durchgesehene Aufl. Paderborn: Fink.
- Sakti, Victoria K. (2014): The Act of Killing and Dealing with Present-Day Demons of Impunity – A conversation with Joshua Oppenheimer. In: Thomas Stodulka and Birgitt Röttger-Rössler (ed.): Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia. Frankfurt: Campus, pp. 218–228.
- Salzmann, Philip Carl and Donald W. Attwood (1996): Ecological Anthropology. In: Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.) (1996): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge, pp. 169–172.
- Sanmukri, Miriam Harjati (2013): Mobilities of Indigeneity. Intermediary NGOs and Indigenous Peoples in Indonesia. In: B. Hauser-Schäublin (ed.): *Adat* and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 115–133. (Göttingen Studies in Cultural Property, Vol.7)
- Scheper-Hughes, Nancy (2002): The global traffic in human organs. In: H. J. Inda and R. Rosaldo (eds.): The anthropology of globalization. Oxford: Blackwell, pp. 270–310.
- Schareika, Nikolaus (2013): Mensch und Umwelt. In: B. Beer; H. Fischer (eds.): Ethnologie. Berlin: Reimer, pp. 333–356.
- Schlehe, Judith (2002): Handeln und Aushandeln in transkulturellen Geschlechterbeziehungen. In: B. Hauser-Schäublin; U. Braukämper (eds.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer, pp. 205–222.
- (2008a): Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In Bettina Beer (ed.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Reimer, pp. 119–142.
- (2008b): Religion, Natur und die aktuelle Deutung von Naturkatastrophen auf Java. In: Judith Schlehe und Boike Rehbein (eds.): Religion und die Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten. Münster: LIT-Verlag, pp. 207–234.
- (2008c): Cultural Politics of Natural Disasters: Discourses on Volcanic Eruptions in Indonesia. In: Michael J. Casimir (ed.): Culture and the changing Environment. New York, Oxford: Berghahn Books, pp. 275–300.
- (2009): Zur Inszenierung nationaler, lokaler und religiöser Identitäten in indonesischen Kulturparks. In: Elfriede Hermann; Karin Klenke; Michael Dickhardt (eds.): Form, Macht und Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 165–179
- Schmelzer, Matthias und Andreas Vetter (2019): Degrowth/ Postwachstum. Hamburg: Junius Verlag.
- Schmink, Marianne and Charles H. Wood (1987): The Political Ecology of Amazonia. In: Paul E. Little; Michael M. Horowitz; Endre Nyerges (eds.): Lands at Risk in the Third World. Boulder: Westview Press, pp. 38–57.
- Schritt, Jannik (2018): Petro-Democracy: Oil, Power and Politics in Niger. Göttingen: Universitätsverlag.
- Schulte Nordholt, Henk (1996) The spell of power: a History of Balinese Politics 1650 – 1940. Leiden: KITLV Press.
- Schulte Nordholt, Henk (1999 [1994]): The Making of traditional Bali. Colonial Ethnography and Bureaucratic Reproduction. In: Peter Pels and Oscar Salemink (eds.): Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 241–281.

- (2007): Bali. An open fortress 1995–2005. Regional Autonomy, Electoral Democracy and Entrenched Identities. Leiden: KITLV Press.
- (2018): Südostasien. Neue Fischer Weltgeschichte. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Schütt, Weisberger, Schuck, Lang, Stimm, Roloff (2014): Bäume der Tropen. Die große Enzyklopädie mit über 800 Farbfotos unter Mitwirkung von 30 Experten. Hamburg: Nikol.
- Scott, James (2009): The Art of Not being Governed. New Haven: Yale University Press. (Yale Agrarian Studies Series)
- Seidl, Irmi und Angelika Zahrt (eds.) (2010): Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft. Ökologie und Wirtschaftsforschung. Marburg: Metropolis.
- Service, Elman (1975): Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution. New York: Norton.
- Siebert, Rüdiger (1990): Vorwort. In: Pramoedya Ananta Toer: Kind aller Völker. *Anak semua bangsa*. Luzern: Strom, pp. 5–8.
- Shiva, Vandana (1991): The Violence of the Green Revolution. Third World Agriculture, Ecology and Politics. London: Natraj.
- (2003): Der Kampf um das blaue Gold. Ursachen und Folgen der Wasserverknappung. Zürich: Rotpunktverlag.
- (2010): Earth Democracy. Justice, Sustainability, and Peace. New Delhi: Natraj.
- (2014a): The Vandana Shiva Reader. Lexington: The University Press of Kentucky.
- (2014b): Seeds of Suicide. The Environmental and Human Costs of Globalization of Agriculture. In: Vandana Shiva. The Vandana Shiva Reader. Lexington: The University Press of Kentucky, pp. 179–218.
- Smith, Claire Querida (2009): The return of the Sultan: Power, Patronage and Political Machines in Post-conflict Indonesia. In: Maribeth Erb; Priyambudi Sulistiyanto (eds.): Deepening Democracy in Indonesia. Singapore: ISEAS, pp. 303–326.
- Spencer, Jonathan (1996): Marxism and anthropology. In: Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge, pp. 352–355.
- Splettstößer, Anne (2015): Ein Kameruner Kulturerbe? 130 Jahre geteilte Agency: Das Netzwerk Tange/Schiffsnabel. In: Stefan Groth, Regina F. Bendix und Achim Spiller (eds.): Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte, Fallstudien. Göttingen: Universitätsverlag, S. 199–223.
- (2019): Umstrittene Sammlungen: Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in ethnologischen Museen. Die Fälle Tange/Schiffsnabel und Ngonnso/Schalenträgerfigur in Deutschland und Kamerun. Göttingen: Universitätsverlag.
- Sponsel, Leslie E. (2017): Spiritual Ecology, Sacred Places, and Biodiversity Conservation. In: H. Kopnina and E. Shoreman-Ouimet (eds.): Routledge Handbook of Environmental Anthropology. Earthscan. New York: Routledge, pp. 132–143.
- Spradley, James P. (1979): The Ethnographic Interview. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Steifeneder, Eva und Fabian Junge (2010): Mythen, Macht und Massenmord. Antikommunismus in Indonesien. In: Genia Findeisen; Kristina Großmann; Nicole Weydmann (eds.): Herausforderungen für Indonesiens Demokratie: Bilanz und Perspektiven. Berlin: regioSPECTRA, pp. 51–60.
- Steinebach, Stefanie (2012): Der Regenwald ist unser Haus. Die Orang Rimba auf Sumatra zwischen Autonomie und Fremdbestimmung. Göttingen: Universitätsverlag.

- (2013): “Today we Occupy the Plantation – Tomorrow Jakarta”: Indigeneity, Land and Oil Palm Plantations in Jambi. In: B. Hauser-Schäublin (ed.): *Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription*. Göttingen: Universitätsverlag, pp. 63–80
- Stephan, Petra (2002): Nachhaltigkeit: ein semantisches Chamäleon. *Entwicklung und Zusammenarbeit* 43 (4): 112–113.
- Steward, Julian H. (1955): *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stodulka, Thomas und Birgitt Röttger-Rössler (eds.) (2014): *Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Stoller, Paul (1989): *The taste of ethnographic things*. Philadelphia: Pennsylvania Press.
- Stoller, Paul and Cheryl Olkes (2007): The Taste of Ethnographic Things. In: A.C.G.M. Robben and Jeffrey A. Sluka: *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 404–416.
- Strauss, Anselm L. and Corbin, Juliet (1996): *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim Beltz, Psychologie Verlags Union.
- Strauss, Anselm L. (1998): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz, Psychologie Verlags Union.
- Strauß, Sophie (2008): Konkurrenz um die Ressource Wasser. Nutzungskonflikte am Beispiel der südbalinesischen Reiskultur. Göttingen: Universitätsverlag.
(<http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-1753>).
- (2011): Water conflicts between different user groups in South Bali, Indonesia. *Human Ecology*, Vol 39 (1), pp. 69–79. New York: Springer.
- Stronza, Amanda und Fernanda Pêgas (2008): Ecotourism and Conservation: Two Cases from Brazil and Peru. *Human Dimensions of Wildlife* 13: 263–279.
- Stronza, Amanda (1999): Learning Both Ways: Lessons from a Corporate and Community Ecotourism Collaboration. *Cultural Survival Quarterly*, Jan 1, 1999: 36–39.
- (2001): Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. *Annual Review of Anthropology* 2001, Vol. 30: 261–83.
- (2005): Hosts and hosts: The Anthropology of Community-based Ecotourism in the Peruvian Amazon. *NAPA Bulletin* 23, American Anthropological Association, pp. 170–190.
- (2008a): Through a New Mirror: Reflections on Tourism and Identity in the Amazon. *Human Organization* Vol. 67 (3): 244–257.
- Stuart-Fox, David J. (2002): *Pura Besakih. Temple, Religion and Society in Bali*. Leiden: KITLV Press.
- Suasta, Putu (2001): Between Holy Waters and Highways. In: Ramseyer, Urs; I Gusti Raka Panji Tisna (eds.): *Bali. Living in Two Worlds. A critical Self-Portrait*. Basel: Museum der Kulturen. Basel: Schwabe & Co., pp. 37–44.
- Sumarta, Ketut (1992): *Subak. Inspirasi Manajemen Pembangunan Pertanian*. O. O.: Cita Budaya.
- Suryadinata, Leo (2018): Ethnic Groups and the Indonesian Nation-State. In: Robert W. Hefner (ed.): *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London: Routledge, pp. 43–53.
- Suryani, Luh Ketut und Gordon D. Jensen (1995): *Trance and Possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide*. Oxford: University Press.
- Swellengrebel, J. L. (ed.) (1960): *Bali. Studies in Life, Thought, and Ritual*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve LTD.

- Tedlock, Barbara (1991): From Participant Observation to the Observation of Participation. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 47 (1): 69–94.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (1993): In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place. Princeton: University Press.
- (2000): The Global Situation. *Cultural Anthropology* 15 (3): 327–360.
- (2005): Friction. An Ethnography of Global Connection. Princeton: University Press.
- (2007): Indigenous voice. In: Marisol de la Cadena and Orin Starn (eds.): Indigenous experience today. Oxford, New York: Berg, pp. 33–67.
- UNESCO (2019): Cultural Landscape of Bali Province: The Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy. <https://whc.unesco.org/en/list/1194>, <15.05.2019>
- Unmüßig, B. (2011): NGOs in der Klimakrise: Fragmentierungsprozesse, Konfliktlinien und strategische Ansätze. In: A. Brunnengräber (ed.): Zivilisierung des Klimaregimes: NGOs und soziale Bewegungen. Wiesbaden: VS Research. VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 45–57.
- Van Heeren, Katinka (2015): Die Katharsis eines blinden Schweines, das gerne fliegen möchte. Neue Trends im indonesischen Film. In: Gunnar Stange; Rolf Jordan; Kristina Großmann (eds.): Handbuch Indonesien. Berlin: Horlemann, pp. 471–478.
- Vickers, Adrian (1989): Bali: A Paradise Created. Clarendon, VT.: Tuttle Publishing.
- (1996): Bali. Ein Paradies wird erfunden. Bielefeld: Peter Rump Verlag
- (2003): Being Modern in Bali after Suharto. In: Thomas Reuter (ed.): Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia. London: RoutledgeCurzon, pp. 17–29.
- (2013): A History of Modern Indonesia (Second Edition). Cambridge: University Press.
- Villiers, J. (1965): Südostasien vor der Kolonialzeit. Fischer Weltgeschichte, Bd. 18. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Voirol, Beatrice (2011): Sich windende Wege – Ethnografie der Melo-Schnecke in Papua, Indonesien. Göttingen: Universitätsverlag.
- Volk, Bianca (2019): Der prekäre Park. Akteure, Ressourcen und Verhandlung im Nationalpark W, Benin. Göttingen: Universitätsverlag.
- Vorlauffer, Karl; Heike Becker-Baumann; Gabriela Schmitt (2008): Mass Tourism and Ecological Problems in Seaside Resorts of Southern Thailand: Environmental Perceptions, Assessments and Behaviour Regarding the Problem of Waste. In: Michael J. Casimir (ed.): Culture and the changing Environment. New York: Berghahn Books, pp. 325–350.
- Vorlauffer, Karl (1996): Tourismus in Entwicklungsländern. Möglichkeiten und Grenzen einer nachhaltigen Entwicklung durch Fremdenverkehr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Waldner, Regula (1998): Bali – Touristentraum versus Lebensraum? Ökosystem und Kulturlandschaft unter dem Einfluss des internationalen Tourismus in Indonesien. Bern: Peter Lang.
- (2000): Wie der Lebensraum durch den Tourismus trivialisiert wird: Ein humangeographischer Kommentar. In: B. Hauser-Schäublin und K. Rieländer (eds.): Bali. Kultur – Tourismus – Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen. Hamburg: Abera, pp. 20–36.
- Wallerstein, Immanuel (1974): The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press.
- Wardana, Agung (2015): Debating Spatial Governance in the Pluralistic Institutional and Legal Setting of Bali. *The Asia Pacific Journal of Anthropology (TAPJA)* 16 (2): 106–122.

- (2019): Contemporary Bali. Contested Space and Governance. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Warren, Carol (1993): Adat and Dinas. Balinese Communities in the Indonesian State. Singapore: Oxford University Press.
- (1998a): Tanah Lot: The Political Economy of Resort Development in Bali. In: P. Hirsch and C. Warren (eds.): The Politics of Environment in Southeast Asia: Resources and Resistance. London: Routledge, pp. 229–261.
- (1998b): Symbols and Displacement. The Emergence of Environmental Activism on Bali. In: Arne Kalland and G. Persoon (eds.): Environmental Movements in Asia. Richmond: Curzon, pp. 179–204.
- Wälty, Samuel (1997): Kintamani. Dorf, Land und Rituale. Entwicklung und institutioneller Wandel in einer Bergregion auf Bali. Münster: LIT.
- (2000): Balisasi und institutioneller Wandel in Kintamani. In: B. Hauser-Schäublin; K. Rieländer: Bali. Kultur – Tourismus – Umwelt. Hamburg: Abera, pp. 103–123.
- Weber, Robert (2004): Terrorismus, Regionalkonflikte und ihre Auswirkungen auf den Tourismus in Indonesien. In: Heiko Faust et. al. (eds.) 2004: Freizeit und Tourismus. Konzeptionelle und regionale Studien aus kulturgeographischer Perspektive. Zentrum für Landschaftsinterpretation und Tourismus (ZELT). ZELTForum – Göttinger Schriften zur Landschaftsinterpretation und Tourismus, Band 2. Göttingen: ZELT, pp. 125–126.
- Webster's dictionary (2019): Essentialism.
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/essentialism>, <27.07.2019>
- Weinstein, Eugene A. (1969): The Development of Interpersonal Competence. In: David A. Goslin (ed.): Handbook of Socialization Theory and Research. Chicago: Rand McNally, pp. 753–775.
- West, Paige; Daniel Brockington; James Igoe (2006): Parks and Peoples: The Social Effects of Protected Areas. *Annual Review of Anthropology* 20 (3): 609–616.
- Whatmore, Sarah (2002): Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces. London: Sage.
- Whitten, Tony; Rochayat Emon Soeriaatmadja; Suraya A. Afiff (eds.) (1996): The Ecology of Java and Bali. The Ecology of Indonesia Series Volume II. Dalhousie University: Periplus Editions.
- WHO (World Health Organization) (2019): Indonesia statistics summary (2002–present).
<http://apps.who.int/gho/data/node.country.country-IDN?lang=en>, <16.08.2020>
- Wikan, Unni (1990): Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula of Living. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wilk, Richard (2006): „But the Young Men Don't Want to Farm Any More“: Political Ecology and Consumer Culture in Belize. In: Biersack, Aletta and B. Greenberg (eds.): Reimagining Political Ecology. Durham: Duke University Press, pp. 149–170.
- Willer, Ragnar K. (2010): Gesucht: neue Wachstumschancen für Indonesiens Wirtschaft. In: Genia Findeisen; Kristina Großmann; Nicole Weydmann (eds.): Herausforderungen für Indonesiens Demokratie: Bilanz und Perspektiven. Berlin: regioSPECTRA, pp. 159–166.
- Wilshusen, Peter R. (2003): Exploring the Political Contours of Conservation. A Conceptual View of Power in Practice. In: S. Brechin et al. (eds.): Contested Nature. Promoting International Biodiversity with Social Justice in the Twenty-First Century. Albany: State University of New York Press, pp. 41–57.
- Wilshusen, Peter R.; Brechin, Steven R. et al. (2002): Reinventing a Square Wheel: Critique of a Resurgent 'Protection Paradigm' in International Biodiversity Conservation. *Society and Natural Resources: An International Journal* 15(1): 17–40.

- Wilshusen, Peter R.; Steven R. Brechin; Crystal L. Fortwangler; Patrick C. West (2003): Contested Nature. Conservation and Development at the Turn of the Twenty-First Century. In: P. Wilshusen et al. (eds.): Contested Nature. Promoting International Biodiversity with Social Justice in the Twenty-First Century. Albany: State University of New York Press, pp. 1–22.
- Wilson, Margaret (1995): Afterword. In Kulick, Don and Margaret Wilson (eds.) 1995: Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork, pp. 251–275.
- Wittfogel, Karl A. (1957): Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Wolf, Eric (1972): Ownership and Political Ecology. *Anthropology Quarterly* 45, 3: 201–205.
- (1981): The Mills of Inequality: A Marxian Approach. In: Gerald Berreman (ed.): Social Inequality. New York: Academic Press.
- (1982): Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.
- World Bank (2020): Indonesia.
<https://www.worldbank.org/en/country/indonesia/overview> <16.08.2020>
- World Health Organization/UNICEF/World Bank (1999): Reduction of Maternal Mortality: A Joint WHO/UNICEF/World Bank Statement. World Health Organization, Geneva. Report of the Council on Scientific Affairs, pp. 1–99.
- World Wildlife Fund (WWF) (2016): Hintergrundinformationen Rote Listen der bedrohten Tier- und Pflanzenarten.
<https://www.wwf.de/fileadmin/fm-wwf/Publikationen-PDF/WWF-Hintergrundinformation-Rote-Liste-IUCN-und-Deutschland.pdf> <05.08.2019>
- Yamashita, Shinji (ed.) (2004 [2003]): Bali and Beyond. Explorations in the Anthropology of Tourism. Translated and with a foreword by J.S. Eades. Reprint. Oxford: Bergahn Books.
- Youkhana, Eva (2007): Experiment Ökotourismus – Gelenkter Wandel und Akzeptanz am Beispiel des Mayadorfs Yaxuná. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. Frankfurt a.M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- (2010): Gender and the Development of Handicraft Production in Rural Yucatán/Mexico. ZEF Working Paper Series 60, Department of Political and Cultural Change, Center for Development Research, University of Bonn, pp. 1–12.
- Zoological Society of London (2019): National Red Lists. <https://www.nationalredlist.org/>
- Zühlke, Lena (2013): Verehrung und Verschmutzung des Ganges. Zusammenhang der ökologischen Probleme und der religiösen Bedeutung des heiligen Flusses. Berlin: regioSPECTRA.

Gesetzestexte

- 1927 Dekret der Regierung von Niederländisch-Indien Nr. 28 vom 29. Mai 1927 (*Surat Keputusan Pemerintah Hindia Belanda*), 29. Mai 1927 Nr. 28)
- 1960 Nationales Gesetz Nr. 5 über Landwirtschaft (*Undang-Undang Pokok No.5 Tahun 1960 tentang Pertanian*). BAL No.5/1960. UU No.5/1960.
- 1967 Nationales Gesetz Nr. 5 über Forstwirtschaft (*Undang-Undang Pokok No. 5 Tahun 1967 tentang Kehutanan*) BFL No. 5/1967, UU No. 51967.
- 1990 Nationales Gesetz Nr. 09/1990 über Tourismus (*Undang-Undang Republik Indonesia Nr. 09/1990 tentang Kepariwisata*)
- 1997 Nationales Gesetz Nr. 23 über Umweltmanagement (*Undang-Undang No. 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup*), UU PLH Nr. 23/1997,

- 1999 Nationales Gesetz Nr. 22 über Regionale Autonomie (*Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah*).
- 1999 Nationales Gesetz über Forstwirtschaft (*Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan*).
- 2004 Nationales Gesetz Nr. 32 über Regionale Autonomie (*Undang-undang No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah*).
- 2007 Nationales Gesetz Nr. 26 über Raumplanung (*Undang-undang No. 26 Tahun 2007 Penataan Ruang*).
- 2009 Nationales Gesetz Nr. 32 über Schutz und Nutzung der Umwelt (*Undang-Undang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup No. 32 Tahun 2009*), UU PPLH No. 32/2009.
- 2009 Nationales Gesetz Nr. 10 über Tourismus (*Undang-undang No. 10 Tahun 2009 tentang Kepariwisata*).
- 2011 Nationales Gesetz Nr. 50 über Forstwirtschaft (*Peraturan Pemerintah Nr. 50 Menhut – II/2011 Tata Guna Hutan Kesepakatan, TGHK*)
- 2014 Nationales Gesetz Nr. 6 über das Dorf (*Undang-undang No. 6 Tahun 2014 tentang Desa*).
- 1994 Nationaler Regierungserlass Nr. 18/1994 über Naturtourismusunternehmen in Zonen von Nationalparks, Waldschutzparks und Naturerholungsparks (*Peraturan Pemerintah Nr. 18/1994 tentang Pengusahaan Pariwisata Alam di Zona Taman Nasional, Taman Hutan Raya, dan Taman Wisata Alam*)
- 2008 Erlass des Nationalen Ministeriums für Umwelt Nr. 05/2008 über die Umwelt (*Peraturan Menteri Negara Lingkungan Hidup Nr. 05/2008 tentang Tata Kerja Komisi Penilaian Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Hidup*)
- 2008 Erlass des Nationalen Ministeriums für Umwelt Nr. 06/2008 über die Erstellung von Kommissionslizenzen für Umweltverträglichkeitsprüfungen der Bezirke/Städte (*Peraturan Menteri Negara Lingkungan Hidup Nr. 06/2008 tentang Tata Laksana Lisensi Komisi Penilaian Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Hidup Kabupaten/Kota*)
- 2008 Erlass des Nationalen Ministeriums für Umwelt Nr. 11/2008 über die Bedingungen der Kompetenz im Prozess der Erstellung von Umweltverträglichkeitsdokumenten (*Peraturan Menteri Negara Lingkungan Hidup Nr. 11/2008 tentang Persyaratan Kompetensi Dalam Penyusunan Dokumen Analisis mengenai Dampak Lingkungan Hidup dan Persyaratan Lembaga Pelatihan Kompetensi Penyusunan Dokumen Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Hidup*)
- 2009 Erlass des Nationalen Ministeriums für Umwelt Nr. 24/2009 über die Bewertung von Analysedokumenten über Umweltbeeinflussungen (*Peraturan Menteri Negara Lingkungan Hidup Nomor 24 Tahun 2009 tentang Penilaian Dokumen Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Hidup*.)
- 2001 Provinzverordnung Nr. 3 über das gewohnheitsrechtliche Dorf (*Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 3 Tahun 2001 tentang Desa Pakraman*).
- 2005 Provinzverordnung Nr. 3 über Raumplanung für Bali. (*Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 16 Tahun 2009 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Provinsi Bali Tahun 2005*)
- 2009 Provinzverordnung Nr. 16 über Raumplanung für Bali. (*Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 16 Tahun 2009 tentang Rencana Tata Ruang Wilayah Provinsi Bali Tahun 2009–2029*)
- 2012 Provinzverordnung Nr. 9 über Subak (*Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 9 Tahun 2012 tentang subak*).
- 1988 Gouverneursverordnung Nr. 15 über Tourismuszonen in Bali (*Peraturan Gubernur No. 15 Tahun 1988 tentang Zona Pariwisata di Bali*).

- 1974 Dekret des Landwirtschaftsministeriums Nr. 716 vom 29. November 1974 (*Surat Keputusan Menteri Pertanian* No. 716/Kpts/Um/11/1974)
- 1982 Dekret des Landwirtschaftsministeriums Nr. 821 vom 10. November 1982 (*Surat Keputusan Menteri Pertanian* No. 821/Kpts/Um/11/1982).
- 1996 Dekret des Forstministeriums Nr. 144 vom 4. April 1996 (*Keputusan Menteri Kehutanan* No. 144/Kpts –II/1996)
- 1997 Dekret des Regionaldirektors des Forstministeriums Nr. 140 vom 22. Januar 1997 (*Surat Keputusan Kepala Kantor Wilayah Departemen Kehutanan* No. 140/Kwl-5/1997).

Karten

Die Republik Indonesien. © Geographisches Institut Göttingen, Abt. Humangeographie. Markierung (von der Autorin eingefügt): Provinz Bali.

Administrative Aufteilung der Provinz Bali in Distrikte. © Jasper Knieling, Geographisches Institut Göttingen, Abt. Humangeographie 2020.

Bali Lombok Komodo. 1:125000. Wien: freytag & berndt. ISBN 9783707917161

↪ Quelle: Kartenmaterial einer balinesischen Forstbehörde, o.J.

Zeitungen

BaliPost 28.12.2009 Bahaya, Bali tergantung Produk Pertanian dari Luar.

BaliPost 04.01.2010 Bali buktikan Lokomotif Pariwisata Indonesia. Kontribusi Bali Capai 34 Persen.

Jawa Pos (23.4.2018). Bendu dan guru pidana mohon maaf dan bersihkan jejak kotor.
<https://baliexpress.jawapos.com/balinese/23/04/2018/bendu-dan-guru-piduka-mohon-maaf-dan-bersihkan-jejak-kotor>

Kaskus (2012) Tersangka Korupsi Bupati Buleleng minta ditembak.
<https://www.kaskus.co.id/thread/000000000000000016268439/tersangka-korupsi-bupati-minta-ditembak/> <22.07.2019>

Kompas (19.05.2015). Kubutambahan jadi lokasi bandara kedua di Bali.
<https://travel.kompas.com/read/2014/05/19/1356012/Kubutambahan.Jadi.Lokasi.Bandara.Kedua.di.Bali>

Diverse verschlüsselte Zeitungsberichte (siehe Fließtext)

Weitere verschlüsselte Quellen:

- ↪ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfchronik, 1975.
- ↪ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2003.
- ↪ Quelle: vorläufiger unveröffentlichter englischsprachiger Projektantrag zu einem Umweltbildungsprojekt, 2008.
- ↪ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation zu NGOs in Indonesien, 2007
- ↪ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation zur Archäologie des Gebietes, 2008.
- ↪ Quelle: vorläufiger unveröffentlichter englischsprachiger Projektantrag, 2008.

- ➦ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Koditeso, 2008.
- ➦ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Jotil, 2009.
- ➦ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Jukmo, 2009.
- ➦ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Anilosu, 2009.
- ➦ Quelle: unveröffentlichte indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Nagal, 2009.
- ➦ Quelle: unveröffentlichte Indonesischsprachige Dorfstatistik Desa Nagal, 2017.
- ➦ Quelle: PT. PBM (Pulau Bali Moksa): unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung und -antrag, 2005a.
- ➦ Quelle: PT. PBM (Pulau Bali Moksa): Projektantrag und Umweltverträglichkeitsprüfung, 2005b.
- ➦ Quelle: PT. Sempuri: unveröffentlichte indonesischsprachige Projektbeschreibung und -antrag, 2008.
- ➦ Quelle: Buchartikel zum Thema Ökotourismus in einem Sammelband über nachhaltige Wirtschaft in Asien, 2002.
- ➦ Quelle: Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript zum Thema Ökotourismus in Tunganan, Bali, 2009.
- ➦ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2005.
- ➦ Quelle: indonesischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2009
- ➦ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation, 2015.
- ➦ Quelle: englischsprachige wissenschaftliche Publikation zur Raumordnung, 2019

Websites:

- ➦ Quelle: englischsprachiger Online-Artikel auf einer Hotel-Website, <zuletzt abgerufen 14.05.2019>.
- ➦ Quelle: englisch- und indonesischsprachiger Internetauftritt der NGO, Stand 2019 <12.07.2019>.
- ➦ Quelle: englischsprachiger Internetauftritt der NGO, Stand 2019 <27.07.2019>
- ➦ Quelle: indonesischsprachige Wahlliste mit Kandidat*innen <27.07.2019>.
- ➦ Quelle: öffentlich sichtbarer indonesischsprachiger Eintrag auf einer Social-Media-Plattform, 2017

Videomaterial:

- ➦ Quelle: indonesischsprachiger Wahlwerbefilm auf dem Video-Portal Youtube, 2014 <>.
- ➦ Quelle: Überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Videoportal Youtube, (2015a) Ablauf der Umsiedlung <10.07.2019>.
- ➦ Quelle: Überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Videoportal Youtube (2015b): Verhandlungen über die Umsiedlung. <27.07.2019>
- ➦ Quelle: Überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Videoportal Youtube (2016a): Zentraler Tempel <27.07.2017>.
- ➦ Quelle: Überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Videoportal Youtube Interview mit Befürworter*innen der Umsiedlung (2016b) <27.07.2017>.
- ➦ Quelle: Überregionale indonesischsprachige Nachrichtensendung auf dem Videoportal Youtube (2018): Rainforest Celebration <14.06.2019>.

2. Glossar

Balinesische und indonesische Begriffe⁴⁴⁴

A

adat	„gewohnheitsrechtlich“ (arabisch → indon.), traditioneller Lebensstil, der den Normen und Werten entspricht und durch die Religion sanktioniert ist, in Abgrenzung zu <i>dinas</i> , dem offiziellen Recht (indon.), kann behelfsmäßig als „Brauchtum“, „Gewohnheitsrecht“ oder „Tradition“ übersetzt werden
adat dresta,	
adat kuna	altes <i>adat</i> -Recht
adat istiadat	Sitten und Gebräuche (indon.), sozio-religiöse Traditionen
adharma	im Widerspruch zu sozio-religiösen Normen stehend, „unethisch“
agama	Religion, Verbform: <i>beragama</i> (indon.), <i>meagama</i> (balin.): einer Religion anhängen, angehören
Agama Hindu	
Dharma Bali	balinesischer Hinduismus
agrowisata	Agrar-Tourismus (indon.)
agung	groß
air	Wasser (indon.)
air limbah	Abwasser (indon.)
ajeg	wörtl. „aufrecht“, soziale Bewegung mit dem Ziel der Stärkung und Wiederbelebung der balinesischen Kultur
alam	Natur (indon.)
alas	Wald
alas amertajati	<i>pusat kehidupan hutan</i> , Lebenszentrum des Waldes
alit	klein
alus	edel, verfeinert, im Unterschied zu <i>kasar</i> (vulgär, grob, derb)
amerta	Leben, Fruchtbarkeit
amok	(indon.) eine Episode der Dissoziation, in der ein Individuum plötzlich (schwer kontrollierbar) gewalttätig wird; <i>amok</i> geht eine Periode höchsten Stresses voraus und wird z.T. von Amnesie begleitet
angin	Wind (indon.), wird der Gottheit <i>Ishwara</i> als Element zugewiesen
angker	magisch aufgeladen, bedrohlich, unheimlich
api	Feuer (indon.)
Aren	Zwerg-Zuckerpalme (indon.), <i>Arenga pinnata</i>
ari-ari	Plazenta
artha	sozio-ökonomisches Handeln
arya	edler Clan, in Indien Gruppe unter diesem Namen, die ursprünglich keine Hindus waren, aber die wichtigsten Grundlagen für den Hinduismus legten
asset	Kapital, Eigentum, Vermögen, Wirtschaftsgut (engl. → indon)
atman	göttlicher Lebensodem, Seelenkraft eines Lebewesens
awig-awig	überlieferte Dorfordnung eines <i>desa adat</i> oder einer <i>subak</i> -Gemeinschaft

B

babad	Chroniken, genealogische Clangeschichte
badan	Körper (indon.)
bale	Haus, Pavillon, traditionelles offenes Gebäude
bale banjar	Versammlungshalle einer Nachbarschaft

⁴⁴⁴ Indonesische Begriffe sind gekennzeichnet (indon.). Die übrigen Begriffe sind balinesisch oder in beiden Sprachen identisch.

balian	spiritueller Heiler (indonesisch <i>dukun</i>)
banjar	Weiler, Dorfuntereinheit, Nachbarschaft (indon.); kleine lokale autonome Siedlungseinheiten, die zusammen ein <i>desa</i> bilden.
banten	Opfergaben
beji	Quelle heiligen Wassers, Badeplatz
bendega	traditionelle Fischergemeinschaft mit rituellen Pflichten
bendesa adat	für den <i>adat</i> -Bereich zuständiger Dorfvorsteher (indon.)
beras	geschälter Reis (indon.)
Bhagavadgita	Teil des sechsten Buches des <i>Mahabharata</i> , in dem Arjuna, Anführer der <i>Pandawas</i> , eine zentrale Rolle spielt
bhatara-bhatari	genereller Begriff für Gottheiten, männlich und weiblich
bhuana agung	Makrokosmos, das Universum, wörtlich „große Welt“
bhuana alit	Mikrokosmos, der Mensch, wörtlich „kleine Welt“
bhur, buwah, swah	<i>bhur</i> : Unterwelt, <i>buwah</i> : Menschenwelt, <i>swah</i> : Welt der Gottheiten
bhuta kala	störende, negative Kräfte der Erde, Dämonen, die sich in Bodennähe aufhalten, böse Geister
bisu	stumm (indon.)
Brahma, Wisnu, Siwa	<i>trimurthi</i> , Dreieheit aus Schöpfergott, Bewahrer, Zerstörer. Ihnen sind die Himmelsrichtungen Süden, Norden und Zentrum sowie die Tempel <i>Pura</i> <i>Desa</i> , <i>Puseh</i> , <i>Dalem</i> zugeordnet.
Brahma	Schöpfergott, Gott des Feuers, Teil von <i>Trimurthi</i>
Brahmana	Mitglied der höchsten Kaste, der Priesterkaste
budaya	Kultur (indon.)
bukit	Hügel, Berg
Buspati	Bezirksvorsteher (eines <i>kabupaten</i>) (indon.)

C

calo tanah	Landmakler*in (indon.)
canang	kleine, alltägliche Opfergabe in Form eines quadratischen Schälchens aus Kokospalmenblättern (<i>janur</i>). Sein Inhalt besteht aus Früchten, Blüten, <i>porosan</i> (Element, das Betelblätter und Blüten enthält) und <i>sampiran</i> (kleine Schmuckelemente aus Kokospalmenblättern)
candi	Tor
candi bentar	oben offenes Tor als Eingang zum Tempel
candi kurung	oben geschlossenes Tor als Eingang zum Tempel
caru	Opfergabe am Boden für niederweltliche Gottheiten (<i>bhuta kala</i>)
catur warna	vier Statusgruppen, deren Zugehörigkeit durch Geburt festgelegt ist: <i>brahmana</i> , <i>kesatriya</i> , <i>wesya</i> , <i>sudra</i> . Letzterer gehören über 90% der balinesischen Bevölkerung an.
cengkeh	Nelken (indon.), wichtige Anbaupflanze in der Region

D

dadya	Tempelfamilie, Clan, Verwandtschaftsgruppe, besitzt eigene Tempel zur Verehrung gemeinsamer Vorfahren
daerah	Region, auch: Provinz (indon.)
daksina	vorübergehendes Symbol einer Gottheit
dana punia	Spende (z.B. für Tempelzeremonien)
dang kahyangan	Tempel mit regionaler Bedeutung, die auf einen <i>dang</i> , einen Heiligen, zurückgeht.
danu	See
dap-dap	Korallen-Baum, <i>Erythrina</i>
darat	Land, Siedlungsbereich (indon.)
desa	Dorf, „regiertes Gebiet“

desa pekraman/ pakraman	lokalisierte rituelle Gemeinschaft, Dorfgemeinschaft, die durch gemeinsame rituelle Traditionen verbunden ist (indon.); von <i>krama</i> , balin. Mitglied. Früher: desa adat
desa dinas	Dorf im Sinne einer Gemeinde, Kommune (indon.)
destar, dastar	männlicher ritueller Kopfschmuck
dewa-dewi	genereller Begriff für Gottheiten (männlich – weiblich)
dewa yadnya	Ritual zu Ehren der Gottheit
dewasa	bestimmter Tag nach dem balinesischen Ritualkalender, für bestimmte Aktivitäten prädestiniert
Dewi Danu dharma	Göttin des Sees, mit den Kraterseen assoziiert, repräsentiert Fruchtbarkeit spirituelles Handeln und religiöse Pflicht, Leben in Übereinstimmung mit den sozio-religiösen Normen; Vernachlässigung dieser Verpflichtungen: <i>adharma</i>
dikontrakkan	zur Pacht stehend (indon.)
dinas	offiziell, behördlich, staatlich; Bezirksamt (indon.)
Durga	Göttin der Unterwelt
dusun	siehe <i>banjar</i>
duur	oben
duur capah	oberste Position von <i>tri mandala</i> , <i>bhuana agung</i>
E	
emas	Gold (indon.)
G	
Galungan	<i>buda</i> (Mittwoch) der Woche <i>dunggulan</i> , religiöses Fest zur Feier des Sieges von <i>dharma</i> über <i>adharma</i> , wichtigster Feiertag des Jahres nach dem hindu-balinesischen Ritualkalender
ganti rugi	Schadenersatz (indon.)
gedong	Gebäude
gemetar	zittern (indon.)
giri	Berg
gong	ein rundes Schlaginstrument, normalerweise aus Bronze mit einem Knauf in der Mitte, das mit einem Schlegel geschlagen wird; auch: „traditionelle“ Musikgruppe oder Orchester in Bali
gossip	Nachrede, Dorfklatsch, Gerüchteküche, Lästereien (engl. → indon.)
gotong royong	reziproke Nachbarschaftshilfe, auch in <i>subak</i> -Gemeinschaften (indon.)
griya	Gehöft einer Brahmanen-Familie
gubug	Wächterhütte auf dem Reisfeld, allg. Bezeichnung für semi-permanente Unterkunft, auch Fachbegriff für semi-permanente Touristenunterkünfte
gunung	Berg (indon.)
Gunung Agung	höchster Berg Balis in Karangasem. Von 3,142 m Höhe
Gusti	Titel eines Angehörigen der <i>wesya</i> (Händler)-Kaste
H	
hak	Recht (indon.)
hak milik	Eigentumsrecht (indon.)
hak pakai	umgangssprachlich für <i>bak guna usaha</i> , Nutzungsrecht (indon.)
homestay	(engl. → indon.) kleine, kostengünstige touristische Unterkunft, in Bali üblicherweise einfache Zimmer innerhalb eines privaten Gehöftes, evtl. mit eigenem Badezimmer
hulu	Kopf
hutan	Wald (indon.)

I

Ibu	Mutter (indon.), (auch balin. Familientempel)
Ibu Pertiwi	Erdmutter
ijuk	schwarze Fasern der <i>Aren</i> -Palme
ilmu	Wissen, oft im magischen Sinne
induk	Muttertier (indon.), Zentrum, z.B. <i>desa induk</i> = Mutterdorf, zentrales Dorf
Ishwara	Göttername, „Oberster Herrscher“, Synonym für <i>Sima</i> , Teil von <i>Trimurthi</i> , Zerstörer, ihm wird als Element „Wind“, indon. <i>angin</i> zugewiesen

J

jaba, jaba tengah, jeroan	drei Bereiche eines Tempels <i>jaba</i> : Außenbereich, säkular, profan <i>jaba tengah</i> : mittlerer Bereich <i>jeroan</i> : innerer, heiligster Bereich mit pagodenähnlichen Schreinen (<i>meru</i>)
janur	Kokospalmenblätter, wichtiger Bestandteil balinesischer Opfergaben
Jero	Haus einer Adelsfamilie
Jero Gede	erster oder Hauptpriester eines Tempels
Jero Mangku	Anrede eines Tempelpriesters
Jeroan	innerer Bereich eines Tempels (<i>pura</i>)
juta	Million (indon.)

K

kabupaten	administrative regionale Einheit (indon.)
kahyangan	Heiligtum
<i>kahyangan tiga</i>	die drei Dorftempel Pura Desa, Puseh, Dalem
kaja und kelod,	vier Himmelsrichtungen
kangin und kauh	<i>kaja</i> : bergwärts, <i>kelod</i> : meerwärts <i>kauh</i> : Westen, <i>kangin</i> : Osten Die heiligste Richtung ist <i>kaja-kangin</i> , die Richtung des Gunung Agung.
kaki	Fuß, Füße (indon.)
kaku	starr (indon.)
kama	kreatürliches Handeln
kamben	Hüfttuch, das von Männern und Frauen getragen wird, ca. 2,5m lang und 100-110cm breit, von Männern gegen den Uhrzeigersinn gewickelt, von Frauen im Uhrzeigersinn
kampung	Dorf, Herkunftsort; auch: Stadtteil (indon.)
kanda empat	„Geburtsgeschwister“: Fruchtwasser, Fruchtblase, Blut, Plazenta und Nabelschnur
kantor	Büro (indon.)
kantor desa	Bürgerbüro (indon.)
karma	die individuellen Taten im Leben; Bezeichnung eines bestimmten pagoden-ähnlichen Schreins
karmapala	Doktrin, dass Taten im Leben (<i>karma</i>) Effekte produzieren, <i>pala</i> (wörtlich Früchte) tragen, im Sinne einer Belohnung oder Bestrafung, je nachdem, wie sehr die Taten dem individuellen <i>dharma</i> entsprachen
kasta	(indon.) siehe <i>catur wangsa</i>
kawasan	Gebiet (indon.)
kawasan lindung	Schutzgebiet (indon.)
kawasan suci	Heiliges Gebiet (indon.)
kawi	eine auf dem Sanskrit basierende Schriftsprache, welche in Südindien entwickelt wurde und von dort nach Java gebracht wurde; viele balinesische <i>lontar</i> -Schriften sind in <i>kawi</i> verfasst, die Helden der epischen Gedichte

	sprechen auf <i>kawi</i> . Auch in der Bedeutung „kreative Macht“, „Gedichte oder Prosa schreiben“.
kawitan	Ursprung, Wurzeln, Verbindung zu den Ahnen; zumeist bezeichnet <i>kawitan</i> den Ursprungstempel einer Familie oder eines Clans
kebo	Wasserbüffel
kebun	Garten (indon.)
kecamatan, (kec.)	administrativer Distrikt (indon.)
kelompok	Vereinigung, Gruppe, (indon.)
kelurahan	lokale administrative Einheit (indon.)
kemakmuran	Fruchtbarkeit (indon.)
kemulan	Schrein im Familientempel
kepala	Kopf (indon.)
kepala desa	(offizieller) Dorfvorsteher (Bürgermeister) (indon.)
kepeng	Münze mit einem quadratischen Loch in der Mitte, ursprünglich chinesisch
kepercayaan	Glaubensvorstellung, oft in Abgrenzung zu <i>agama</i> (Religion) verwendet (indon.)
kerajaan	Königreich (indon.)
kerauhan	ein Trancezustand, bei dem Angehörige der anderen Welt Botschaften überbringen
kerbau	Büffel (indon.), wertvollstes Opfertier bei Zeremonien, z.B. <i>pekelem</i>
kertih	Heiligtum
<i>wana kertih</i>	Heiligtum des Waldes, zu schützender Wald
<i>danu kertih</i>	Heiligtum des Sees, zu schützender See
ketua	Vorsteher, Ältester, Leiter, Direktor (indon.)
klian/kelian adat	für den <i>adat</i> -Bereich zuständiger Vorstand einer Nachbarschaft
klian banjar	<i>banjar</i> -Vorsteher
klian subak	s. <i>pekaseh</i>
koperasi nelayan →	Fischervereinigung (indon.)
kori agung	großes Tor, das vom mittleren Tempelbereich (<i>jaba tengah</i>) zum Inneren (<i>jeroan</i>) führt, oft reich mit Schnitzereien verziert
kos, kos-kosan	Mietunterkünfte (indon.), eine Einheit zumeist bestehend aus einem Zimmer, das i.A. einer ganzen Familie als Unterkunft dient oder von jungen Leuten geteilt wird
kosong	leer (indon.)
kota	Stadt (indon.)
kramat	spirituell/von übernatürlichen Mächten aufgeladen, heilig
ksatria/kesatria	2. Kaste der Soldaten und Herrscher
kuburan	Friedhof (indon.)
kuningan	wichtiger religiöser Feiertag, <i>saniscara</i> (Samstag) der Woche 12, markiert das Ende der 10-tägigen <i>galungan</i> -Periode. Das Wort ist verwandt mit <i>kuning</i> , gelb; der bei diesem Fest verwendete Reis wird mit <i>kunyit</i> (Kurkuma) gelb gefärbt.
L	
laba pura	Tempelländereien
ladang	unbewässertes Feld für Gemüse und Früchte (indon.), nicht Teil des Bewässerungssystems <i>subak</i>
langit	Himmel
laut	Meer (indon.)
leboh	Ausgang
lek	Gefühl der Scham und Verlegenheit, besonders in der Interaktion mit Personen eines höheren Status
leluhur	die verehrten Ahnen einer Patriline

lingkungan	Umwelt, Umgebung, auch Teil einer Siedlung (indon.)
lontar	Schriftensammlung, oft in <i>kawi</i> oder Altjavanisch, der Text wird auf Blätter der <i>lontar</i> -Palme eingeritzt und das Buch später gebunden, indem an jeder Seite des Palmblattes Schnüre durch Löcher gefädelt werden. Die Bücher und ihr Inhalt werden als heilig betrachtet und dürfen nur unter bestimmten rituellen Handlungen hervorgenommen und gelesen werden.
luan-teben	paarige Richtungsbezeichnung; <i>luan</i> : sakraler Punkt zwischen <i>kaja</i> und <i>kangin</i> ; <i>teben</i> ist <i>kelod-kauh</i> , weniger heilig, profan
luhuring capah	oberste Position in <i>tri mandala</i>

M

macan	Tiger
madyaning mandala	der mittlere (Siedlungs-)Bereich in der hindu-balinesischen Raumordnung
Majapahit	Shivaistisches hindu-buddhistisches Königreich Ostjawas (1294-1520), das von muslimischen Armeen besiegt und vertrieben wurde. Wird als Ursprung weiterer Bereiche der hindu-balinesischen Kultur betrachtet
maklar tanah	Landmakler*innen (indon.)
mandala	visuelle Darstellung der (dreiteiligen) Weltordnung in Form konzentrischer Kreise (siehe <i>tri mandala</i>)
mandi	baden (indon.)
manik	Edelstein
mantra	Mantra
manusa yadnya	religiöse Zeremonien für die Menschen, Lebenszyklusrituale oder <i>Rites de passage</i> . Die anderen <i>yadnyas</i> sind <i>bhuta yadnya</i> , Zeremonien zur Besänftigung übelwollender Geister; <i>deva yadnya</i> : Zeremonien für die Gottheiten, <i>pitra yadnya</i> : Zeremonien für Geister der Ahnen und <i>rsi yadnya</i> : Zeremonien für heilige Hindu-Propheten
mangku	Tempelpriester, siehe <i>pemangku</i>
maturan guru piduka	wichtige Reinigungszeremonie, u.a. bei ernsten Krankheiten durchgeführt
maturan saring tahun	Dankeszeremonie der <i>subak</i> -Gemeinschaften im Rahmen des rituellen Kalenders im Pura Ulun Danu
membajak sawah	Reisfeld umpflügen (indon.)
melasti	Eine Prozession zum Meer oder einer heiligen Quelle, bei der die Dorfgottheiten in ihren Gefäßen (<i>pratima</i>) zum Wasser getragen und mit heiligem Wasser besprenkelt werden; es handelt sich um eine generelle Reinigungszeremonie für das Dorf und seine Gottheiten; <i>melasti</i> wird immer vor <i>nyepi</i> durchgeführt, kann aber auch im Rahmen anderer Zeremonien stattfinden.
melestarikan	schützen (indon.)
melukat	rituelle Reinigung, rituelles Bad/Waschung
memandikan mayat	letztes Waschen einer*eines Verstorbenen (indon.)
mendak toya	Erbitten von heiligem Wasser vor der Ernte durch die <i>subak</i> -Gemeinschaften im Pura Ulun Danu
menega	fischen, siehe <i>bendega</i>
menghias	schmücken
menjaga	sich um etwas/jmdn. kümmern (indon.)
merajan	Familiempel (einer Familie einer höheren Kaste)
meraja pati	Friedhofsheiligtum, Dewi Durga geweiht
mertha	Wohlstand, Reichtum, Segen
meru	ein hoher, pagodenähnlicher Schrein mit einer ungeraden Zahl von Dächern, welche nach oben hin in ihrer Größe abnehmen
modernisasi	staatlich gelenkte Modernisierung (indon.)

moksa	Einheit des <i>atman</i> (Seele) mit der Gottheit nach dem Tod, Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburt, Übergang von einer Welt zu einer anderen
monografi	historischer Bericht eines Dorfes (indon.)

N

naga	Schlange oder Drachen
natab <i>und</i> ngayab	<i>natab</i> : Wedeln der Essenz (<i>sari</i>) einer Opfergabe auf einen selbst oder auf eine andere Person, z.B. ein Baby, zu, etwa bei <i>manusa yadnya</i> ; <i>ngayab</i> : Wedeln der Essenz zu den Gottheiten, vom Ausführenden weg
negara gunung	Pilgerfahrt zu den wichtigsten Tempeln Balis im Rahmen der Totenrituale (<i>pitra yadnya</i>)
nelayan	Fischer (indon.)
nenek moyang	vergöttlichte Ahnen
ngaben	Kremation (eigtl. <i>pengabenan</i>), Hochbalinesisch: <i>palebonan</i>
ngaturang ayah	erbliche rituelle Verpflichtung
ngiring	(balin.) gehorchen, folgen; eine übernatürliche Gabe erhalten, der die Person folgen muss (z.B. als <i>balian</i>)
ngurah	Titel eines Angehörigen der <i>wesya</i> -Kaste
niskala	die unsichtbare, spirituelle Seite der Wirklichkeit
nistaning mandala	der rituell unreinste Küstenbereich in der hindu-balinesischen Raumordnung
numbuk padi	Reissetzlinge stecken (indon.)
nunas tirtha	Bitten um heiliges Wasser
Nusantara	der indonesische Archipel
nyepi	„Tag der Stille“, 1. Tag des 10. Monates, <i>Kedasa</i> , generell im März, Tag der Meditation und des Rückzugs, an dem das Gehöft nicht verlassen werden soll, 1. Tag des balin. <i>Saka</i> -Jahres, am folgenden Tag werden Zeremonien abgehalten, die böse Geister besänftigen und die Balance von Gut und Böse wiederherstellen.

O

odalan	„Tempelgeburtstag“ nach dem <i>Pawuku</i> -Kalender alle 210 Tage, nach dem <i>Saka</i> -Kalender einmal im lunaren Jahr
ongkara	„aum“ oder „om“, Buchstabensymbol bestehend aus den Bestandteilen ‚au‘ und <i>ulu cndar</i> (ausgespr. ‚M‘); heiliger Laut und Silbe, die in jedem Mantra auftritt und das unbekannte Göttliche symbolisiert.
orde baru	„Neue Ordnung“ (indon.), Synonym für die Regierung Suhartos
otonomi daerah	Dezentralisierung, regionale Autonomie (indon.)

P

padi	Reispflanze (auf dem Feld) (indon.)
padma	Lotosblüte
Padmasana	Wichtiger Schrein in Form eines Throns, der in vielen Tempeln vorkommt. Er besitzt ganz oben einen leeren Lotus-Sitz für <i>Ida Sang Hyang Widhi</i> (oder <i>Bhatara Surya</i>); er sollte einen achtblättrigen Lotos enthalten, jedes Blatt für eine Gottheit der acht Himmelsrichtungen, oft ist die Weltschildkröte unten abgebildet mit den beiden wachenden <i>nagas</i> .
pajak	Steuer (indon.)
pakarangan	Hof
palemahan	s. <i>tri hita karana</i>
palinggih	Schrein, heiliger Ort, wörtlich „Sitz“ (für die Gottheiten)
pamit	Bitte um Entlassung oder Erlaubnis zu passieren

Pancasila	„Fünf Prinzipien“ (Sanskrit → indon.), die fünf Grundregeln der indonesischen Staatsphilosophie
Pandawas	Helden des <i>Mahabharata</i> , Söhne des Pandu
Pande	Clan der Schmiede
pangempon, pengempon	unterstützende Gruppe eines Tempels, Tempelgemeinde
pangusaba	Reinigungszeremonie der <i>subak</i> -Gemeinschaften im Pura Ulun Danu
parahyangan	s. <i>tri hita karana</i>
parawisata	Tourismus (indon.)
Pasek	eine wichtige genealogische Gruppe, zu der über 60 Prozent der balinesischen <i>Sudras</i> gehören. Der Clan führt seinen Ursprung auf eine Brahmanen-Kaste in Java zurück.
pawiwahan	Hochzeit
Pawongan	s. <i>tri hita karana</i>
pawukon	der balinesische Kalender, welcher aus Zyklen von jeweils 210 Tagen besteht; nach ihm richten sich die meisten Feiertage und religiösen Ereignisse. Aufeinanderfolgende <i>pawukon</i> -Zyklen werden nicht gezählt oder benannt.
pecalang	Wächter, Sicherheitsdienst
pecatu	Grundstücke, für die eine Fürstendienstpflicht bestand (v.a. in in Südbali herrschenden Fürstentum)
pedanda	ein Hoher Priester der Brahmanen-Kaste, kann männlich oder weiblich sein
pegunungan	Gebirge (indon.)
pekaseh	Vorsteher einer Bewässerungsgemeinschaft, s. auch <i>klian/kelihan subak</i>
pekelem	die rituelle Versenkung von Opfergaben (manchmal auch lebenden Tieren wie Büffeln, Enten, Hühnern) im Rahmen einer Zeremonie zu Ehren der <i>Dewi Danu</i> , der Göttin des Sees
pelaba pura	Areal im engeren Umkreis eines Tempels, zur Tempelanlage gehörig
pelinggih	Schrein
pemangku, mangku	Priester, Tempeldiener, normalerweise der <i>sudra</i> -Kaste angehörig; das Amt wird meist in Familienc clans weitergegeben, die Berufung erfolgt zumeist über eine übernatürliche Weisung durch ein Medium. Titel/Anrede: Jero Mangku
pemekaran	Abspaltung (indon.)
pemesuan	Ausgang
pendeta	Brahmanen-Priester (indon.)
pengempon	Tempelgemeinde, für den Unterhalt der Tempel und den gesamten Ablauf der Rituale verantwortlich, verpflichtet zur Zahlung einer Tempelsteuer (<i>iuran</i>) für die Tempelgeburtstage (<i>odalan</i>) und zur Bereitstellung von Rohmaterialien und Arbeitskraft.
penghijauan	Begrünung (indon.)
penunggu	wörtl. Wartender, Wächterwesen, der <i>niskala</i> -Welt zugehörig (indon.)
penyengker	Tempelmauer
perahu	Kanu, einfaches Boot (indon.)
perbekel	offizieller Dorfvorsteher, bezeichnet auch die lokale administrative Einheit
permata	Edelstein
pertanian organik	Ökolandbau, Bioanbau (indon.)
Pertiwi	Erdmutter
perunggu	Bronze (indon.)
piasan	Schmuck, Verzierung, Dekoration,
piduka	trauern; <i>upacara guru piduka</i> ist eine aufwändige Reinigungszeremonie, welche nach (Natur)-Katastrophen ausgeführt wird und den Zweck hat, die Gottheiten um Verzeihung für menschliches Fehlverhalten zu bitten.
pihak	Kopf, Anführer (indon.)

poleng	schwarz-weiß kariert Stoff, symbolisiert die Balance von guten und schlechten Kräften, rituelle Verwendung
porosan	Bestandteil von Opfergabenschälchen (<i>canang</i>)
prasasti	Inschriften auf Steintafeln oder Bronzeplatten, die Aufschluss über die präkoloniale Geschichte einer Region geben
propinsi	Provinz
pura	hinduistischer Tempel, Gelände/Anwesen, das für übernatürliche Wesen gebaut wurde, besonders für Gottheiten und die vergöttlichten Ahnen
pura dalem	einer der drei zu <i>kahyangan tiga</i> gehörigen großen Dorftempel
pura desa	„Dorftempel“, einer der drei großen Dorftempel
pura penataran	allgemeiner Begriff für einen Tempel, der der Einheit einer Gruppe dient
pura puseh	„Nabeltempel“, Tempel für die Dorfgründer, einer der drei großen Dorftempel
Puri	Fürstenhof, Palast, das Haus eines <i>Raja</i> und seines Hofstaates, auch Bezeichnung des Hauses einer hochkastigen Familie
R	
rahinan	Feiertag, wichtiger religiöser Tag
raja, Raja	König, lokaler Fürst, Prinz (indon.)
rapat	Treffen, Sitzung (indon.)
Ratu	Titel, „Prinz“
reboisasi	Wiederaufforstung (indon.)
reformasi	1999 beginnende Phase der Demokratisierung (indon.)
ribut	Lärm (indon.)
roh	Seele, Geist (indon.)
rudra	zerstörerischer Aspekt Siwas, seine Farbe ist orange und seine Richtung Südwesten, Pura Uluwatu ist ihm geweiht
S	
sad	sechs
sad kertih	sechs Heiligtümer
Sad Kahyangan	Tempel mit überregionaler Bedeutung; solche, die mit ganz Bali assoziiert sind. Die sechs wichtigsten Tempel Balis, <i>sad</i> : sechs, Zuordnungen variieren, das Amt für Religion listet folgende auf: Pura Lempuyang, Pura Batukaru, Pura Penataran Agung (Besakih), Pura Goa Lawah, Pura Luhur Uluwatu, Pura Pusering Jagat
Sai Baba	auf den indischen Gründer Sri Sathya Sai Baba (geb. 1926) zurückgehende Bewegung mit 12 000 balinesischen Anhänger*innen, für die als sog. „Religion der Liebe“ Gewaltlosigkeit und Vegetarismus zentral sind. Erfordert keine Konvertierung. Unterscheidet sich vom opulenten Ritualwesen von balinesischem <i>adat</i> und <i>agama</i> als „Religion der Andacht“.
saka	der hindu-balinesische solare Kalender, <i>saka</i> hat 12 Monate, jeder endet mit dem Neumond (<i>tilem</i>), alle 3 oder 4 Jahre wird ein 13. Zwischenmonat eingefügt; die Kalenderrechnung beginnt 78 Jahre nach dem gregorianischen Kalender (das Jahr 2018 ist demnach 1940)
sakti	erfüllt von göttlicher Macht
sampah	fester Abfall (indon.)
samsara	Reinkarnation, Doktrin, dass eine Person nach dem Tod gemäß dem <i>karmapala</i> belohnt oder bestraft wird und seine Wiedergeburt sich nach dem erreichten <i>karma</i> vorheriger Wiedergeburten richtet
sangghah	jede Art eines Schreins, wird aber normalerweise als Synonym für die Schreine des Familientempels verwendet; auch Bezeichnung für <i>merajan</i> bei <i>sudra</i> -Familien

Sanghyang	ehrerbietiger Titel für eine Gottheit, so wie in Ida Sanghyang Widhi; verschiedene Tänze zur Reinigung von bösen Geistern, welche Trance beinhalten
Sanghyang Widi/ Widhi Wasa.	Die Einheit aller göttlichen Manifestationen in einer einzelnen, allmächtigen Gottheit
saput	ein weites Stück Stoff, das Männer über ihrem <i>kamben</i> tragen, normalerweise nur bei Tempelzeremonien
sari	Die Essenz einer Opfergabe, der Teil einer Opfergabe, die die Gottheiten konsumieren; der übrige materielle Rest der Opfergabe kann danach von den Menschen verzehrt werden.
sawah	künstlich bewässertes Reisfeld
sebel	vorübergehend rituell unrein, z.B. durch den Tod eines Angehörigen der eigenen Tempelfamilie (<i>dadya</i>) oder durch Menstruation (<i>sebel wanita</i>)
sejarah	Geschichte
sekala	sichtbar, Gegenstück zu <i>niskala</i>
selendang	zur <i>adat</i> -Kleidung gehörige Schärpe, die bei Zeremonien und vor dem Betreten eines Tempels um die Taille geschlungen wird
sertipikat tanah/agraria	Zertifikat über agrarischen Landbesitz (indon.)
setra	Friedhof
sidang	Gerichtshof (indon.)
simpan	aufbewahren (indon.)
Siwa	Shiva, Zerstörende Gottheit, Teil von <i>trimurthi</i>
sosialisasi	Informierung, Informationsveranstaltung (indon.)
subak	trad. balinesische Bewässerungsgemeinschaft
suci	heilig
sudra, jaba	die unterste der vier Statusgruppen, ursprünglich als Diener der oberen drei vorgesehen; über 90% der Balinesen gehören ihr an
sumur	Brunnen (indon.)
surat	Brief (indon.)
surat perijinan	Genehmigungsschreiben (indon.)
surat keputusan	Beschluss (indon.)
Surya	Sonne; <i>Bhatara Surya</i> ist die Gottheit, die in der Sonne manifestiert ist.
suwinih/soewinih	Wassersteuer für <i>subak</i> -Mitglieder

T

taksu	spirituelle Macht; ein Ort besonderer Kraft, z.B. ein Schrein im Familientempel, der derjenigen Gottheit gewidmet ist, welche Kräfte für gewisse Tätigkeiten, Berufe oder Talente verleiht; kann auch verstanden werden als Gottheit, die die Kommunikation mit übernatürlichen Wesen ermöglicht; genaue Bezeichnung des Schreins <i>palinggih taksu</i>
taman	Freizeitgarten, Park
tanah	Land (indon.)
tegalan	unbewässertes Feld
telaga	Tümpel; Graben
tembaga	Kupfer (indon.)
tempat	Ort (indon.)
tempat keramat	Ort mit besonderer spiritueller Bedeutung (indon.)
tempat suci	heiliger Ort (indon.)
tempat angker	gefährlicher bzw. unheimlicher Ort aufgrund seiner spirituellen aufgeladenheit (indon.)
tengah	Mitte, mittlere/r/s
tenget	mysteriös, erfüllt mit übernatürlichen Mächten, gefährlich, mächtig, „heiß“

tilem <i>und</i> purnama	<i>tilem</i> : Neumond, <i>purnama</i> : Vollmond, nach dem <i>saka</i> Kalender, kann vom aktuellen astronomischen Kalender einen Tag abweichen
tirtha, toya, yeh	Wasser in Hoch-, mittlerem und niederem Balinesisch, <i>tirtha</i> und <i>toya</i> werden oft als Synonym für heiliges Wasser verstanden, <i>toya</i> im Zusammenhang mit Begräbnissen verwendet, <i>tirtha</i> für Lebende, für das Haus bzw. Gegenstände
tokoh masyarakat	offizielle Vertreter der Gesellschaft (indon.)
tongos tenget	<i>bali</i> . für tempat angker
tri hita karana	wörtl. „Drei Wege des Glücks“, hindu-balinesisches Konzept, demzufolge alles auf der Balance von <i>parahyangan</i> , den Gottheiten und der spirituellen Welt, <i>palemahan</i> , der Natur und allen Kreaturen, und <i>panwongan</i> , den Menschen bzw. der sozialen Umwelt, beruht. Darauf basiert eine räumliche Dreiteilung.
trimandala	räumliche Dreiteilung im hindu-balinesischen Raumkonzept
Trimurthi	Triade der hinduistischen Gottheiten <i>Brahma</i> , <i>Wisnu</i> und <i>Siva</i> , in Hindu-Legenden werden sie bisweilen als <i>Sanghyang Trimurthi</i> bezeichnet.
tri uluning jagat	heilige Dreieitheit bestehend aus Bergen, Seen und Kastensystem
Triwangsa	drei Gruppen von Leuten, Kasten
tuan tanah	Gutsherr, Großgrundbesitzer (indon.)
tugu	balin. Schrein
tukang dayung	Fährmann, Fährleute (indon.)
tumpang	aufgesetztes Dach eines Schreins
turun-menurun	seit Generationen
U	
uang	Geld (indon.)
udeng	traditioneller Kopfschmuck, der von Männern getragen wird; in Hochbalinesisch <i>dastar</i>
upacara	Zeremonie (indon.)
utamaning mandala	der rituell reinste Bereich der hindu-balinesischen Raumordnung im Gebirge
V	
Veda	Vier heilige Bücher der <i>arya</i> , die auf 1000 v.Chr. zurückdatiert werden können, werden bei Balinesischen Hindus als heilig angesehen. Die <i>Rig Veda</i> ist die bekannteste der vier und ist vermutlich die älteste heilige Schrift der Welt.
versi	Version
villa	meist luxuriöse, bungalowähnliche, aber oft mehrstöckige Tourist*innen-Unterkünfte, welche vornehmlich wochenweise oder dauerhaft an Tourist*innen oder Expats vermietet werden und sich von der hindu-balinesischen Architektur unterscheiden (indon.)
W	
wana	Wald
wisata	Tourismus (indon.)
wangsa	genealogische Abstammung, ‚Lineage‘
waringin	<i>Banyan</i> -Baum (indon.), Würgerfeige (<i>Ficus benjamina</i>)
warisan	Erbe, meist in Bezug auf Land, wird bis auf wenige Ausnahmen patrilinear weitergegeben. (indon.)
warung	kioskähnlicher Verkaufsstand
wayang kulit	Schattenspiel, Schattenspielfigur
wayang cenkblonk	neuere Form des Schattenspiels

wesya	dritte und unterste der drei hohen Kasten, ursprünglich Kaste der Händler und Kaufleute
wilayah	Gebiet, Bezirk (indon.)
wilayah adat	zu einer bestimmten <i>adat</i> -Gemeinschaft gehöriges Gebiet (indon.)
Wisnu	Bewahrender Gott, Gottheit des Wassers, Teil von <i>trimurthi</i> , steht im Untersuchungsgebiet an erster Stelle vor <i>Brahma</i> (Feuer, Schöpfer) und <i>Siva</i> (Zerstörer), anders als in anderen Teilen Balis

Y

Yayasan	Stiftung (indon.)
---------	-------------------

Fachtermini

Ar (Abk. a)	1 Ar = 100m ²
Hektar	1 ha = 10.000m ²
Meteorwasser	Das durch meteorische Niederschläge (Regen, Schnee, Hagel, Tau, Reif) auf die Erde gelangende Wasser.
Wassereinzugsgebiet	Gebiet, welches von einem Fluss oder einem Flusssystem durchzogen wird und das sein Oberflächenwasser in diesen entleert.
Wasserverbrauch	Wasser, das den Vorräten zur Nutzung in Handwerk, Landwirtschaft und Nahrungsmittelproduktion ohne direkte Rückführung in ein Wasserressourcensystem entnommen wird.

3. Tabellen

A. Wirtschaft

Tab. 8: Schätzung der Bevölkerungsentwicklung nach kabupaten/kotamadya, Provinz Bali 2010-2020 (Tausend Einwohner*innen)

Kabupaten/Kotamadya	2010	2015	2020
Jembrana	262,6	271,6	279,6
Tabanan	422,3	435,9	448,0
Badung	546,7	616,4	683,2
Gianyar	471,6	495,1	516,3
Klungkung	171,1	175,7	179,9
Bangli	216,1	222,6	228,4
Karangasem	397,8	408,7	418,5
Buleleng	626,2	646,2	664,0
Denpasar	793,0	880,6	962,9
Gesamt	3 907,4	4 152, 8	4 380,8

Quelle: BPS Provinsi Bali 2019a:11.

Tab. 9: Erwerbstätigkeit nach Sektoren in Indonesien 2017

	Sektoren		
	Primär	Sekundär	Tertiär
Erwerbstätigkeit	31%	22%	47%

Quelle: Löchel/Bogumil 2018: 213.

Tab. 10: Erwerbstätigkeit nach Sektoren auf Bali zwischen 1970 und 2020 (Prozent der Gesamtbevölkerung)

Sektor	1970	1990	1997	1998	1999	2000	2001	2018	2019	2020
Landwirtschaft	55,99	32,53	19,33	23,31	22,10	20,61	20,67	20,02	18,75	22,51
Tourismus (Hotelwesen, Gastronomie, Handel)	12,95	17,98	30,5	30,49	31,26	33,19	12,10	33,11	32,74	30,20

Quelle: Pitana 2005: 252, BPS Provinsi Bali 2020.

B. Natürliche Ressourcen

Tab. 11: Kraterseen Balis und ihr Wasserangebot

	Volumen	Maximale Tiefe	Fläche
Danau Batur	47.000.000 m ³	88 m	16 km ²
Danau Berathan	27.000.000 m ³	23 m	3,9 km ²
Danau Buyan	31.000.000 m ³	70 m	3,7 km ²
Danau Tamblingan	9.000.000 m ³	40 m	1,2 km ²

Quelle: nach Martopo/Rahmi 1995: 199.

Tab. 12: Potential der Wasserressourcen im Tourismus-Gebiet Bedugul

Nr.	Wasserressourcen	Durchflussmenge
1.	Flüsse	155,470
2.	Seen	9,600
3.	Quellen	18,606
4.	Grundwasser	62,189
	Gesamt	245,846

Quelle: Ardhana et al 2001: III-37.

C. Naturschutz

Tab. 13: Flächenausdehnung der Waldgebiete nach Distrikten und Funktionen in der Provinz Bali

Kabupaten/ Kota	Funktion des Waldgebietes (ha)								Summe
	Schutz- wald (<i>butan lindung</i>)	Wirtschafts- wald mit be- grenzter Nut- zung (<i>butan produksi terbatas</i>)	Wirtschafts- wald (<i>butan produksi</i>)	Wirtschafts- wald zur Umwand- lung (<i>butan produksi yang dapat dikonversi</i>)	Schutzwald				
					<i>Cagar Alam</i>	<i>Taman Nasional</i>	<i>Taman Wisata Alam</i>	<i>Taman Hutan Raya</i>	
Jembrana	34 068.70	2663.34	450.09	0	0	6188.00	0	0	43370.13
Tabanan	8895.91	0	0	0	758.40	0	542.51	0	10196.82
Badung	1126.90	0	0	169.98	0	0	13.97	406.88	1717.73
Gianyar	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Klungkung	804.50	244.00	0	0	0	0	0	0	1048.50
Bangli	6239.01	453.00	0	0	0	0	2649.27	0	9341.28
Karangasem	13996.12	196.00	0	0	0	0	0	0	14192.12
Buleleng	32467.02	3269.48	1422.71	0	1004.40	12814.89	948.65	0	51927.15
Denpasar	0	0	0	0	0	0	0	734.50	734.50
Summe	97598.16	6825.82	1872.80	169.98	1726.80	19002.89	4154.40	1141.38	132528.23

Quelle: BPS Provinsi Bali 2019g, nach Dinas Kehutanan Provinsi Bali o.J.

Tab. 14: Ausdehnung der Waldfläche je nach Distrikt (kabupaten) / Hauptstadt (kota)

Kabupaten/Kota	Fläche des Distriktes (ha)	davon Wald- fläche (ha)	Prozentsatz der Waldfläche im Verhält- nis zur Gesamtfläche		
			Kabupaten %	Provinz %	Provinz- wald %
Jembrana	84 180.00	43 370.13	51.52	7.69	32.73
Tabanan	83 933.00	10 196.82	12.15	1.81	7.69
Badung	41 852.00	1 717.73	4.10	0.30	1.30
Gianyar	36 800.00	-	-	-	-
Klungkung	31 500.00	1 048.50	3.33	0.19	0.79
Bangli	52 081.00	9 341.28	17.94	1.66	7.05
Karangasem	83 954.00	14 192.12	16.90	2.52	10.71
Buleleng	136 588.00	51 927.15	38.02	9.21	39.18
Denpasar	12 778.00	734.50	5.75	0.13	0.55
Gesamt	563 666.00	132 528.23	100		

Quelle: nach BPS Provinsi Bali 2019e und Dinas Kehutanan Provinsi Bali o.J.

Tab. 15: Geplante Flächenausdehnung der Schutzgebiete der Provinz Bali bis zum Jahr 2029

Nr.	Schutzgebiet (<i>kawasan lindung</i>)	Fläche (ha)	Anteil an der Gesamtfläche Balis (Prozent)
1.	Streng geschützter Wald (<i>hutan lindung</i>)	95.766,06	16,99
2.	Wassereinzugsgebiet (<i>kawasan resapan air</i>)	25.824,00	4,58
3.	Naturschutzgebiet (<i>kawasan cagar alam</i>)	1.762,80	0,31
4.	Nationalpark Westbali (<i>taman nasional Bali Barat</i>)	19.002,89	3,37
5.	Waldschutzpark (<i>taman hutan raya</i>)	1.373,50	0,24
6.	Naturerholungspark (<i>taman wisata alam</i>)	4.154,40	0,74
7.	Küstenbereich (<i>sempadan pantai</i>)	6.289,00	1,12
8.	Flussuferbereich (<i>sempadan sungai</i>)	4.058,00	0,72
9.	Wasserschutzgebiet im Umkreis von Seen/ (<i>sekitar danau/waduk</i>)	2.525,00	0,45
10.	Kultur- und Wissensschutzgebiet (<i>cagar budaya dan ilmu pengetahuan</i>)	14,73	0,00
11.	Vulkansicherheitsgebiet (<i>kawasan rawan bencana Gn. Berapi</i>)	11.795,00	2,09
12.	Reservoir (<i>waduk</i>)	511,80	0,09
Summe		175.577,18	31,15

Quelle: RTRWP Bali Tahun 2009-2029, Pemerintah Provinsi Bali 2009: 326.

Tab. 16: Die Ausdehnung der Schutzwälder der Provinz Bali und die Anzahl der Besucher*innen 2017

Schutzwald	Fläche (ha)	Zahl der Besucher*innen		
		nationale	internationale	Summe
Taman Wisata Alam Penelokan	574.27	12620	0	12620
Cagar Alam Batukaru	1773.80	1	0	1
Taman Wisata Alam Sangeh	13.91	32 477	85 610	118 087
Taman Wisata Alam Buyan-Tamblingan	1847.38	23 244	952	14 176
Taman Wisata Alam Gunung Batur Bukit Payang Gunung	2075.00	9709	77775	87484
Summe	6284.36	78 031	164 337	242 368

Quelle: BPS Provinsi Bali 2019g, nach BKSDA Provinsi Bali: 2000.

D. Spezies-Listen

Tab. 17: Fauna im TWA Buyan-Tamblingan (Auswahl).

Tierspezies (Dt. Bezeichnung)	Indonesische Bezeichnung	Wiss. Bezeichnung	Gefährdungsgrad nach Roter Liste (IUCN)
Insekten	Serangga	Insecta	
Ameisen (Fam.)	Semut	<i>Fam. Formicidae</i>	Nicht gefährdet
Atlasspinner	Kupu-kupu gajah	<i>Attacus atlas</i>	Nicht gefährdet
Bienen	Lebah madu	<i>Apis indica</i>	Nicht gefährdet
Dickkopffalter	Kupu-kupu kuning	<i>Ochlodes penata</i>	Nicht gefährdet
Fliege	Lalat	<i>Musca domestica</i>	Nicht gefährdet
Käfer (Fam.)	Kumbang	<i>Fam. Coleoptera</i>	Nicht gefährdet
Libellen (Ordnung)		Odonatha	
	Capung kuning	<i>Eroctermis surilla</i>	Nicht gefährdet

Gemeine Keiljungfer	Capung engkuk	<i>Gomphus vulgatissimus</i>	Nicht gefährdet
Geradflügler (Ordnung)		Orthoptera (Ordnung)	
Heidelibellen	Capung merah	<i>Sympetrum ganyineum</i>	Nicht gefährdet
	Belalang coklat	<i>Phopus bridulus</i>	Nicht gefährdet
	Belalang hijau	<i>Homocertus viridulus</i>	Nicht gefährdet
Grille	Jengkrik	<i>Gryllus spec.</i>	Nicht gefährdet
Heuschrecken	Belalang	<i>Orthoptera</i>	Nicht gefährdet
Vögel	Burung	Aves	Status
Asiatische Bartvögel	Cekakak sungai	<i>Todirhamphus chloris</i>	Nicht gefährdet
	Tohtor	<i>Psilopogon armillaris</i>	
Astrilde	Kepecit	<i>Estrilda amandava</i>	Nicht gefährdet
	Sesap madu	<i>Fam. Nectariniidae</i>	Nicht gefährdet
	Pelatuk	<i>Fam. Picidae</i>	Nicht gefährdet
Bläßhuhn	Mandar hitam	<i>Fulica atra</i>	Nicht gefährdet
Brahminenweih	Elang	<i>Halyaster indus</i>	Nicht gefährdet
Brauner Honigesser	Sesap madu	<i>Lichmera indistincta</i> , <i>Fam. Nectariniidae</i>	Nicht gefährdet
Brillenvogel	Kacamata gunung	<i>Zosterops montanus</i>	Nicht gefährdet
Eule	Burung hantu	<i>Ordo strigiformes</i> , <i>Tyto alba</i> , <i>javanica</i>	Nicht gefährdet
Fruchtttaube	Punai	<i>Treron spec.</i>	Manche Spec. kurz vor der Bedrohung
Gleitaar	Elang tikus	<i>Elanus caeruleus</i>	Nicht gefährdet
Javanische Dajaldrossel	Murai	<i>Copsychus saularis javanensis</i>	Nicht gefährdet
Javanischer Prinia, Sundaprinie	Prenjak	<i>Prinia familiaris</i>	Potentiell gefährdet
Javanisches Bronzemännchen	Muniak	<i>Lonchura leucogastroides</i>	Nicht gefährdet
Königsfischer	Raja udang	<i>Alcedo coerulescens</i>	Nicht gefährdet
Kotilangbülbul oder Rußhaubenbülbul, Malaiischer Bulbul/Bülbul	Kutilang	<i>Pycnonotus aurigaster/ analis/ goivier</i>	Nicht gefährdet
Krähe	Burung gagak	<i>Corvus anca</i>	Nicht gefährdet
Muskatamadine	Pipit	<i>Lonchura punctulata</i>	Nicht gefährdet
Perlhalstaube	Tekukur	<i>Spilopelia chinensis</i>	Nicht gefährdet
Prachtreiher	Blekok	<i>Ardeola speciosa</i>	Nicht gefährdet
Schwarznackenpirol	Kepodang	<i>Oriolus chinensis</i>	Nicht gefährdet
Segler	Sriti, Walet Sapi	<i>Collocalia esculenta</i>	Nicht gefährdet
Spateldrongo	Srigunting	<i>Dicrurus remifer</i>	Nicht gefährdet
Specht	Pelatuk	<i>Fam. Picidae</i>	Nicht gefährdet
Spornkuckuck	Bubut	<i>Centropus spec.</i>	Nicht gefährdet
Tagreiher	Kuntul	<i>Egretta spec.</i>	Nicht gefährdet
Teichralle	Mandar batu	<i>Gallinula chloropus orientalis</i>	Nicht gefährdet
Temminckbartvogel	Cekakak	<i>Psilopogon armillaris baliensis</i>	Nicht gefährdet
Waldhuhn	Ayam hutan	<i>Gallus spec.</i>	Nicht gefährdet
Reptilien	Binatang melata	Reptilia	
Bindenwaran	Biawak	<i>Varanus salvator</i>	Nicht gefährdet
Chamäleon	Bunglon	<i>Chamaeleo chamaeleon</i>	Nicht gefährdet
Gecko	Tokek	<i>Gekko gecko</i>	Nicht gefährdet
Goldstreifenskink	Kadal	<i>Trachylepis aurata</i>	Nicht gefährdet
Krait	Cecak terbang	<i>Bungarus fasciatus</i>	Auf der Vorwarnliste

Python	Ular sawa batik	<i>Python reticularis</i>	Nicht gefährdet
Weißlippenbambusotter	Ular hijau	<i>Irimerisurus albolabris</i>	Nicht gefährdet
Säugetiere	Mammalia	<i>Mammalia</i>	Status
Java-Sonnendachs	Deluk	<i>Melogale orientalis</i>	Nicht gefährdet
Echte/ Große Bandikutratte	Tikus kebun	<i>Bandicota indica</i>	Nicht gefährdet
Flughund	Codot	<i>Pteropus domesticus</i>	Nicht gefährdet
Indischer Muntjakhirsch	Kijang	<i>Muntiacus muncak</i>	Nicht gefährdet
Javaneraffe	Kera abu-abu	<i>Macaca fascicularis</i>	Nicht gefährdet
Langschwanzmakak, Javaneraffe	Kera	<i>Macaca javanica</i>	Nicht gefährdet
Malaiisches Schuppentier	Trenggiling	Manis javanica	Vom Aussterben bedroht
Malaiisches Stachel-schwein	Landak	<i>Hystrix brachiura</i>	Nicht gefährdet
Musang-Marder	Musang	<i>Paradoxurus spec.</i>	Nicht gefährdet
Rase	Rase	<i>Viverricula malacensis</i>	CITES Appendix III
Ratte	Tikus rumah	<i>Rattus rattus</i>	Nicht gefährdet
Schopfmakake	Kera hitam	<i>Macaca nigra</i>	Vom Aussterben bedroht
Schwarzes Riesenhörnchen	Jelarang	<i>Ratufa bicolor</i>	Potentiell gefährdet
Waldkatze	Kucing hutan	<i>Felis bengalensis</i>	Nicht gefährdet
Waldschwein	Babi hutan	<i>Sus scrofa citatus</i>	Nicht gefährdet
Wasserbiota			
Fische	Ikan	<i>Pisces</i>	Status
Frosch-Wels	Lele	<i>Clarias batrachus</i>	Nicht gefährdet
Glasbärbling	Kepala timah	<i>Rasbora trilineata</i>	Nicht gefährdet
Karpfen	Karper	<i>Cyprinus carpio</i>	Nicht gefährdet
Mosambik-Buntbarsch	Ikan Mujaer	<i>Oreochromis mossambicus</i>	Nicht gefährdet
Nilem	Mangut, Ikan Nila	<i>Osteochilem vittatus</i>	Nicht gefährdet
Nil-Tilapia		<i>Oreochromis niloticus</i>	Nicht gefährdet
Ostasiatischer Kiemenschlitzaal	Belut	<i>Monoptera albus</i>	Nicht gefährdet
Puntius	Tawes	<i>Puntius javanicus</i>	Nicht gefährdet
Weichtiere	Keong	<i>Mollusca</i>	
Goldschnecke	Keong Mas	<i>Pomacea canaliculata</i>	Nicht gefährdet

Tab. 18: Flora im TWA Buyan-Tamblingan (Auswahl)

Pflanzenspezies (Dt. Bezeichnung)	Indonesische Bezeichnung	Wiss. Bezeichnung		
Bäume	Pohon		Familie	
Rasamala	Rasamala	<i>Altingia excelsa</i>	Altingiaceae	
Ficus ampelas	Kayu ampelas	<i>Ficus ampelas</i>	Moraceae	
Rosenapfel	Juwet ala	<i>Syzygium cumini</i>	Myrtaceae	
Ardisia	Lempeni	<i>Ardisia humilii</i>		
Banyanbaum, Birkenfeige	Banyan, Waringin	<i>Ficus benjamina</i>	Moraceae	
Baumfarn	Lemputu	<i>Cyathea arborea</i>	Cyatheaceae	
Blutendes Herz	Belantih	<i>Homalanthus giganteus</i>		
Champaka	Cempaka	<i>Magnolia/Michelia cempaka</i>	Annonaceae	
Diptherocarpus (einheim.)	Iwitpala	<i>Diptherocarpus. Haseltii</i>		Stark gefährdet
Duftbaum	Kluruk	<i>Melastoma spec.</i>	Malvaceae	
Feigenbaum	Dadem	<i>Ficus fistula</i>	Moraceae	
Gewürznelke	Cengkih	<i>Syzygium aromaticum, syn. Eugenia caryophyllata</i>	Myrtaceae	
Indon. Mahagoni	Suren	<i>Toona sureni</i>	Meliaceae	
Indonesisches Lorbeerblatt (Salam)	Kayu yeh	<i>Syzygium polyanthum</i>		
Jackfruchtbaum	Nangka	<i>Artocarpus integra</i>		
Kampher	Sembung K	<i>Blumea balsamifera.</i>		
Kasuarine	Juwet, Lengkaik, Goseng	<i>Casuarina spec. Causarina equisetifolia</i>	Casuarinaceae	
Katzenkrallen	Piling	<i>Pithecellobium unguicati</i>	Mimosaceae	
Kirschmyrten, Wasserapfel	Bala, Jambu	<i>Eugenia malaccensis</i>	Myrtaceae	
Kischmyrten	Kayu Batu	<i>Eugenia jamboloides</i>	Myrtaceae	
Korallenbaum	Dadap	<i>Erythrina hypaporus</i>	Fabaceae	
Leichhardt Pinie	Bengkell	<i>Nauclea orientalis</i>	Rub	
Papaya	Pepaya	<i>Carica papaya</i>	Caricaceae	
Pterospermum	Bayur	<i>Pterospermum celebicu</i>		
Seifenbaum	Kererek, Lerak	<i>Sapindus mukorossi Seifenbaum</i>		
Steineiben	C. pandak	<i>Popocarpus imbricatus</i>		
Würgefeige	Banyan, Waringin	<i>Ficus altissima</i>	Moraceae	
	Kayu Juit	<i>Eitsea diutinosa</i>		
Büsche, Sträucher				
Strauchnessel	Lateng	<i>Laportea</i>	Urticaceae	bedroht
Elfenbeinstamm-Palme	Peji	<i>Pinanga kublii, syn. P. coronate</i>		Einige Unterarten auf der Vorwarnliste
Elfenbeinstamm-Palme	Nyabah	<i>Pinanga javanica</i>		Unterarten auf der Vorwarnliste

Magnoliengewächse	Kepelan	<i>Manglietia olafca</i>	Magnoliaceae	Nicht gefährdet
Myrsine	Kayu Sambuk	<i>Myrsine avensis</i>	Primulaceae	
Indischer Zedrachbaum	Gempinis	<i>Melia azedarach</i>	Meliaceae	Nicht gefährdet
Indischer Nesselbaum	Lenggung	<i>Trema orientalis</i>	Ulmaceae	
Fieberstrauch	Adis	<i>Lindera polyantha</i>	Magneliopsida	Nicht gefährdet
Doldenblütler	Sompang	<i>Apiacea amoinensis</i>		
	Gemping	<i>Meliosma jerruginea</i>	Sabiaceae	
Bambus	Kayu buluh	<i>S. antisepticum</i>	Bambuseae	
Rudraksha, Tränen Siwas	Genitri	<i>Elaeocarpus serratus</i>	Elaeocarpaceae	
Stachelbeerbaum	Ceremai	<i>Phyllanthus acidus</i>		
Kasuarine	Cemara geseng	<i>Casuarina junghubnia</i>		
Aufgeforstete Vegetation				
Jackfrucht	Nangka	<i>Artocarpus sp.</i>		
Agathis (Kauri-Baum)	Damar	<i>Agathis alba</i>		
Rasamala	Rasamala	<i>Altingia excelsa</i>		
	Murbai			
Champaka	Cempaka	<i>Mangnolia chempaka</i>		

Quelle: Ardhana 2001: III-38-42⁴⁴⁵, BKSDA 2000, Schütt et al. 2014.

⁴⁴⁵ Zu den Spezieslisten in Ardhana (2001) siehe vorherige Fußnote.

Tab. 19: Nutzpflanzen im Untersuchungsgebiet für Verkauf und Eigenbedarf, auch zu religiösen Zwecken (Auswahl)

Nutzpflanzen-Spezies (Dt. Bezeichnung)	Indonesische/Balinesische Bezeichnung	Wiss. Bezeichnung
Ananas	Nanas	<i>Ananas comosus</i>
Annona	Sirsak	<i>Annona squamosa</i>
Avocado	Alpocat	<i>Bixa orellana</i> , <i>Perserea americana</i>
Banane	Pisang/biu	<i>Musa sp.</i>
Batate	Katela Rambao/Sela bun	<i>Ipomea batatas</i>
Betelpalme	Pohon Sirih, Base	<i>Areca catechu</i>
Blumenkohl	Bungankol	<i>Brassica oleracea</i> var. <i>botrytis</i> L.
Chili	Cabai rawit	<i>Capsicum annuum</i>
Erdbeeren	Stroberi	<i>Fragaria</i>
Erdnüsse	Kacang tanah	<i>Arachis hypogaea</i>
Gewürznelkenbaum	Cengkeh	<i>Syzygium aromaticum</i>
Grüne Bohnen	Kacang hijau	<i>Phaseolus vulgaris</i>
Guave	Jambu biji, Sotong	<i>Psidium guajava</i>
Kakao	Choklat	<i>Theobroma cacao</i>
Kaffee	Kopi	<i>Coffea arabica/robusta</i>
Kokos	Kelapa	<i>Cocos nucifera</i>
Mandarine	Jeruk/juuk	<i>Citrus reticulata</i>
Mango	Mangga	<i>Mangifera indica</i>
Mangosteen/Mangostane	Manggis	<i>Garcinia mangostana</i>
Maniok	Manihot	<i>Manihot esculenta</i>
Maracuja	Markisa	<i>Passiflora edulis</i>
Möhre	Wortel	<i>Daucus carota</i> subsp. <i>Sativus</i>
Papaya	Pepaya	<i>Carica papaya</i>
Pfeffer	Merica	<i>Piper nigrum</i>
Reis	Padi	<i>Oryza sativa</i>
Rosenapfel	Jambu	<i>Syzygium jambos</i>
Soja	Kedelai	<i>Glycine max</i>
Süßkartoffel	Ubi	<i>Ipomea batatas</i>
Tomate	Tomat	<i>Lycopersicum esculentum</i>
Sechium	Sayur Jepang	<i>Sechium edule</i>
Sternfrucht	Belimbing	<i>Cucurbitaceae</i>
Vanille	Vanili	<i>Vanilla planifolia</i>
Waschnussbaum	Pohon Lerak, Kererek	<i>Sapindus saponaria</i>
Weißkohl	Kol	<i>Brassica oleracea</i> convar. <i>capitata</i> var. <i>alba</i>
Yam	Ubi	<i>Dioscorea</i>
Zimt	Kayu manis	<i>Cinnamomum verum</i>
Zuckerrohr	Tebu	<i>Saccharum officinarum</i>
Blühende Bäume	Pohon berbunga	
Bougainvillea	Bunga kembang kertas	<i>Bougainvillea spectabilis</i>
Frangipani	Bunga kambodja, Jepun	<i>Plumeria rubra</i> , syn. <i>Plumeria tri-color</i>
Hibiskus	Kembang sepatu	<i>Hibiscus rosa-sinensis</i>
Hortensie	Bunga seribu	<i>Hydrangea macrophylla</i>
Scharlachrote Ixora	Asoka	<i>Ixoria coccinea</i>

4. Übersicht: Konkrete Bauvorhaben von PT. PBM (2005a, b→)

Siehe dazu V.1.1 und VI.2.1

- 1) Ein Parkplatz für Bedienstete
- 2) Ein Verwaltungsgebäude
- 3) Fünfzehn Villen mit einem Schlafzimmer, insgesamt ca. 2000 m²
- 4) Sieben Villen mit zwei Schlafzimmern, insgesamt ca. 2500 m²
- 5) Drei Villen mit drei Schlafzimmern, insgesamt ca. 550 m²
- 6) Eine Lobby mit etwa 1000m²
- 7) Ein Restaurant mit etwa 1000 m²
- 8) Ein Meditationsraum
- 9) Ein Spa
- 10) Eine Aussichtsplattform auf dem Wasser
- 11) Ein Informationsgebäude
- 12) Ein Tempel
- 13) Eine Straße von ca. 50 m

Bestätigung nach §12 der Prüfungsordnung der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen

Hier mit bestätige ich nach § 12 der Prüfungsordnung der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Georg-August Universität Göttingen:

1. Die Gelegenheit zum vorliegenden Promotionsvorhaben ist mir nicht kommerziell vermittelt worden. Insbesondere habe ich keine Organisation eingeschaltet, die gegen Entgelt Betreuerinnen und Betreuer für die Anfertigung von Dissertationen sucht oder die mir obliegenden Pflichten hinsichtlich der Prüfungsleistungen für mich ganz oder teilweise erledigt.
2. Ich versichere, dass ich die eingereichte Dissertation (*Wie heilig sind Wald und Wasser? Die Rolle von Landschaftskonzepten im Disput um Tourismusentwicklung in einem Naturschutzgebiet in Nordbali*) selbstständig und ohne unerlaubte Hilfsmittel verfasst habe; fremde Hilfe habe ich dazu weder unentgeltlich noch entgeltlich entgegengenommen und werde dies auch zukünftig so halten. Anderer als der von mir angegebenen Hilfsmittel und Schriften habe ich mich nicht bedient. Alle wörtlich oder sinngemäß den Schriften anderer Autoren entnommenen Stellen habe ich kenntlich gemacht.
3. Die eingereichte Dissertation habe ich nicht bereits in einem anderen Prüfungsverfahren vorgelegt.
4. Des Weiteren ist mir bekannt, dass Unwahrhaftigkeiten hinsichtlich der vorstehenden Erklärung die Zulassung zur Promotion ausschließen bzw. später zum Verfahrensabbruch oder zur Rücknahme des erlangten Titels berechtigen.

Göttingen, den _____

_____ (Sophie Strauß)