

Gesellschaften bergen wie Menschenleben ihre eigene Interpretation in sich; man muß nur lernen, den Zugang zu ihnen zu gewinnen.
Clifford Geertz

stw

stw
696
Geertz Dichte Beschreibung

Clifford Geertz

Dichte Beschreibung

Beiträge zum Verstehen
kultureller Systeme
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

ISBN 978-3-518-28296-0



9 783518 282960

€ 13,00 [D]

»Deep Play«: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf

Die Razzia

Anfang April 1958 kamen meine Frau und ich, malariakrank und ohne großes Selbstvertrauen, in einem balinesischen Dorf an, wo wir eine ethnologische Untersuchung durchführen wollten. Es war ein kleiner Ort mit ungefähr fünfhundert Bewohnern, relativ abgelegen und eine Welt für sich. Wir kamen von Berufs wegen als Eindringlinge, und die Balinesen behandelten uns in einer Weise, die anscheinend ihren Gewohnheiten gegenüber Leuten entsprach, die nicht ihrer Lebenswelt angehörten und sich doch aufdrängten, nämlich so, als ob wir nicht vorhanden wären. Für sie, und in einem gewissen Grade für uns selber, waren wir Unpersonen, Phantome, Unsichtbare.

Wir zogen in das Anwesen einer Großfamilie, die zu einer der vier Hauptgruppen des Dorfes gehörte (das war vorher mit Hilfe der Provinzregierung arrangiert worden). Doch außer unserem Hausherrn und dem Dorfvorsteher, dessen Cousin und Schwager er war, ignorierten uns alle auf eine Weise, wie dies nur Balinesen vermögen. Wenn wir umherwanderten, verunsichert, sehnsuchtsvoll und darum bemüht zu gefallen, dann schienen die Leute durch uns hindurch zu schauen, den Blick auf einen Stein oder einen Baum einige Meter hinter uns gerichtet – auf tatsächlich vorhandene Gegenstände. Kaum einer grüßte uns, wenn uns auch niemand – was fast ebenso willkommen gewesen wäre – finster anschaute oder mit unfreundlichen Worten bedachte. Wenn wir es einmal wagten, uns jemandem zu nähern – wozu man in einer derartigen Atmosphäre starke Hemmungen verspürt –, dann ging dieser fort, gleichgültig, doch bestimmt. Wenn der Betreffende saß oder an einer Wand lehnte und wir ihn solchermaßen gestellt hatten, sagte er überhaupt nichts oder er murmelte ein »yes«, was für den Balinesen das nichtssagendste aller Worte ist. Die Gleichgültigkeit war natürlich einstudiert. Die Dorfbewohner beobachteten jede unserer Bewegungen, und sie waren

aufs genaueste darüber informiert, wer wir waren und was wir vorhatten. Sie verhielten sich jedoch so, als ob wir einfach nicht existierten, und wir existierten tatsächlich nicht – oder jedenfalls noch nicht, und das sollte uns ihr Verhalten anzeigen.

Ich behauptete, daß dies auf Bali eine allgemeine Erscheinung ist. Sobald ich sonst ein neues Dorf betrat – anderswo in Indonesien oder (in jüngerer Zeit) in Marokko –, strömten die Menschen von allen Seiten zusammen, um mich ganz aus der Nähe in Augenschein zu nehmen oder – oft sogar etwas zu gründlich – abzutasten. In balinesischen Dörfern, wenigstens in den abseits der Touristen-Routen gelegenen, geschieht überhaupt nichts: die Leute fahren damit fort, Körner zu stampfen, sich zu unterhalten, ihre Opfer zu bringen. Sie schauen weiter in die Luft, tragen Körbe herum, während man ziellos umherirrt und das Gefühl nicht loswird, körperlos zu sein. Auch auf der Ebene der Einzelpersonen trifft dies zu: ein Balinese, den man zum ersten Mal trifft, erweckt den Anschein, als habe er im Grunde überhaupt nichts mit einem zu tun; er ist, um es mit dem berühmten Ausspruch von Gregory Bateson und Margaret Mead zu sagen, »away«.¹ Dann aber – nach einem Tag, einer Woche, einem Monat (bei manchen Leuten kommt dieser magische Augenblick niemals) – beschließt er, aus Motiven, die ich nie ganz ergründen konnte, daß man wirklich *ist*. Dann wird er ein herzlicher, fröhlicher, sensibler, mitfühlender Mensch, wobei er doch Balinese bleibt, der sich beständig unter Kontrolle hält. Irgendwie hat man eine moralische oder metaphysische Schattenlinie überschritten. Selbst wenn man nicht so ganz als Balinese akzeptiert wird (dazu muß man geboren sein), so doch wenigstens als Mensch und nicht als Wolke oder Windstoß. In den meisten Fällen wandelt sich der ganze Charakter der Beziehung auf dramatische Weise zu einem freundlichen, fast herzlichen Verhältnis, einer abwartenden, eher scherzhaften, eher gesitteten und eher diffusen Form des Umgangs miteinander.

Meine Frau und ich befanden uns noch immer deutlich im Stadium des Windstoßes, einem höchst frustrierenden und sogar

¹ G. Bateson und M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York 1942, S. 68.

nervenaufreibenden Zustand, der einen schließlich selbst daran zweifeln läßt, ob man tatsächlich existiert, als etwa zehn Tage nach unserer Ankunft auf dem Dorfplatz ein großer Hahnenkampf veranstaltet wurde, um Geld für eine neue Schule aufzubringen.

Nun aber sind, von einigen wenigen Anlässen abgesehen, Hahnenkämpfe auf Bali unter der Republik illegal (wie das aus recht ähnlichen Gründen auch bei den Holländern der Fall war), hauptsächlich als Resultat eines puritanischen Anspruchs, wie er gerne mit einem radikalen Nationalismus einhergeht. Die Elite, die selber nicht so besonders puritanisch ist, macht sich Sorgen um den armen, unwissenden Bauern, der all sein Geld verspielt, um das, was wohl die Ausländer denken könnten, und über die Vergeudung von Zeit, die besser zum Aufbau des Landes eingesetzt wäre. Sie betrachtet den Hahnenkampf als »primitiv«, »rückständig«, »nicht fortschrittlich«, überhaupt als unpassend für eine aufstrebende Nation und bemüht sich – nicht besonders systematisch –, dieser und anderen Peinlichkeiten wie Opiumrauchen, Bettelerei und unbedeckten Brüsten ein Ende zu setzen.

Ähnlich dem Trinken unter der Prohibition oder dem Marihuana rauchen heutzutage finden die Hahnenkämpfe, die einen Teil des balinesischen »way of life« bilden, natürlich weiterhin statt, und das außerordentlich häufig. Genau wie während der Prohibition oder im Fall des Marihuana rauchens heute fühlt sich die Polizei – die zumindest 1958 fast ausschließlich aus Javanern und nicht aus Balinesen bestand – von Zeit zu Zeit dazu berufen, Razzien durchzuführen, Hähne und Sporen zu konfiszieren und ein paar Leute mit Strafen zu belegen. Manchmal werden einige einen Tag lang in die tropische Sonne gestellt, als Anschauungsunterricht, der doch irgendwie seine pädagogische Wirkung verfehlt, selbst wenn gelegentlich – sehr gelegentlich – das Anschauungsobjekt stirbt.

Daher werden die Kämpfe gewöhnlich in einer abgeschirmten Ecke des Dorfes halbwegs geheim durchgeführt, was zur Folge hat, daß die ganze Aktion ein klein wenig langsamer vonstatten geht; doch die Balinesen stört eine solche Verlangsamung sowieso nicht. In diesem Falle jedoch dachten sie, sie könnten es auf dem Dorfplatz wagen und damit eine größere und enthusiastischere

Menge zusammenbekommen, ohne die Aufmerksamkeit des Gesetzes auf sich zu ziehen – sei es, weil sie Geld für eine Schule aufbringen wollten, das ihnen die Regierung nicht geben konnte, sei es, daß Razzien in der letzten Zeit seltener geworden waren, oder weil sie, wie aus anschließenden Diskussionen hervorging, die notwendigen Bestechungszahlungen geleistet zu haben glaubten.

Man hatte sich getäuscht. Es geschah mitten im dritten Zweikampf – Hunderte von Leuten, darunter (immer noch körperlos) meine Frau und ich, waren rund um den Ring zu einem einzigen Körper, einem wahren Superorganismus, verschmolzen –, als ein Lastwagen voll Polizisten mit Maschinenpistolen herandonnerte. Unter dem Schreien und Kreischen der Menge »pulisi! pulisi!« sprangen die Polizisten herunter in die Mitte des Rings, wo sie sogleich wie Filmgangster mit ihren Gewehren herumfuchtelten, obwohl sie nicht soweit gingen, tatsächlich zu schießen. Der Superorganismus ging sofort in Stücke, und seine Bestandteile zerstreuten sich in alle Himmelsrichtungen. Leute rannten die Straße entlang, sprangen kopfüber hinter Mauern, krabbelten unter Häuserterrassen, kauerten sich hinter Flechtwerkwände oder flohen auf Kokospalmen. Hähne, die mit stählernen Sporen bewaffnet waren, die so scharf waren, daß sie einen Finger abschneiden oder einen Fuß durchbohren konnten, rannten wie wild umher. Alles war Staub und Panik.

Nach dem bewährten ethnologischen Grundsatz »Wenn du in Rom bist«, entschieden meine Frau und ich, kaum weniger unverzüglich als alle anderen, daß wir ebenfalls zu rennen hätten. Wir rannten die Hauptstraße des Dorfes nach Norden hinunter, nicht in Richtung auf unsere Unterkunft, denn wir befanden uns auf der Gegenseite des Ringes. Ungefähr auf halbem Wege tauchte plötzlich ein anderer Flüchtender in ein Anwesen – sein eigenes, wie es sich herausstellte –, und wir, die wir vor uns nichts als Reisfelder, offenes Land und einen sehr hohen Vulkan sahen, folgten ihm. Kaum waren wir alle in den Hof getaumelt, als seine Frau, die dergleichen offensichtlich öfter erlebt hatte, schon einen Tisch, ein Tischtuch, drei Stühle und drei Tassen Tee bereit hatte und ohne jegliche explizite Verständigung setzten wir uns nieder, begannen den Tee zu schlürfen und unsere Fassung wiederzugewinnen.

Einige Augenblicke später marschierte wichtigtuertisch ein Polizist auf den Hof, der den Dorfvorsteher suchte. (Der Vorsteher war nicht nur beim Kampf dabeigewesen, er hatte ihn auch arrangiert. Als der Lastwagen auftauchte, war er zum Fluß gerannt, hatte seinen Sarong abgestreift und war hineingesprungen, so daß er, als man ihn schließlich fand, wie er dasaß und Wasser über seinen Kopf goß, sagen konnte, er sei fort zum Baden gewesen, während sich die ganze Sache abgespielt hatte, und er wisse nichts davon. Man glaubte ihm nicht und verurteilte ihn zu einer Geldstrafe von dreihundert Rupien, die das Dorf gemeinsam aufbrachte.) Als der Polizist meine Frau und mich, »Weiße«, dort im Hof sah, stand er zunächst wie vom Donner gerührt. Nachdem er endlich seine Stimme wiedergefunden hatte, fragte er – sinngemäß –, was zum Teufel wir hier täten. Unser erst vor fünf Minuten gewonnener Gastgeber übernahm sofort unsere Verteidigung, indem er in lebhaften Worten beschrieb, wer und was wir waren, so detailliert und genau, daß es nun an mir war zu staunen, da ich doch seit über einer Woche kaum mit einem lebenden Menschenwesen außer meinem Vermieter und dem Dorfvorsteher geredet hatte. Wir besäßen sehr wohl das Recht hier zu sein, sagte er, wobei er dem Javanesen gerade ins Auge blickte. Wir seien amerikanische Professoren, und die Regierung habe uns ihre Zustimmung gegeben; wir seien da, um Kultur zu studieren; wir seien im Begriff, ein Buch zu schreiben, um den Amerikanern Bali näherzubringen. Und wir seien alle hier gewesen, hätten Tee getrunken, den ganzen Nachmittag hindurch kulturelle Angelegenheiten beredet und wüßten überhaupt nichts von irgendwelchen Hahnenkämpfen. Im übrigen hätten wir den Dorfvorsteher den ganzen Tag nicht gesehen; er müsse wohl in die Stadt gegangen sein. Der Polizist trat in völliger Verwirrung den Rückzug an, was wir nach einer angemessenen Zeit dann ebenfalls taten, verwirrt, doch erleichtert darüber, mit dem Leben davongekommen und in Freiheit geblieben zu sein.

Am nächsten Morgen erschien uns das Dorf wie umgewandelt. Wir waren nun nicht nur nicht länger unsichtbar, wir waren plötzlich der Mittelpunkt aller Aufmerksamkeit, man überschüttete uns förmlich mit Herzlichkeit, Interesse und – das ganz besonders – Spott. Jeder im Dorfe wußte, daß wir genau wie alle

anderen die Flucht ergriffen hatten. Sie fragten uns immer wieder danach (ich muß an diesem Tag die ganze Geschichte in allen Einzelheiten gut fünfzigmal erzählt haben), freundlich, teilnahmsvoll, wobei sie uns aber unablässig aufzogen: »Warum seid ihr nicht einfach dort stehen geblieben und habt der Polizei erzählt, wer ihr seid?« »Warum habt ihr nicht einfach gesagt, ihr schaut nur zu und wettet überhaupt nicht?« »Habt ihr euch wirklich vor diesen kleinen Gewehren gefürchtet?« Kinästhetisch eingestellt und die gesetztesten Menschen der Welt selbst dann, wenn sie um ihr Leben laufen (oder es aufgeben, wie es acht Jahre später geschah), machten sie unseren ungraziösen Laufstil nach – ebenfalls immer und immer wieder – und das, was sie unseren panikerfüllten Gesichtsausdruck nannten. Vor allem aber war jedermann äußerst erfreut, ja eher noch überrascht, daß wir nicht einfach »unsere Papiere hervorgezogen« (auch von diesen wußten sie) und unseren Anspruch als Vorzugsgäste geltend gemacht hatten, sondern statt dessen unsere Solidarität mit denen, die nun unsere Dorfgenossen waren, bewiesen hatten. (Es war in Wirklichkeit unsere Feigheit, die wir da bewiesen hatten, aber auch darin gibt es eine gegenseitige Verbundenheit.) Selbst der brahmanische Priester, ein würdiger alter Mann, der sich schon auf halbem Wege zum Himmel befand, der sich deshalb aufgrund seiner Beziehungen zum Jenseits nicht einmal von Ferne an einem Hahnenkampf beteiligt hätte und dem sich selbst andere Balinesen nur unter Schwierigkeiten nähern konnten, hatte uns in seinen Hof gerufen, um uns über die Geschehnisse zu befragen, wobei er schon wegen der Ungewöhnlichkeit der ganzen Angelegenheit beständig kichern mußte.

Wenn man auf Bali verspottet wird, heißt das, man ist akzeptiert. Dies war der Wendepunkt in unserer Beziehung zur Gemeinschaft, und wir waren im wahrsten Sinne des Wortes »in«. Das gesamte Dorf tat sich uns auf, wahrscheinlich mehr und mit Sicherheit schneller, als das sonst je der Fall gewesen wäre (ich wäre vermutlich nie in die Nähe dieses Priesters gelangt, und unser zufälliger Gastgeber wurde einer meiner besten Informanten). Bei einer Razzia der Sittenpolizei verhaftet oder fast verhaftet zu werden, ist vielleicht kein verallgemeinerbares Rezept, um einen sympathischen *Rapport*, diese geheimnisvolle Vorbedingung

für die ethnologischen Feldarbeit, herzustellen; doch mir tat dies gute Dienste. Es brachte mir die plötzliche und ungewöhnlich umfassende Aufnahme in eine Gesellschaft, in die ein Außenseiter nur schwer eindringen kann. Es eröffnete mir jenen unmittelbaren inneren Zugang zu einem Aspekt der »bäuerlichen Mentalität«, den Ethnologen, die nicht das Glück haben, Hals über Kopf mit den von ihnen beobachteten Menschen vor der bewaffneten Autorität zu fliehen, normalerweise nicht erlangen. Schließlich – und das war vielleicht das allerwichtigste, da ich zu den anderen Dingen wahrscheinlich auf andere Weise gekommen wäre – brachte es mich auf jene Mischung aus emotionaler Explosion, Statuskrieg und philosophischem Schauspiel, die in der Gesellschaft, deren inneres Wesen ich so gerne verstehen wollte, von zentraler Bedeutung war. Als ich abreiste, hatte ich ungefähr so viel Zeit auf die Untersuchung der Hahnenkämpfe verwandt wie auf die von Hexerei, Bewässerung, Kaste oder Heirat.

Von Hähnen und Männern

Bali ist gut erforscht, hauptsächlich deshalb, weil es eben Bali ist. Mythologie, Kunst, Ritual, soziale Organisation, Kindererziehung, Gesetzesformen, sogar Tranceformen wurden mikroskopisch genau auf Spuren jener schwer faßbaren Substanz untersucht, die Jane Belo »Das balinesische Temperament« nannte.² Der Hahnenkampf jedoch wurde außer in einigen beiläufigen Notizen kaum erwähnt, obwohl er als populäre Leidenschaft mit übermächtiger Kraft mindestens ebenso viel von dem enthüllt, was ein Balinese »wirklich ist«, wie jene berühmteren Phänomene.³ Wie sich ein Gutteil von Amerika auf einem Ballspielfeld, einem Golfplatz, einer Pferderennbahn oder um einen Pokertisch zeigt, wird ein Gutteil von Bali im Hahnenkampf-

2 J. Belo, »The Balinese Temper« in *Traditional Balinese Culture*, hrsg. von J. Belo, New York 1970 (zuerst veröff. 1935), S. 85-110.

3 Die beste Erörterung findet sich wiederum bei G. Bateson und M. Mead, *Balinese Character*, a. a. O. S. 24 f. und S. 140, doch auch sie ist zu allgemein und verkürzt.

ring sichtbar; denn nur dem äußeren Anschein nach kämpfen da Hähne gegeneinander, in Wirklichkeit sind es Männer.

Keinem, der einige Zeit auf Bali verbracht hat, entgeht die tiefgehende psychologische Identifikation der Männer mit ihren Hähnen [*cocks*]. Der zweideutige Begriff wird hier bewusst verwendet; er wirkt im Balinesischen genau wie im Englischen, bis hin zu denselben müden Witzen, abgegriffenen Wortspielen und phantasiearmen Obszönitäten. Bateson und Mead haben sogar darauf hingewiesen, daß Hähne, in Übereinstimmung mit der balinesischen Auffassung vom Körper als einem Ensemble belebter Einzelteile, als abnehmbare, selbsttätige Penis gesehen werden, als wandelnde Genitalien mit einem Eigenleben.⁴ Zwar stehen mir derartige Daten aus dem Unterbewußten nicht zur Verfügung, um diese bestechende Idee zu bestätigen oder zu widerlegen, doch die Tatsache, daß es sich um maskuline Symbole handelt, ist kaum anzuzweifeln und für den Balinesen so selbstverständlich wie die Tatsache, daß Wasser bergab fließt.

Die Sprache der alltäglichen Lebensweisen ist für die Männer mit Bildern aus dem Bereich der Hähne durchsetzt: *Sabung*, das Wort für Hahn (das in Inschriften schon 922 n. Chr. vorkommt), wird metaphorisch in der Bedeutung »Held«, »Recke«, »Kämp-

4 Ebd., S. 25 f. Ungewöhnlich am Hahnenkampf im Kontext der balinesischen Kultur ist die Tatsache, daß es sich um eine öffentliche Aktivität handelt, an der nur eines der beiden Geschlechter beteiligt ist, während das andere Geschlecht vollkommen und ausdrücklich ausgeschlossen ist. Geschlechterunterschiede werden auf Bali in einem extremen Maße heruntergespielt, und bei den meisten Aktivitäten, seien sie formell oder informell, sind Männer und Frauen gleichberechtigt und zumeist als zusammengehörige Paare beteiligt. Angefangen bei der Religion, über Politik, Wirtschaft, Verwandtschaft bis hin zur Kleidung finden wir auf Bali eher eine »Unisex«-Gesellschaft, was sowohl in den Bräuchen wie in der Symbolik einen deutlichen Ausdruck findet. Selbst in Zusammenhängen, in denen Frauen tatsächlich keine große Rolle spielen, wie in der Musik, in der Malerei oder bei bestimmten landwirtschaftlichen Tätigkeiten, ist ihre Abwesenheit – sowieso nur eine relative – eher eine schlichte Tatsache als ein sozialer Zwang. Zu diesem allgemeinen Muster stellt der Hahnenkampf die bemerkenswerteste Ausnahme dar, denn er gehört völlig zu den Männern, wird für Männer und durch Männer ausgerichtet, und Frauen – zumindest balinesische – schauen nicht einmal zu.

fer«, »begabter Mensch«, »politischer Kandidat«, »Junggeselle«, »Dandy«, »Don Juan« oder »harter Bursche« angewandt. Einen Mann, der viel Aufwand treibt und dessen Verhalten nicht mit seiner eigentlichen Stellung übereinstimmt, vergleicht man mit einem Gockel ohne Schwanz, der umherstolzisiert, als besäße er das größte und prächtigste Exemplar. Ein verzweifelter Mann, der einen letzten, irrationalen Versuch unternimmt, sich aus einer ausweglosen Situation zu befreien, wird mit einem sterbenden Hahn verglichen, der einen letzten Angriff auf seinen Bedränger unternimmt, um ihn mit ins Verderben zu ziehen. Ein geiziger Mann, der viel verspricht, aber wenig – und das noch unwillig – gibt, gleicht einem Hahn, den man am Schwanz festhält, während er den Gegner anspringt, ohne daß es tatsächlich zum Kampf kommt. Einen jungen Mann im heiratsfähigen Alter, der dem anderen Geschlecht noch sehr schüchtern begegnet, oder jemanden, der in einer neuen Anstellung unbedingt einen guten Eindruck machen will, nennt man »Kampfhahn, der das erste Mal in den Käfig gesetzt wird«. ⁵ Gerichtsverhandlungen, Kriege, politischer Wettstreit, Erbschaftsstreitigkeiten und Streitereien auf der Straße werden alle mit Hahnenkämpfen verglichen. ⁶ Sogar die Insel selbst wird in ihrer Form als ein kleiner, stolzer Hahn wahrgenommen, sprungbereit, den Hals gereckt, den Rücken gestrafft, den Schwanz hochgestellt, eine ewige Herausforderung an das massig unförmige, hilflose Java. ⁷

5 C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana*, London 1958, S. 39. Das Lied hat eine Strophe (Nr. 17), in der die Metapher des unwilligen Bräutigams gebraucht wird. Jaya Prana, der Held in einer balinesischen Urias-Mythe, antwortet dem Herrn, der ihm das schönste von 600 Sklavenmädchen angeboten hatte: »Göttlicher König, mein Herr und Meister / ich bitte dich, laß mich gehn / derartiges habe ich noch nicht im Sinn; / wie ein Kampfhahn im Käfig / spanne ich alle meine Kräfte an / ich bin allein / denn die Flamme wurde noch nicht entfacht.«

6 Dazu siehe V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2. Aufl., Den Haag 1932, Index unter *tob*.

7 Es gibt tatsächlich eine Legende, nach der die Trennung von Java und Bali durch eine mächtige religiöse Figur aus Java zustande kam, die sich vor einem balinesischen Kulturheros schützen wollte, dem Ahnen zweier *Kṣatriya*-Kasten, der leidenschaftlich beim Hahnenkampf wettete. Siehe C. Hooykaas, *Agama Tirtha*, Amsterdam 1964, S. 184.

Doch die Intimität der Männer mit ihren Hähnen ist mehr als nur metaphorisch. Balinesische Männer, oder jedenfalls eine große Mehrheit von ihnen, verwenden einen gewaltigen Teil ihrer Zeit auf ihre Lieblinge; sie pflegen und füttern sie, diskutieren über sie, probieren sie gegeneinander aus. Oder sie betrachten sie einfach in einer Mischung aus hungerisserer Bewunderung und träumerischer Selbstvergessenheit. Wann immer man eine Gruppe balinesischer Männer sieht, die müßig in der Ratshütte oder an der Straße hocken, wie es so ihre Art ist: die Hüften auf den Fersen, die Schultern nach vorne und die Knie oben, dann hat mindestens die Hälfte von ihnen einen Hahn in den Händen. Man hält ihn zwischen den Schenkeln, wippt ihn leicht auf und ab, um seine Beinmuskeln zu stärken, zaust seine Federn mit geistesabwesender Sinnlichkeit, stößt ihn dem Gockel des Nachbarn entgegen, um ihn zu erregen und zieht ihn zwischen die Beine zurück, um ihn wieder zu beruhigen. Ab und zu macht einer mit dem Hahn eines anderen dieselben Spiele, um ein Gefühl für einen anderen Vogel zu bekommen, doch wird er dabei für gewöhnlich eher herüberkommen und sich hinter dem Hahn niederhocken, als daß er ihn sich wie ein gewöhnliches Tier reichen ließe. Im Hof eines Hauses, dem mit hohen Zäunen umgebenen Ort, wo die Leute leben, werden die Kampfhähne in geflochtenen Käfigen gehalten, die man häufig umherträgt, um so ein optimales Gleichgewicht zwischen Sonne und Schatten zu erhalten. Man füttert sie mit einer bestimmten Diät, die je nach individuellen Theorien etwas variiert, doch hauptsächlich aus Mais besteht, aus dem andere Bestandteile mit weitaus mehr Sorgfalt ausgesiebt werden, als das bei menschlicher Nahrung der Fall wäre, und er wird dem Tier Korn für Korn verabreicht. Chili-Pfeffer wird ihnen in den Hals und in den Anus gestopft, um sie feurig zu machen. Sie werden in derselben zeremoniellen Mischung aus lauwarmem Wasser, Arzneikräutern, Blumen und Zwiebeln gebadet wie die kleinen Kinder – und im Falle eines preisgekrönten Hahnes auch ungefähr genauso oft. Man stutzt ihre Kämme, glättet das Gefieder, beschneidet die Sporen, massiert ihre Beine und untersucht sie mit der argwöhnischen Konzentration eines Diamantenhändlers auf Fehler. Ein Mann mit einer Leidenschaft für Hähne, ein Enthusiast im wahrsten Sinne

des Wortes, kann den größten Teil seines Lebens mit ihnen verbringen; und die überwiegende Mehrheit der Männer, deren Leidenschaft zwar intensiv, aber doch nicht völlig mit ihnen durchgegangen ist, betreibt mit ihren Hähnen einen Zeitaufwand, der nicht nur Außenstehenden, sondern auch ihnen selber ungehörig vorkommt. Mein Hausherr, nach balinesischen Maßstäben ein sehr normaler *afficionado*, stöhnte: »Die Hähne machen mich verrückt«, wenn er wieder einmal daran ging, einen Käfig umzustellen, ein Bad zu bereiten oder wieder eine Fütterung zu zelebrieren. »Die Hähne machen uns alle verrückt.«

Die Verrücktheit weist jedoch auch einige weniger sichtbare Dimensionen auf. Denn obwohl die Hähne Ausdruck oder Übersteigerung des Selbst ihrer Eigentümer, das narzißtische männliche Ego in äsopischer Gestalt sind, so sind sie doch auch Ausdruck – und zwar unmittelbarer Ausdruck – dessen, was für den Balinesen ästhetisch, moralisch und metaphysisch die direkte Umkehrung des Menschseins darstellt: Animalität.

Es kann nicht genug betont werden, daß die Balinesen einen starken Widerwillen gegenüber allem Verhalten zeigen, das als tierhaft angesehen wird. Aus diesem Grund gestattet man den Babies auch nicht zu krabbeln. Obwohl Inzest keineswegs gutgeheißen wird, ist er doch ein weniger scheußliches Verbrechen als Sodomie (die angemessene Strafe für das letztere ist Tod durch Ertränken; wer das erstere begeht, wird dazu verurteilt, wie ein Tier leben zu müssen).⁸ Die meisten Dämonen werden – sei es im Tanz, Ritual, Mythos oder als Skulptur – in irgendeiner wirklichen oder phantastischen Tierform dargestellt. Das wichtigste Pubertätsritual besteht darin, die Zähne des Jugendlichen abzufilen, damit sie nicht wie Tierzähne aussehen. Nicht nur Defäkation, auch Essen wird als eine widerwärtige, beinahe obszöne Tätigkeit betrachtet, die man eilig und allein erledigt, da man sie mit Animalität in Verbindung bringt. Selbst das Hinfallen, über-

⁸ Ein Paar, das einen Inzest begangen hat, wird gezwungen, Schweinejoche auf dem Nacken zu tragen, zum Schweinetrog zu kriechen und daraus mit dem Mund zu essen. Dazu siehe J. Belo, »Customs Pertaining to Twins in Bali« in *Traditional Balinese Culture*, hrsg. von J. Belo, a. a. O. S. 49. Zur Abscheu vor Animalität im allgemeinen siehe G. Bateson und M. Mead, *Balinese Character*, a. a. O. S. 22.

haupt jede Art von Ungeschicklichkeit wird als etwas Negatives angesehen. Die Balinesen zeigen gegenüber Tieren, abgesehen von Hähnen und einigen Haustieren ohne größere emotionale Bedeutung – wie Ochsen und Enten –, eine Abneigung, die so weit geht, daß sie ihre zahlreichen Hunde nicht nur gemein, sondern mit phobischer Grausamkeit behandeln. Wenn sich der balinesische Mann mit seinem Hahn identifiziert, dann nicht einfach mit seinem idealen Selbst oder gar mit seinem Penis, sondern gleichzeitig mit dem, was er am meisten fürchtet und haßt und wovon er – wie es nun einmal bei jeder Ambivalenz der Fall ist – am meisten fasziniert ist, mit den »dunklen Mächten«.

Diese Verbindung von Hähnen und Hahnenkampf mit jenen Mächten, jenen animalischen Dämonen, die ständig damit drohen, in den kleinen wohlgeordneten Raum, in dem die Balinesen so sorgfältig ihr Leben eingerichtet haben, einzudringen und seine Bewohner zu verschlingen, ist unübersehbar. Ein Hahnenkampf ist in erster Linie ein Blutopfer, das man den Dämonen mit den angemessenen Gesängen und Opferhandlungen darbringt, um ihren riesigen kannibalischen Hunger zu stillen; ohne ein solches Opfer sollte kein Tempelfest gefeiert werden. (Wird es versäumt, so wird unweigerlich einer in Trance fallen und mit der Stimme eines erzürnten Geistes befehlen, das Versehen sogleich zu korrigieren.) Kollektive Reaktionen auf natürlich bedingte Unglücksfälle – Krankheit, Mißernte, Vulkanausbrüche – beziehen sie fast immer mit ein. Auch dem berühmten balinesischen Feiertag, dem »Tag des Schweigens« (*Njepi*), an dem jeder schweigend und bewegungslos dasitzt, um den Kontakt mit plötzlich eindringenden Dämonen, die für einen Moment aus der Hölle aufgeschreckt wurden, zu vermeiden, gehen am Vortage Hahnenkämpfe in großem Umfang voraus. Sie finden auf fast allen Inseln statt und sind in diesem Falle legal.

Im Hahnenkampf verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Haß, Grausamkeit, Gewalt und Tod. Daher wundert es nicht, daß der Besitzer des siegreichen Hahns, wenn er – wie es die unveränderliche Regel ist – den Kadaver des Verlierers, den der wütende Besitzer oft in Stücke gerissen hat, nach Hause

zum Essen mitnimmt, er dies in einer Mischung aus angemessener Verlegenheit, moralischer Befriedigung, ästhetischem Widerwillen und kannibalischer Freude tut. Oder daß jemand, der einen wichtigen Kampf verloren hat, manchmal soweit geht, seine Familienheiligtümer zu zerstören und die Götter zu verfluchen – ein Akt metaphysischen (und gesellschaftlichen) Selbstmords. Oder daß die Balinesen, wenn sie nach irdischen Analogien für Himmel und Hölle suchen, den Himmel mit dem Gemütszustand eines Mannes vergleichen, dessen Hahn gerade gewonnen, und die Hölle mit dem Zustand eines Mannes, dessen Hahn oben verloren hat.

Der Kampf

Hahnenkämpfe (*tetadjen; sabungan*) werden in einem Ring abgehalten, der ungefähr fünfzig Fuß im Quadrat mißt. Gewöhnlich beginnen sie am späteren Nachmittag und dauern drei oder vier Stunden bis zum Sonnenuntergang. Was den allgemeinen Ablauf betrifft, so sind die Kämpfe völlig gleich: es gibt keinen Hauptkampf, keinen Zusammenhang zwischen den einzelnen Kämpfen, keine formalen Unterschiede nach Größen, und ein jeder wird völlig *ad hoc* arrangiert. Sobald ein Kampf zuende ist und die emotionalen Trümmer beiseite geräumt sind – die Wetten ausbezahlt, die Flüche ausgesprochen und die toten Hähne in Besitz genommen –, begeben sich sieben, acht, vielleicht ein Dutzend Männer unauffällig mit ihren Hähnen in den Ring, um dort einen passenden Gegner für sie zu finden. Dieser Vorgang, der selten weniger als zehn Minuten dauert, oft sogar länger, findet in einer sehr scheuen, verstohlenen, oft sogar verheimlichenden Weise statt. Die nicht unmittelbar Beteiligten schenken dem Ganzen eine allenfalls versteckte, beiläufige Beachtung; diejenigen, die – zu ihrer Verlegenheit – beteiligt sind, tun irgendwie so, als geschähe das alles überhaupt nicht.

Wenn ein Paar zusammengestellt ist, ziehen sich die anderen Aspiranten mit derselben betonten Gleichgültigkeit zurück. Dann legt man den ausgewählten Hähnen ihre Sporen (*tadji*) an – rasiermesserscharfe, spitze Stahldolche von vier oder fünf Zoll

Länge. Das ist eine schwierige Aufgabe, und nur wenige Männer, vielleicht ein halbes Dutzend in jedem Dorf, können das richtig ausführen. Derjenige, der die Sporen anlegt, stellt sie auch zur Verfügung, und hat der Gockel, dem er assistierte, gewonnen, schenkt ihm der Eigentümer des Siegers das Sporenbein des Unterlegenen. Man befestigt die Sporen, indem man eine lange Schnur um das Ende des Sporns und um das Bein des Hahns windet. Aus Gründen, auf die ich gleich zu sprechen komme, werden die Sporen von Fall zu Fall anders angelegt, eine langwierige und wohlherwogene Angelegenheit. Viele Bräuche und Überlieferungen sind mit den Sporen verknüpft – sie werden nur bei Mondfinsternis und Neumond geschliffen, sollten nicht von Frauen gesehen werden und so weiter. Nicht nur bei den Kämpfen, sondern auch sonst behandelt man sie mit der merkwürdigen Mischung aus übertriebener Aufmerksamkeit und Sinnlichkeit, die der Balinese im allgemeinen rituellen Gegenständen entgegenbringt.

Sind die Sporen angelegt, werden die Hähne in der Mitte des Ringes von den Hahnenführern (die nicht immer identisch mit den Besitzern sind) einander gegenüber in Stellung gebracht.⁹ Eine Kokosnuß, in die ein kleines Loch gebohrt ist, wird in einen Eimer mit Wasser geworfen, in dem sie nach etwa einundzwanzig Sekunden untergeht, eine Zeitspanne, die *tjeng* genannt wird und deren Anfang und Ende durch das Schlagen eines Schlitzgongs angezeigt wird. Während dieser einundzwanzig Sekunden ist es

9 Außer in unwichtigen Kämpfen mit niedrigen Wetten (zur Frage der »Wichtigkeit« von Kämpfen siehe unten) wird der Sporn gewöhnlich nicht vom Eigentümer selbst angelegt. Ob ein Eigentümer seinen Hahn selbst führt oder nicht, hängt mehr oder weniger davon ab, wie geschickt er ist; eine Erwägung, die ebenfalls mit der Wichtigkeit des Kampfes an Bedeutung gewinnt. Wenn es sich bei demjenigen, der den Sporn anlegt oder den Hahn führt, nicht um den Eigentümer handelt, dann doch fast immer um einen sehr nahen Verwandten – einen Bruder oder Cousin – oder um einen sehr guten Freund. Diese Leute sind nahezu Fortsetzungen seiner Persönlichkeit, was sich darin zeigt, daß alle drei von dem Hahn als »meinem« sprechen (»ich« kämpfte gegen den-und-den usw.). Auch sind Eigentümer, Führer und Sporenanleger oft feste »Teams«, wenn auch der ein oder andere an mehreren teilnehmen und innerhalb einer solchen Triade die Rollen tauschen kann.

den Führern (*pengangkeb*) nicht gestattet, ihre Hähne zu berühren. Wenn es, was zuweilen geschieht, in dieser Zeit zu keinem Kampf zwischen den Tieren gekommen ist, nimmt man sie wieder an sich, sträubt ihre Federn, zieht an ihnen, sticht sie und ärgert sie noch auf andere Weise, und setzt sie dann zurück in die Mitte des Ringes, wo der Vorgang von neuem beginnt. Manchmal weigern sie sich selbst dann noch zu kämpfen, oder einer rennt ständig davon; in solch einem Falle werden sie zusammen unter einen Korbkäfig gesteckt, was sie dann für gewöhnlich zum Kämpfen bringt.

In den meisten Fällen jedoch fliegen die Hähne beinahe sofort aufeinander los, in einer flügelschlagenden, kopfstößenden und um sich tretenden Explosion tierischer Wut, so rein, so absolut und auf ihre Weise so schön, daß sie fast abstrakt zu nennen wäre, ein platonischer Begriff des Hasses. Innerhalb weniger Augenblicke landet einer von beiden einen kräftigen Hieb mit seinem Sporn. Der Führer des Hahnes, der den Hieb angebracht hat, nimmt ihn sofort aus dem Ring, damit er keinen Gegenhieb einfängt, denn wenn er dies nicht tut, wird der Kampf wahrscheinlich in einem für beide Hähne tödlichen Unentschieden enden, werden die beiden Vögel einander in Stücke hacken. Dies tritt hauptsächlich dann ein, wenn, wie es oft geschieht, der Sporn im Körper des Opfers steckenbleibt, denn dann ist der Angreifer seinem verwundeten Feind auf Gnade oder Ungnade ausgeliefert.

Während die Hähne sich wieder in den Händen ihrer Führer befinden, läßt man die Kokosnuß jetzt dreimal versinken, danach muß der Hahn, der den Hieb gelandet hat, niedergesetzt werden, um zu zeigen, daß er in Ordnung ist, was er dadurch demonstriert, daß er ohne Hast im Ring herumwandert, so lange, bis die Kokosnuß wieder versunken ist. Zweimal noch läßt man die Kokosnuß versinken, dann muß der Kampf weitergehen.

Während dieser Pause – etwas über zwei Minuten – hat der Führer des verletzten Hahnes in großer Eile an ihm gearbeitet, wie ein Sekundant, der einen angeschlagenen Boxer zwischen zwei Runden verarztet, um ihn für einen letzten, verzweifelten Versuch, den Sieg doch noch zu erringen, wieder herzurichten. Er bläst ihm in den Schnabel, wobei er den ganzen Hahnenkopf in seinen Mund nimmt, saugt und bläst, zaust ihn, versorgt seine

Verletzungen mit den verschiedensten Medikamenten und versucht im allgemeinen alles, um den letzten Funken Kampfgeist, der noch in ihm schlummern mag, zu wecken. Wenn er dann den Hahn wieder niedersetzen muß, ist er gewöhnlich in Hühnerblut getränkt; doch ein guter Führer ist, wie beim Preisboxen, sein Gewicht in Gold wert. Manch einer kann beinahe Tote wieder auferwecken, wenigstens lange genug für die zweite und letzte Runde.

Im entscheidenden Kampf (wenn es dazu kommt; oft stirbt der verletzte Hahn einfach in der Hand seines Führers oder unmittelbar nachdem man ihn wieder niedersetzt) macht der Hahn, der den ersten Hieb gelandet hat, gewöhnlich seinen geschwächten Gegner endgültig fertig. Doch das ist keineswegs ein unvermeidlicher Ausgang, denn wenn ein Hahn laufen kann, kann er kämpfen, und wenn er kämpfen kann, kann er töten: was zählt, ist der Hahn, der zuerst stirbt. Wenn der Verletzte einen Stich anbringen und sich auf den Beinen halten kann, bis der andere umfällt, dann hat er offiziell gewonnen, selbst wenn er einen Augenblick später selber zusammenbrechen sollte.

Die dicht um den Ring gedrängte Menge folgt diesem Melodrama fast schweigend: die Köpfe folgen in kinästhetischer Sympathie den Bewegungen der Tiere; man feuert die Champions mit wortlosen Handbewegungen, Schulterdrehungen und Kopfwendungen an. Manchmal fällt die Menge zurück, wenn der Hahn mit dem mörderischen Sporn an eine der Seiten des Ringes springt (man sagt, daß manche Zuschauer durch zu aufmerksames Hinsehen Augen und Finger einbüßten), wogt wieder nach vorne. All dies ist von einem weitläufigen Korpus außerordentlich ausgearbeiteter Regeln umgeben.

Diese Regeln sind, zusammen mit dem entwickelten Hähne und Hahnenkampf betreffenden Brauchtum auf Palmblattmanuskripten (*lontar*; *rontal*) niedergeschrieben, die als Teil der allgemeinen rechtlichen und kulturellen Tradition der Dörfer von Generation zu Generation weitergegeben werden. Bei einem Kampf ist der Kampfrichter (*saja komong*; *djuru kembar*) – der Mann, der die Kokosnuß hält – für ihre Einhaltung verantwortlich, und seine Autorität ist eine absolute. Ich habe niemals erlebt, daß die Entscheidung eines Kampfrichters in Frage gestellt worden wäre,

nicht einmal durch die verzweifeltsten Verlierer; noch auch habe ich gehört – nicht einmal im privaten Gespräch –, daß man einem Kampfrichter unfaire Entscheidungen vorgeworfen oder sich diesbezüglich über Kampfrichter generell beklagt hätte. Nur Bürger, denen man außerordentlich vertraut, zuverlässige und in diesem komplizierten Code erfahrene Personen üben diese Aufgabe aus, und in der Tat nehmen die Männer ihre Hähne nur zu den Kämpfen mit, über die solche Leute wachen. Vor den Kampfrichter bringt man auch Betrugsanklagen, die manchmal, wenn auch äußerst selten, aufkommen. Er ist es auch, der in dem häufigeren Falle, wenn beide Hähne fast gleichzeitig sterben, entscheidet, welcher gewonnen hat (oder ob überhaupt einer gewonnen hat, denn es gibt Fälle von Unentschieden, wenn die Balinesen solche Resultate auch nicht besonders mögen). Mit einem Richter, einem König, einem Priester, einem Polizisten wird er verglichen, und er ist all dies zugleich. Unter seiner sicheren Leitung spielt sich die animalische Leidenschaft im wohlbegründeten Rahmen des bürgerlichen Gesetzes ab. Bei den Dutzenden von Hahnenkämpfen, die ich auf Bali sah, erlebte ich kein einziges Mal eine Auseinandersetzung über die Regeln. Tatsächlich habe ich – außer zwischen Hähnen – überhaupt nie eine offene Auseinandersetzung erlebt.

Dieser Doppelcharakter eines Ereignisses, das vom Gesichtspunkt der Natur aus ungezähmte Raserei und von dem der Kultur aus eine perfektionierte Form darstellt, definiert den Hahnenkampf als einen soziologischen Sachverhalt. Auf der Suche nach einem Namen für etwas, das nicht stabil genug ist, um Gruppe genannt werden zu können, aber auch nicht unstrukturiert genug, um Masse zu heißen, hat Erving Goffman von »fokussierter Versammlung« [focused gathering] gesprochen; eine solche ist der Hahnenkampf: eine Anzahl von Personen, die durch den Verlauf einer gemeinsamen Aktivität völlig in Anspruch genommen werden und die über diesen Verlauf miteinander in Beziehung stehen.¹⁰ Derartige Versammlungen kommen zusammen und zerstreuen sich, ihre Mitglieder fluktuieren, die Aktivität im

10 E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis 1961, S. 9 f.

Brennpunkt ist diskontinuierlich – eher ein zerstückelter Prozeß, der immer wieder geschieht, als ein kontinuierlicher, der andauert. Solche Versammlungen gewinnen ihre Form aus ihrem Anlaß oder, wie Goffman sagt, aus dem Boden, auf den sie gestellt sind; doch trotz alledem ist es eine Form, sogar eine klar erkennbare. Denn auch die Situation, in der Entscheidungen von Geschworenen, chirurgische Operationen, Häuserversammlungen, Sit-ins und Hahnenkämpfe stattfinden können, muß erst geschaffen werden. Es sind gewisse kulturell privilegierte Themen, die den Boden dafür bereiten – hier, wie wir sehen werden, das Zelebrieren von Statusrivalität –, die den Brennpunkt, um den sich die Akteure versammeln, nicht nur näher bestimmen, sondern überhaupt erst schaffen und die Szenerie arrangieren.

In klassischer Zeit (d. h. vor der Invasion der Holländer 1908), als es noch keine Bürokraten zur Hebung der Volksmoral gab, war die Ausrichtung eines Hahnenkampfes eine explizit gesellschaftliche Angelegenheit. Für einen männlichen Erwachsenen war es eine obligatorische Bürgerpflicht, zu einem wichtigen Kampf einen Hahn zu bringen. Die Besteuerung von Kämpfen, die gewöhnlich an Markttagen abgehalten wurden, war eine wichtige Quelle des öffentlichen Einkommens. Es gehörte zur festgesetzten Verantwortung der Fürsten, diese Kunst zu fördern. Der Kampfring oder *wantilan* lag in der Mitte des Dorfes in der Nähe der anderen Wahrzeichen balinesischer Zivilisation – des Rathauses, des Ursprungstempels, des Marktplatzes, des Signalturms und des Banyan-Baumes. Heute macht, von einigen besonderen Gelegenheiten abgesehen, die neue moralische Veredelung einen solch offenen Ausdruck des Zusammenhangs zwischen den Aufregungen des gesellschaftlichen Lebens und denen eines blutigen Sports unmöglich; doch die Verbindung selbst bleibt – wenn gleich weniger direkt ausgedrückt – eng und unverehrt. Zur Erklärung dessen aber muß man sich jenem Aspekt des Hahnenkampfes zuwenden, um den sich alle anderen drehen und durch den sie ihre Stärke gewinnen; ein Aspekt, den ich bisher bewußt übergangen habe. Ich meine natürlich das Wetten.

Die Balinesen führen nie etwas in einfacher Weise aus, wenn es auch komplizierter geht, und das Wetten beim Hahnenkampf ist da keine Ausnahme.

Zunächst einmal gibt es zwei Arten von Wetten oder *tob*.¹¹ Es gibt die einfache Wette in der Arena zwischen den beiden Hauptpersonen (*tob ketengah*) und weiterhin eine Menge peripherer Wetten in dem Publikum um den Ring herum (*tob kesasi*). Die erste ist normalerweise hoch, die zweite niedrig; die erste ist kollektiv, indem sie um den Eigentümer gruppierte Wettgemeinschaften mit einbezieht; die zweite ist individuell, Mann gegen Mann. Die erste ist eine Angelegenheit des überlegten, ruhigen, beinahe heimlichen Arrangements zwischen den Koalitionsmitgliedern und dem Schiedsrichter, die wie Verschwörer in der Mitte des Ringes die Köpfe zusammenstecken; die zweite geht mit impulsiven Rufen, öffentlichen Angeboten und Zuschlägen in der aufgeregten Menge am Rande vonstatten. Das Merkwürdigste und, wie wir sehen werden, Aufschlußreichste aber ist, daß bei der ersten Wette immer und ohne Ausnahme gleiche Beträge gegeneinander gesetzt werden, während das bei der zweiten, ebenfalls ohne Ausnahme, niemals der Fall ist. Der Symmetrie der Einsätze im Mittelpunkt entspricht eine Asymmetrie an der Peripherie.

Die Wette in der Mitte des Rings ist die offizielle, eingebettet in ein Gewebe von Regeln, und wird zwischen den beiden Eigentü-

11 Dieser Begriff, der wörtlich einen unauslöschlichen Fleck oder eine Markierung, etwa ein Muttermal oder eine Äderung im Gestein, bedeutet, wird auch für eine bei einem Rechtsstreit hinterlegte Sicherheit verwendet, für ein Pfand, eine für eine Anleihe gebotene Sicherheit, für das Einstehen für einen anderen in einem juristischen oder zeremoniellen Kontext, für eine Anzahlung bei einem Geschäft, für ein Zeichen, das auf einem Feld aufgestellt wird, um anzuzeigen, daß dessen Eigentümerschaft Gegenstand der Diskussion ist, für den Status einer untreuen Gattin, von deren Liebhaber der Ehemann Satisfaktion erlangen muß, wenn er ihm nicht die Frau überlassen will. Vgl. Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek*, Groningen 1938; H. H. Juynball, *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst*, Leiden 1923.

mern der Hähne mit dem Schiedsrichter als Kontrollinstanz und öffentlichem Zeugen abgeschlossen.¹² Der Betrag dieser Wette, der, wie ich bereits erwähnte, immer relativ – zuweilen sehr – hoch ist, wird niemals lediglich von dem Eigentümer, in dessen Namen sie abgeschlossen wird, aufgebracht, sondern von ihm und vier oder fünf, manchmal sieben oder acht Verbündeten – Verwandten, Dorfgenossen, engen Freunden oder Nachbarn. Es kann sogar sein, daß er, wenn er nicht besonders reich ist, nicht einmal den größten Beitrag leistet, obwohl es schon eine bedeutende Summe sein muß, sei es auch nur, um zu zeigen, daß er nicht in irgendeine Betrügerei verwickelt ist.

Bei den 57 Kämpfen, für die ich genaue und verlässliche Daten über die zentrale Wette besitze, gingen die Einsätze von fünfzehn bis fünfhundert Ringgit, bei einem Durchschnitt von fünfundachtzig und einer ziemlich auffälligen trimodalen Verteilung: kleine Kämpfe (um fünfunddreißig Ringgit), die etwa 45 Prozent der Gesamtzahl ausmachten; mittlere (um siebzig Ringgit), ungefähr 25 Prozent; und große (um hundertfünfundsiebzig Ringgit), ungefähr 20 Prozent. Dabei gab es einige sehr niedrige und einige sehr hohe Wetten an den Extremen der Verteilung. In einer Gesellschaft, in der der normale Tagelohn eines Handarbeiters – eines Ziegelmachers, eines einfachen Landarbeiters oder eines Trägers auf dem Markt – ungefähr drei Ringgit betrug (wobei man bedenken muß, daß in der Gegend, in der ich forschte, im Durchschnitt alle zweieinhalb Tage Kämpfe abgehalten wurden), bedeutet dies sicher ein ernstzunehmendes Geldspiel, selbst wenn die Einsätze gemeinsam und nicht individuell aufgebracht werden.

Die Nebenwetten aber sind etwas völlig anderes. Im Gegensatz zum feierlichen, legalistischen Vertragschluß in der Mitte, spielt

12 Der Betrag der Wette in der Mitte des Rings muß von beiden Parteien vor dem Kampf eingezahlt werden. Der Schiedsrichter behält die Einsätze, bis die Entscheidung gefallen ist, und übergibt sie dann dem Gewinner. Dadurch vermeidet man unter anderem die starke Verlegenheit, die Verlierer wie Gewinner empfinden würden, wenn ersterer den anderen nach der Niederlage auch noch persönlich auszahlen müßte. Ungefähr 10% des Gewinnbetrages werden für die Anteile des Schiedsrichters und der Sponsoren des Kampfes abgezogen.

sich hier das Bieten eher in der Art einer Schwarzmarktbörse ab. Es gibt ein feststehendes, bekanntes Wettsystem, dessen Chancen sich in kontinuierlicher Reihe zwischen mindestens zehn zu neun und höchstens zwei zu eins bewegen: 10 : 9, 9 : 8, 8 : 7, 7 : 6, 6 : 5, 5 : 4, 4 : 3, 3 : 2, 2 : 1. Derjenige, der auf den *unterlegenen Hahn* setzen will (wobei ich hier nicht darauf eingehen möchte, wie Favoriten, *kebut*, und Unterlegene, *ngai*, jeweils festgestellt werden), gibt die Gewinnchance an, die er bekommen möchte, indem er die größere Zahl des Verhältnisses ausruft. Das heißt, wenn er *gasal*, »fünf« ruft, setzt er fünf zu vier auf den Verlierer (oder, von ihm selbst aus gesehen, vier zu fünf); wenn er »vier« ruft, setzt er vier zu drei auf den Verlierer (das heißt, er selbst setzt drei); »neun« heißt neun zu acht, und so weiter. Jemand, der auf den Favoriten setzt und somit erwägt, eine Gewinnchance einzuräumen, wenn sie nur klein genug ist, zeigt dies an, indem er den Farbtyp jenes Hahnes ausruft – »braun«, »buntscheckig«, und so weiter.¹³

13 Tatsächlich beruht die äußerst komplizierte Typeneinteilung der Hähne (ich habe über zwanzig Klassen gesammelt, und damit die Liste sicher nicht abgeschlossen) nicht allein auf der Farbe, sondern auf einer Reihe unabhängiger, zusammenwirkender Merkmale, darunter – neben der Farbe – Größe, Stärke der Knochen, Gefieder und Temperament. (Stammbaum jedoch *nicht*. Die Balinesen züchten Hähne in keinem nennenswerten Ausmaß, und dies gilt auch, soweit ich das feststellen konnte, für frühere Zeiten. Der *asil* oder Dschungelhahn, die zugrundeliegende Kampfrasse überall dort, wo man diesen Sport antrifft, ist in Südostasien heimisch, und man kann in der Geflügelabteilung fast eines jeden balinesischen Marktes ein gutes Exemplar für einen Preis von vier oder fünf bis zu fünfzig und mehr Ringgit erwerben.) Normalerweise wird nur das Farbelement zur Typenbezeichnung verwendet, außer wenn zwei Hähne verschiedenen Typs – was prinzipiell der Fall sein muß – dieselbe Farbe haben. In diesem Falle wird eine ergänzende Kennzeichnung aus einer der anderen Dimensionen hinzugezogen (»groß-gefleckt« gegen »klein-gefleckt« usw.). Die Typen hängen mit verschiedenen kosmologischen Auffassungen zusammen, die bei der Aufstellung der Paare eine Rolle spielen. So läßt man z. B. einen kleinen, eigensinnigen, braun-weiß gesprenkelten Hahn mit anliegenden Federn und dünnen Beinen an einem bestimmten Tage des komplizierten balinesischen Kalenders von der Ostseite des Ringes aus kämpfen, und einen großen, vorsichtigen, vollkommen schwarzen Hahn mit gesträubten Federn und stämmigen Beinen an einem anderen Tag von der

Während nun die Rufe zwischen denen, die auf den Verlierer setzen, und denen, die auf den Favoriten setzen, durch die Menge gehen, kreisen die möglichen Wettpartner einander allmählich ein, häufig quer über den Ring hinweg. Der Chancen-Nehmer versucht, durch Rufen den Geber zu einer größeren Vorgabe zu bewegen, der Geber verlangt nach einer kleineren.¹⁴ Der Nehmer, der in dieser Situation der Werbende ist, signalisiert, wie hoch er bei dem vorgeschlagenen Chancenverhältnis zu wetten wünscht, indem er eine Anzahl Finger vor dem Gesicht hochhält und sie heftig hin und her bewegt. Wenn der Geber, der Umworbene, auf dieselbe Weise antwortet, ist die Wette abgeschlossen; wenn nicht, löst man den Blick voneinander, und die Suche geht weiter.

So ist dann das Wetten am Rande der Arena, das beginnt, nachdem die Hauptwette abgeschlossen und ihre Höhe verkündet worden ist, ein Crescendo von Rufen: die Unterstützer des Verlierers offerieren ihre Vorschläge jedem, der sie akzeptiert, während diejenigen, die den Favoriten unterstützen, jedoch mit der angebotenen Summe nicht einverstanden sind, ebenso frenetisch die

Nordseite aus usw. Auch dies alles ist auf Palmblattmanuskripten verzeichnet und bietet für die Balinesen Stoff zu unendlichen Diskussionen, da sie nicht alle identische Systeme haben. Eine umfassende Analyse der Komponenten und der Symbolik der Klassifizierung der Hähne wäre sowohl als Ergänzung zu der Beschreibung des Hahnenkampfes als auch für sich genommen von großem Wert. Meine Daten zu diesem Thema sind zwar umfangreich und vielfältig, doch sind sie wohl nicht vollständig und systematisch genug, um hier eine Analyse versuchen zu können. Allgemeiner zu balinesischen kosmologischen Vorstellungen siehe J. Belo (Hrsg.), *Traditional Balinese Culture*, a. a. O.; J. L. Swellengrebel (Hrsg.), *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, Den Haag 1960.

14 Der ethnographischen Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß der Mann, der den Favoriten unterstützt – der Chancen-Geber – auch eine Wette abschließen kann, bei der er nicht nur dann gewinnt, wenn sein Hahn siegt, sondern auch, wenn es ein Unentschieden gibt, einhergehend mit einer geringfügigen Verschlechterung des Wettverhältnisses (mir liegen nicht genügend Fälle vor, um dies genau angeben zu können, doch scheint ein Unentschieden nicht häufiger als alle 15 bis 20 Kämpfe vorzukommen). Er zeigt eine solche Absicht an, indem er *sapib* (»unentschieden«) und nicht den Hahnen-typ ausruft; doch dergleichen Wetten kommen nicht häufig vor.

Farbe des Hahnes ausrufen, um zu zeigen, daß auch sie unbedingt wetten wollen, aber in einem weniger ungleichen Chancenverhältnis.

Das Ausrufen der Wettchancen – der Tendenz nach sehr einheitlich insofern, als beinahe alle Ausrufenden gleichzeitig dasselbe rufen – nimmt seinen Ausgang vom »längeren« Ende der Reihe, fünf zu vier oder vier zu drei, um sich dann ebenso einheitlich mehr oder weniger schnell, in Richtung auf das »kürzere« Ende der Reihe zu bewegen. Männer, die mit dem Ruf »fünf« anfangen und als Antwort nur den Ruf »braun« bekommen, probieren es mit »sechs« und ziehen damit entweder andere Rufer ziemlich schnell mit, oder sie ziehen sich von der Szene zurück, weil ihre allzu großzügigen Angebote schnell aufgenommen wurden. Sind die Partner nach dem Übergang immer noch rar, wird die Prozedur mit einer Bewegung zu »sieben« und so weiter wiederholt; nur selten, bei den allergrößten Kämpfen, wird das höchste Niveau, »neun« oder »zehn« erreicht. Zuweilen, wenn die Hähne ganz deutlich ein ungleiches Paar abgeben, kann es sein, daß gar keine Bewegung nach oben hin stattfindet, oder daß man sogar die Skala hinuntergeht zu vier zu drei, drei zu zwei oder, sehr selten, zwei zu eins. Entsprechend vermindert sich die Zahl der Wetten, so wie umgekehrt bei einem Wechsel nach oben die Zahl der Wetten zunimmt. Im allgemeinen jedoch bewegen sich die Wetten in größeren oder kleineren Schritten auf der Skala nach oben, auf den (bei Wetten im Publikum) nicht existierenden Endpunkt der paritätischen Wette hin; wobei die überwiegende Mehrzahl der Wetten in den Bereich vier zu drei bis acht zu sieben fällt.¹⁵

15 Die genaue Dynamik der Wettbewegungen ist eine der interessantesten und kompliziertesten Aspekte des Kampfes und, bei der Hektik, unter der sie stattfindet, der Aspekt, dessen Erforschung am schwierigsten ist. Man benötigt wahrscheinlich Filmaufnahmen und eine Vielzahl von Beobachtern, um dies wirkungsvoll anzugehen. Den Eindrücken nach zu urteilen – der einzige Weg für den einsamen Ethnologen, der sich inmitten all dessen findet – ist es klar, daß bestimmte Männer bei der Bestimmung des Favoriten (d. h. beim eröffnenden Ausrufen des Hahnentyps, wodurch der Prozeß jedesmal in Gang kommt) eine führende Rolle spielen und auch die Richtung der Chancenvorgabe bestimmen. Bei diesen »Meinungsmachern« handelt es sich um die vollendeteren Hahnenkämpfer und soliden Bürger, von denen weiter un-

Wenn der Augenblick naht, in dem die Hahnenführer die Hähne loslassen, nimmt das Geschrei – zumindest bei Kämpfen mit hohem Wetteinsatz im Ring – beinahe rasende Ausmaße an, da die verbleibenden, noch nicht zufriedengestellten Wetter verzweifelt versuchen, zu einer erträglichen Summe noch in letzter Minute einen Partner zu finden. (Ist die Wette in der Mitte niedrig, so zeigt sich eine gegenteilige Tendenz: das Bieten erstirbt, macht allmählich einem Schweigen Platz; die Vorgaben werden höher, und die Leute verlieren das Interesse.) Bei einem gut ausgerichteten Kampf mit hohem Einsatz, jener Art Kampf, die die Balinesen als »richtigen Hahnenkampf« ansehen, entsteht leicht der Eindruck einer entfesselten Menge, das Gefühl, daß unter all diesen winkenden, schreienden, stoßenden und übereinandersteigenden Menschen in jedem Moment das reine Chaos ausbrechen könnte. Dieser Eindruck wird durch die angespannte Stille nur erhöht, die ganz plötzlich eintritt, als habe jemand den Strom abgestellt, wenn der Schlitzgong ertönt, die Hähne niedergesetzt werden und der Kampf beginnt.

Ist er zu Ende, werden im Laufe von fünfzehn Sekunden bis fünf Minuten *alle Wettgewinne unmittelbar ausbezahlt*. Schuldenmachen, wenigstens gegenüber dem Wettpartner, gibt es nicht. Man kann sich natürlich bei einem Freund etwas ausborgen, bevor man eine Wette anbietet oder annimmt; doch um überhaupt bieten oder annehmen zu können, muß man bereits Geld in der Hand haben und bei einem Verlust sofort, bevor der nächste Kampf beginnt, bezahlen. Dies ist ein ehernes Gesetz. Ebenso wenig, wie ich je erlebt habe, daß die Entscheidung eines Schiedsrichters angefochten worden wäre (obgleich das zweifellos zuweilen auch vorkommen muß), so habe ich je von einer unbe-

ten noch die Rede sein wird. Wenn diese Männer ihre Ausrufe ändern, folgen andere nach; wenn sie beginnen, Wetten einzugehen, tun andere dasselbe, und damit kommt die Bewegung mehr oder weniger zum Stillstand – wenn es auch immer eine große Anzahl enttäuschter Bieter gibt, die bis zum Schluß noch nach besseren oder schlechteren Chancen rufen. Doch ein detailliertes Verständnis des ganzen Prozesses ist eine Aufgabe, die eines Entscheidungstheoretikers bedarf, der zugleich mit genauen Beobachtungen individuellen Verhaltens gerüstet sein muß, Bedingungen, die kaum jemals zusammenkommen werden.

zahlten Wette gehört; vielleicht deshalb, weil in der durch den Hahnenkampf erregten Menge die Konsequenzen unmittelbar und drastisch wären, wie man es manchmal im Falle von Betrügern hört.

Tatsächlich stellt diese formale Asymmetrie zwischen den paritätischen Wetteinsätzen in der Mitte und den ungleichen am Rande der Arena das zentrale theoretische Problem dar, wenn man danach fragt, welche Stelle dem Hahnenkampf – vermittelt über die Hahnenkampfwette – in der balinesischen Kultur insgesamt zukommt. Aber eine solche Fragestellung eröffnet auch einen Weg, wie dieses Problem gelöst und die Verbindung deutlich gemacht werden kann.

Zunächst ist in diesem Zusammenhang folgendes zu beachten: Je höher die Wette in der Arena ist, umso eher kann man davon ausgehen, daß es sich tatsächlich um gleichstarke Kampfgegner handelt. Dies legen ein paar einfache Überlegungen nahe: Wenn einer fünfzehn Ringgit auf einen Hahn setzt, mag er sich wohl auf eine Wette mit gleichem Einsatz einlassen, selbst wenn er das Gefühl hat, daß sein Tier nicht besonders vielversprechend ist. Bei einem Einsatz von fünfhundert aber wird ihm das wahrscheinlich sehr schwer fallen. Deshalb achtet man bei Kämpfen mit hoher Wette, an denen natürlich die besseren Tiere beteiligt sind, äußerst sorgfältig darauf, daß die Tiere hinsichtlich ihrer Größe, ihres Allgemeinzustandes, ihrer Kampflust und so fort einander so ebenbürgig sind, wie es nur immer möglich ist. Um dies sicherzustellen, bedient man sich häufig der verschiedenen Möglichkeiten, die Sporen der Tiere einzustellen. Wenn ein Hahn etwas stärker erscheint, wird man übereinkommen, den Sporn in einem etwas weniger vorteilhaften Winkel anzulegen – eine Art *handicapping*, bei dem man denjenigen, die die Sporen anlegen, eine große Fertigkeit nachsagt. Darüber hinaus achtet man besonders darauf, geschickte, in ihren Fähigkeiten genau ebenbürtige Hahnenführer einzusetzen.

Kurzum, bei einem Kampf mit hoher Wette besteht ein enormer Druck, wirklich ausgeglichene Vorbedingungen bei der Zusammenstellung der Gegner zu schaffen, und dieser Druck wird als solcher auch empfunden. Bei mittelmäßigen Kämpfen ist er etwas geringer, erst recht bei kleinen, wenn man sich auch bemüht, alles

so ausgeglichen wie möglich zu gestalten, denn selbst für fünfzehn Ringgit (fünf Tage Arbeit) möchte niemand in einer deutlich ungünstigen Situation eine Wette mit gleichem Einsatz eingehen. Auch dies wird von den statistischen Daten, die ich besitze, bekräftigt. In siebenundfünfzig Kämpfen gewann der Favorit im ganzen dreiunddreißigmal, der als schwächer eingeschätzte Gegner vierundzwanzigmal, ein Verhältnis von 1,4 : 1. Wenn man aber bei den Wetten mit einem Einsatz von 60 Ringgit in der Arena eine Grenze zieht, ergibt sich ein Verhältnis von 1,1 : 1 (12 Favoriten, 11 Schwächere) bei den Wetten oberhalb dieser Grenze, und ein Verhältnis von 1,6 : 1 (21 und 13) bei denen darunter. Betrachtet man gar die Extreme, so beträgt das Verhältnis für sehr große Kämpfe, solche mit Wetten über 100 Ringgit in der Mitte 1 : 1 (7 und 7) und für sehr kleine, d. h. solche mit einem Einsatz von weniger als 40 Ringgit, 1,9 : 1 (19 und 10).¹⁶

Aus dieser Voraussetzung nun, daß nämlich die Vorbedingungen des Hahnenkampfes umso ausgeglichener sind, je höher der Betrag der Wette in der Mitte ist, ergeben sich fast unmittelbar zwei Folgerungen: 1) Je höher die Wette in der Mitte, desto stärker ist die Tendenz zu niedrigeren Vorgaben am Rande der Arena und umgekehrt. 2) Je höher die Wette in der Mitte, desto stärker ist die Wettätigkeit am Rande und umgekehrt.

Die Gründe dafür sind beidesmal dieselben. Je mehr sich bei einem Kampfe die Wetten auf paritätische Einsätze hin bewegen, desto unattraktiver erscheint der Bereich der großen Wettrelatio-

16 Nimmt man nur eine binomische Verteilung an, so beträgt die Abweichung von einer Fünfzig-zu-Fünfzig-Erwartung im Falle von sechzig Ringgit und darunter nur eine 1,38fache Standardabweichung, oder es besteht (in einem *one-direction-test*) gemäß der Zufallsabweichung schon eine Chance von 8 zu 100; im Falle von weniger als 40 Ringgit ist es eine 1,65fache Standardabweichung, oder ungefähr fünf zu hundert. Daraus, daß diese Abweichungen, wenn sie vorkommen, nicht extrem sind, kann man wieder einmal ersehen, daß selbst bei kleinen Kämpfen die Tendenz besteht, wenigstens einigermaßen gleichwertige Hähne aufzustellen. Es handelt sich hier nur um ein relatives Nachlassen des Druckes, Gleichwertigkeit herzustellen, nicht um seine Aufhebung. Bei den Kämpfen mit hoher Wette tritt natürlich die Tendenz in Richtung auf einen rein zufälligen Ausgang entsprechen deutlicher zutage, und das legt die Vermutung nahe, daß die Balinesen sehr wohl wissen, worum es geht.

nen; sie müssen daher kleiner sein, um überhaupt angenommen zu werden. Daß dies tatsächlich so ist, ergibt schon der bloße Augenschein, wird aber auch von den Einschätzungen der Balinesen selber und den systematischeren Beobachtungen, die ich anstellen konnte, bestätigt. Angesichts der Schwierigkeit, das Wetten im Publikum genau und vollständig aufzunehmen, kann man diese Behauptung kaum mit Zahlen verifizieren; doch in allen meinen Fällen lag der Punkt, an dem der Chancen-Geber und der Chancen-Nehmer sich trafen – ein recht ausgeprägter Mini-Max-Sattel, in dessen Bereich sich die meisten Wetten (schätzungsweise zwei Drittel bis drei Viertel) tatsächlich bewegten –, bei den Kämpfen mit hohem Einsatz in der Mitte um drei oder vier Punkte näher an den bei der Parität liegenden Relationen als bei den Kämpfen mit niedrigem, wobei die Kämpfe mit mittlerem Einsatz in der Mitte im allgemeinen dazwischen lagen. Bei näherem Hinsehen ist diese Übereinstimmung natürlich nicht ganz so exakt, doch das allgemeine Muster ist ziemlich konsistent: Die Fähigkeit der Wette in der Mitte, die peripheren Wetten im Sinne einer Angleichung der Einsätze zu beeinflussen, wächst direkt proportional mit ihrer Höhe, so wie ihre Höhe dem Grad der tatsächlichen Ebenbürtigkeit der Hähne direkt proportional ist. Was die Beteiligung an den Wetten betrifft, so ist sie insgesamt bei Kämpfen mit hoher Wette in der Mitte größer, weil man solche Kämpfe als »interessanter« ansieht, nicht nur in dem Sinne, daß ihr Ausgang weniger leicht abzusehen ist, sondern, entscheidender noch, daß dabei mehr auf dem Spiel steht: Geld, aber auch die Qualität der Hähne und somit, wie wir noch sehen werden, gesellschaftliches Ansehen.¹⁷

17 Die Verringerung der Einsätze beim Wetten in kleineren Kämpfen (die sich natürlich aus sich selbst reproduziert: einer der Gründe, warum die Leute kleinere Kämpfe uninteressant finden, liegt darin, daß dort weniger eingesetzt wird; für die großen gilt das Gegenteil) findet auf drei einander verstärkende Weisen statt. Erstens, das Interesse läßt einfach nach. Die Leute schlendern fort, auf einen Kaffee oder einen Schwatz mit einem Freund. Zweitens, die Balinesen dividieren die Chancenverhältnisse nicht mathematisch, sondern setzen direkt in Höhe der festgelegten Relationen. So setzt in einer Neun-zu-acht-Wette ein Mann neun Ringgit, der andere acht; bei fünf zu vier setzt der eine fünf, der andere vier. So ist zum Beispiel beim Ringgit,

Das Paradox des paritätischen Einsatzes in der Mitte und der ungleichen Einsätze am Rande der Arena ist also nur ein scheinbares. Obgleich die beiden Wettsysteme der Form nach inkongruent sind, stehen sie doch nicht wirklich im Widerspruch zueinander, sondern sind Teil eines einzigen größeren Systems, in welchem die Wette in der Mitte sozusagen das »Gravitationszentrum« darstellt, das die Wetten im Publikum in Richtung auf gleichhohe Chancen treibt, und das umso eher, je höher sie ausfällt. Somit »macht« die Wette in der Mitte »das Spiel«, oder, vielleicht besser ausgedrückt, sie definiert es, sie signalisiert das, was ich mit einem Begriff von Jeremy Bentham seine »Tiefe« nennen werde.

Die Balinesen sind bestrebt, einen interessanten, wenn man so will »tiefen« Zweikampf herzustellen, indem sie die Wette in der Mitte so hoch wie möglich treiben, um zu gewährleisten, daß die gegnerischen Hähne so ebenbürtig und gut wie möglich sind, daß somit der Ausgang möglichst offen ist. Doch gelingt ihnen das nicht immer. Beinahe die Hälfte der Kämpfe sind relativ triviale und uninteressante – in meiner von Bentham entlehnten Terminologie »flache« – Angelegenheiten. Dies spricht jedoch nicht gegen meine Interpretation, wie ja auch die Mittelmäßigkeit der meisten Maler, Dichter und Bühnenautoren nicht gegen die Ansicht spricht, daß sich Künstler um Tiefe bemühen und einer solchen auch häufig recht nahe kommen. Der Vergleich mit der künstlerischen Technik trifft in der Tat zu: Die Wette in der Mitte ist ein Mittel, ein Werkzeug, um »interessante«, »tiefen« Kämpfe herzustellen, *nicht* der Grund – zumindest nicht der entscheidende – dafür, daß sie interessant sind, nicht der Grund ihrer Faszina-

wie bei jeder anderen Währungseinheit auch, in einer 10-zu-9-Wette 6,3mal mehr Geld im Spiel als in einer Zwei-zu-eins-Wette, und das Wetten bewegt sich, wie bereits angemerkt, in kleinen Kämpfen in Richtung auf die ungleichen Chancen. Schließlich sind die Wetten zunehmend Ein-Finger-Wetten und nicht Zwei-, Drei- oder, wie in einigen der größten Kämpfe, Vier- oder Fünf-Finger-Wetten. (Die Finger zeigen den Multiplikator der festgelegten Relationen an, um die es gerade geht, und keine absoluten Beträge. Zwei Finger in einer Sechs-zu-fünf-Situation bedeuten, daß ein Mann zehn Ringgit gegen zwölf auf den Verlierer setzen will; drei in einer Acht-zu-sieben-Situation bedeuten einundzwanzig gegen vierundzwanzig usw.)

nation, nicht die Substanz ihrer Tiefe. Die Frage, warum solche Kämpfe interessant sind und warum die Balinesen von ihnen in einzigartiger Weise eingenommen sind, führt uns aus dem Bereich formaler Probleme in einen weiteren, soziologischen und sozialpsychologischen Fragehorizont und zu einer weniger ökonomistischen Vorstellung davon, was die »Tiefe« beim Spielen ausmacht.¹⁸

18 Neben dem Wetten hat der Hahnenkampf noch andere ökonomische Aspekte (wozu besonders seine sehr enge Beziehung zum lokalen Marktsystem gehört), die, wenn auch ihrer Motivation und Funktion nachgeordnet, dennoch nicht unwichtig sind. Hahnenkämpfe sind offene Veranstaltungen, zu denen jeder, der will, kommen mag, manchmal auch aus weiter entfernten Gegenden. Doch weit über 90 %, wahrscheinlich sogar über 95 % der Kämpfe sind völlig lokale Angelegenheiten, und die betreffende Lokalität wird nicht durch das Dorf, nicht einmal durch den Verwaltungsdistrikt definiert, sondern durch das ländliche Marktsystem. Bali hat eine dreitägige Marktwoche mit der bekannten Rotation des »solaren Systems«. Obwohl die Märkte selbst nie besonders entwickelt waren – unbedeutende Angelegenheiten morgens auf dem Dorfplatz – steckt diese Rotation – grob gesehen – die Mikroregion ab, aus der sich der Kern, tendenziell sogar die Gesamtheit des Hahnenkampfpublikums rekrutiert: 10 oder 20 Quadratmeilen, sieben oder acht benachbarte Dörfer (was heute auf Bali fünf- bis zehn- oder elftausend Leute bedeuten kann). Tatsächlich werden die meisten Kämpfe von Zusammenschlüssen ländlicher Klein Händler ausgerichtet und organisiert, wobei sie (und mit ihnen alle Balinesen) davon ausgehen, daß Hahnenkämpfe gut für den Handel seien, da »sie Geld aus dem Haus heraus und in Umlauf bringen«. Um den Platz herum werden Stände, an denen die verschiedensten Dinge verkauft werden, und eine Reihe reiner Glücksspielbuden (s. unten) aufgestellt, so daß das Ganze den Charakter eines kleinen Jahrmarktes annimmt. Dieser Zusammenhang von Hahnenkämpfen, Märkten und Marktverkäufern ist sehr alt, wie es auch unter anderem aus gemeinsamen Erwähnungen in Inschriften hervorgeht (R. Goris, *Prasasti Bali*, 2 Bde., Bandung 1954). In ländlichen Gebieten Balis folgte seit Jahrhunderten der Handel immer dem Hahn auf dem Fuße; dieser Sport war eine der treibenden Kräfte bei der Monetarisierung der Insel.

Benthams Konzept des »deep play« findet sich in seiner Theorie der Gesetzgebung.¹⁹ Damit meint er Spiele mit so hohem Einsatz, daß eine Beteiligung daran von seinem utilitaristischen Standpunkt unvernünftig erscheinen müßte. Wenn ein Mann, dessen Vermögen tausend Pfund (oder Ringgit) beträgt, fünfhundert davon in einer Wette mit 50 %iger Gewinnchance einsetzt, so ist der Grenznutzen des Pfundes, dessen Gewinn er zu gewärtigen hat, deutlich geringer als der Grenzschmerz des Pfundes, dessen Verlust er riskiert. In einem echten tiefen Spiel trifft das für beide Parteien zu, sie sind bis über die Ohren hinein verstrickt. Auf der Suche nach Vergnügen sind sie eine Partnerschaft eingegangen, die den Beteiligten »netto« eher Unlust als Lust einbringt. Bentham folgerte daher, daß »deep play« von Grund auf unmoralisch sei und – ein für ihn typischer Schritt – gesetzlich untersagt werden sollte.

Interessanter jedoch als das ethische Problem – zumindest für unsere Fragestellung – ist die Tatsache, daß sich Menschen ungeachtet der Logik der Benthamschen Analyse leidenschaftlich und häufig, ja sogar einer möglichen Bestrafung durch das Gesetz zum Trotz, auf derartige Spiele einlassen. Für Bentham und diejenigen, die wie er denken (heutzutage zumeist Juristen, Ökonomen und einige Psychiater), besteht, wie ich bereits sagte, die Erklärung darin, daß solche Leute irrational seien – Süchtige, Fetischisten, Kinder, Narren, Wilde –, die man vor sich selber schützen müsse. Doch für die Balinesen liegt die Erklärung (wenn sie sie natürlich auch nicht in so viele Worte fassen) darin, daß bei einem solchen Spiel Geld weniger ein Maß für gebabten oder künftigen Nutzen ist als vielmehr ein Symbol für einen nicht-materiellen, unbewußten oder bewußten Wert.

Tatsächlich steht bei den »flachen« Spielen – mit ihren niedrigeren Einsätzen – Geldgewinn und -verlust in viel engerem Verhältnis zu dem, was man gewöhnlich unter Nutzen und Nachteil versteht: Lust und Unlust, Glück und Unglück. In den tiefen

19 Der Satz findet sich in der Übersetzung von Hildreth, *International Library of Psychology*, 1931, Anm. zu S. 106; vgl. L. L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven 1964, S. 6-8.

Spielen, bei denen es um hohe Summen geht, steht viel mehr als der materielle Vorteil auf dem Spiel: Ansehen, Ehre, Würde, Respekt – kurzum: Status, ein Wort, das auf Bali außerordentlich befrachtet ist.²⁰ Zwar steht er nur symbolisch auf dem Spiel, denn – sieht man von einigen wenigen Wettsüchtigen ab, die sich ruiniert haben – es verändert sich niemandes Status tatsächlich mit dem Ausgang eines Hahnenkampfes; er wird nur für den Moment bestätigt oder bedroht. Doch für die Balinesen, die sich an kaum etwas mehr freuen als an versteckt angebrachten Beleidigungen, und für die nichts schmerzhafter ist, als eine versteckte Beleidigung einstecken zu müssen – besonders wenn gemeinsame Bekannte, die sich durch den äußeren Schein nicht täuschen lassen, zuschauen –, besitzt ein solch hochbewertetes Drama wirklich Tiefe.

Hier muß man sogleich betonen, daß das *nicht* heißen soll, Geld sei für die Balinesen bedeutungslos, oder ein Verlust von fünfhundert Ringgit treffe sie weniger schwer als einer von fünfzehn Ringgit; eine derartige Schlußfolgerung wäre absurd. Eben weil Geld in dieser recht materialistischen Gesellschaft von so hoher Bedeutung ist, setzt man bei steigendem Risiko zugleich eine Menge anderer Dinge zusätzlich aufs Spiel: seinen Stolz, seinen Einfluß, seinen Gleichmut und seine Männlichkeit, zwar wiederum nur für den Moment, aber eben doch in aller Öffentlichkeit. In »tiefen« Hahnenkämpfen setzen die Besitzer und ihre Helfer, in geringerem, aber dennoch erkennbarem Maße auch ihre Unterstützer im Publikum, ihr Geld für ihren Status ein.

Der Grenzverlust des Geldes bei höheren Wetten ist gerade *deshalb* so groß, weil man, wenn man sich an solchen Wetten beteiligt, sein öffentliches Selbst symbolisch und metaphorisch durch das Medium seines Hahnes in die Arena bringt. Während in den Augen eines Anhängers von Bentham die Irrationalität des ge-

20 Natürlich beschränkt sich selbst bei Bentham der Nützlichkeitsbegriff nicht auf monetäre Verluste und Gewinne, und ich sollte hier vielleicht betonen, daß ich lediglich bestreite, daß für die Balinesen – wie für andere Leute auch – Nützlichkeit (Freude, Glück . . .) mit Reichtum gleichzusetzen ist. Doch solche terminologischen Probleme sind auf alle Fälle der grundlegenden Tatsache nachgeordnet, daß Hahnenkampf kein Roulette ist.

samen Unternehmens dadurch eher noch steigt, erhöht sich für die Balinesen damit hauptsächlich der Bedeutungsgehalt des Ganzen. Und da der Hauptzweck und die erste Bedingung der menschlichen Existenz (wobei ich eher Weber als Bentham folge) darin besteht, dem Leben Bedeutung zu verleihen, werden die zum Einsatz gelangten ökonomischen Mittel durch den Zugewinn an Bedeutung mehr als ausgeglichen.²¹ In Anbetracht dessen, daß bei den größeren Kämpfen Wetten mit gleichem Einsatz die Regel sind, scheinen bedeutende Veränderungen der materiellen Lage der regelmäßigen Teilnehmer im Grunde nicht einzutreten, da sich auf lange Sicht eine Art Ausgleich einstellt. Tatsächlich sind es die kleineren, »flachen« Kämpfe mit den wenigen wirklich süchtigen Spielern – denen es in der Tat vor allem auf das Geld ankommt –, bei denen »wirkliche« Veränderungen der gesellschaftlichen Position stattfinden, und zwar weitgehend nach unten. Solche Leute, Hazarddeure, werden von den »wahren Hahnenkämpfern« als Narren, die nicht wissen, worum es bei diesem Sport geht, geschmäht, als gewöhnliche Menschen, die einfach nichts verstehen. Die wahren Enthusiasten – diejenigen, die etwas von der Sache verstehen – betrachten diese Süchtigen als leichte Beute, als Leute, denen man ein wenig Geld abnehmen kann – was leicht genug ist, wenn man sie unter Ausnutzung ihrer Gier in irrationale Wetten auf nicht ebenbürtige Hähne lockt. Die meisten von ihnen schaffen es wirklich, sich innerhalb bemerkenswert kurzer Zeit zu ruinie-

21 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920. Darin, Bedeutung durch Geld zu vertiefen, liegt nichts spezifisch Balinesisches, wie man aus Whytes Beschreibung von Jugendlichen auf der Straße in einem Bostoner Arbeiterbezirk ersehen kann: »Spielen um Geld spielt für die Leute von Cornerville eine große Rolle. Was für Spiele die Jugendlichen auf der Straße auch beginnen, fast immer schließen sie Wetten auf den Ausgang ab. Wenn nichts auf dem Spiel steht, wird die Partie nicht als richtiger Wettkampf angesehen. Das bedeutet nicht, daß das finanzielle Element übermäßig wichtig wäre. Ich habe oft Leute sagen hören, daß die Ehre, gewonnen zu haben, wichtiger sei als das Geld, um das es geht. Die Jugendlichen auf der Straße halten Spiele um Geld für die wahre Probe ihrer Fähigkeiten, und nur dann gilt ein Mann als ernsthafter Konkurrent, wenn er da, wo es um Geld geht, gut ist.« F. W. Whyte, *Street Corner Society*, 2. Aufl., Chicago 1955, S. 140.

ren. Dennoch scheint es, als seien immer und überall ein oder zwei dabei, die ihr Land verpfänden und ihre Kleider verkaufen, um zu wetten.²²

Diese abgestufte Korrelation zwischen »Statusspiel« und »tiefen« Kämpfen einerseits und »Geldspiel« und »flacheren« Kämpfen andererseits ist tatsächlich recht allgemein zu beobachten. Die Wettenden selbst bilden in diesem Sinne eine sozial-moralische Hierarchie. Wie schon bemerkt, finden wir bei den meisten Hahnenkämpfen am Rande der Arena eine ganze Reihe geistloser reiner Glücksspiele (Roulette, Würfeln, Münzendrehen, und so weiter), die von Konzessionsinhabern betrieben werden. Lediglich Frauen, Kinder, Heranwachsende und andere Leute, die nicht (oder noch nicht) an den Hahnenkämpfen teilnehmen – die Allerärmsten, die sozial Verachteten, Leute, die aus persönlichen Gründen ausgeschlossen sind –, spielen diese Spiele, natürlich um Pfennige oder weniger. Männer, die am Hahnenkampf teilnehmen, würden sich schämen, sich ihnen auch nur zu nähern. Etwas besser angesehen sind diejenigen, welche, obgleich sie selber keine Hähne kämpfen lassen, doch bei den kleineren Kämpfen im Publikum mitwetten. Danach kommen diejenigen, die Hähne zu kleinen oder gelegentlich auch mittleren Kämpfen in die Arena bringen, jedoch nicht den Status besitzen, an großen Kämpfen teilzunehmen, wenn sie bei solchen auch zuweilen am Rande der

22 Das denkbare Extrem, zu dem dieser Wahn gelegentlich führen kann (auch die Tatsache, daß man es als Wahn ansieht), wird in der balinesischen Volkserzählung *I Tubung Kuning* deutlich. Ein Spieler wird durch seine Leidenschaft so verrückt, daß er vor einer Reise seiner schwangeren Frau befiehlt, das erwartete Neugeborene gut zu versorgen, wenn es ein Junge ist, es aber als Fleisch an seine Kampfhähne zu verfüttern, sollte es sich um ein Mädchen handeln. Die Frau bekommt ein Mädchen, doch anstatt es den Hähnen zu verfüttern, gibt sie diesen eine große Ratte und versteckt das Kind bei ihrer Mutter. Als der Mann nach Hause kommt, krähen die Hähne im Chor und verraten ihm den Betrug, und er macht sich voller Wut auf, das Kind zu töten. Eine Göttin steigt vom Himmel herab und nimmt das Kind an sich. Die Hähne sterben am genossenen Futter, der Mann kommt wieder zur Besinnung, die Göttin bringt das Kind seinem Vater zurück, und dies vereint ihn wieder mit der Mutter. Die Geschichte findet sich in »Geel Komkomertje« in J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali*, Den Haag 1956, S. 19–25.

Arena mitwetten Schließlich haben wir die wirklich gestandenen Mitglieder der Gemeinschaft, die etablierte Bürgerschaft, die den Mittelpunkt des lokalen Lebens bildet, und das sind diejenigen, die an den großen Kämpfen teilnehmen und am Rande Wetten abschließen. Diese Männer, die bei derartigen fokussierten Versammlungen die Brennpunkte bilden, beherrschen und bestimmen im allgemeinen den Sport in demselben Maße wie die Gesellschaft. Wenn ein balinesischer Mann in jener beinahe ehrfürchtigen Weise vom »wahren Hahnenkämpfer«, dem *bebatoh* (»Wettender«) oder *djuru kurung* (»Käfigbesitzer«) spricht, dann meint er damit solche Persönlichkeiten und nicht jene Leute, die mit der völlig unangemessenen Mentalität von Würfelspielern zu dem davon völlig verschiedenen Hahnenkampf kommen; auch nicht die süchtigen Spieler (*potét*, ein Wort, das auch Dieb oder Geächteter bedeutet) und deren Anhang. Für den wahren Hahnenkämpfer kommt das, was sich in einem Kampfe abspielt, eher einem Ehrenhandel gleich (wenn auch bei der lebhaften balinesischen Phantasie das vergossene Blut nur symbolisch menschliches repräsentiert), nicht dem stupiden mechanischen Hebel eines Spielautomaten.

Was also den balinesischen Hahnenkampf »tief« macht, ist nicht das Geld an sich, sondern das, was das Geld bewirkt, und zwar umso stärker, je mehr davon eingesetzt ist: die Überführung der balinesischen Statushierarchie in den Hahnenkampf. Während es sich psychologisch um eine äsopische Verkörperung des idealen/dämonischen, recht narzißtischen männlichen Selbst handelt, ist der Hahnenkampf, soziologisch betrachtet, eine ebenfalls äsopische Darstellung der komplexen Spannungsfelder, in denen die kontrollierten, gedämpften, zeremoniellen, jedoch tiefempfundenen Interaktionen eines solchen Selbst alltäglich ablaufen. Die Hähne mögen stellvertretend für die Persönlichkeiten ihrer Eigentümer stehen, Wiedergabe psychischer Strukturen in Tiergestalt, doch der Hahnenkampf ist – oder um es genauer zu sagen, wird absichtlich dazu gemacht – eine Simulation der sozialen Matrix des komplizierten Systems der einander überschneidenden und überlappenden, strikt korporativen Gruppen, denen die Anhänger des Hahnenkampfes angehören: Dörfer, Verwandtschaftsgruppen, Bewässerungsgesellschaften, Tempelvereinigun-

gen, Kasten.²³ Da nun Prestige und die Notwendigkeit, es zu bestätigen, zu verteidigen, zu feiern, es zu rechtfertigen oder sich einfach darin zu sonnen (nicht jedoch, Prestige zu gewinnen, was an der Starrheit der sozialen Schichtung in der balinesischen Gesellschaft liegt), vielleicht die zentrale treibende Kraft dieser Gesellschaft darstellt, finden wir dasselbe auch im Hahnenkampf wieder – ganz abgesehen von wandelnden Penissen, Blutopfern und monetärem Austausch. Dieses vermeintliche Amusement, dieser scheinbare Sport ist, um noch einen Ausdruck von Erving Goffman zu übernehmen, ein »Status-Blutbad«.²⁴

Am leichtesten läßt sich dies anhand des Dorfes, dessen Hahnenkampf-Aktivitäten ich am genauesten beobachten konnte, verdeutlichen und zumindest ein wenig anschaulicher machen, ich meine das Dorf, in dem ich die Razzia erlebte und aus dem meine statistischen Daten stammen.

Wie alle balinesischen Dörfer ist dieses Dorf, Tihingan in der Region Klungkung im Südosten von Bali, höchst komplex organisiert, ein Labyrinth von Allianzen und Oppositionen. Doch zwei Arten von korporativen Gruppen, die sich von vielen anderen unterscheiden und zugleich Statusgruppen darstellen, fallen besonders ins Auge, so daß wir uns *pars pro toto* auf diese konzentrieren können, ohne das Bild ungebührlich zu verzerren. Zunächst wird das Dorf von vier großen patrilinearen, zum Teil endogamen Abstammungsgruppen dominiert, die miteinander in beständigem Wettbewerb stehen und die wichtigsten Parteien des Dorfes bilden. Manchmal schließen sich jeweils zwei zusammen – oder vielmehr die beiden größeren gegen die beiden kleineren, denen sich alle die anschließen, die keiner solchen Partei angehören –; zuweilen operieren sie unabhängig voneinander. Diese Parteien sind in weitere Gruppierungen unterteilt, die

23 Zu einer vollständigeren Beschreibung der ländlichen Sozialstruktur auf Bali siehe C. Geertz, »Form and Variation in Balinese Village Structure«, *American Anthropologist*, 61, 1959, S. 94-108; ders., »Tihingan. A Balinese Village«, in: R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia*, Ithaca 1967, S. 210 bis 243; und, obwohl es am Normalfall balinesischer Dörfer ein wenig vorbeigeht, V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan*, Santpoort, Niederlande 1933.

24 E. Goffman, *Encounters*, a. a. O. S. 78.

ihrerseits wiederum in Untergruppen zerfallen, was sich bis zu recht feinen Unterscheidungen fortsetzt. Als zweites haben wir das Dorf selbst, welches nahezu völlig endogam ist und sich gegen alle nahegelegenen Dörfer abgrenzt, die außerhalb seines Hahnenkampfbezirks liegen (welcher, wie bereits erklärt, mit der Marktregion zusammenfällt). In verschiedenen regionalen politischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen geht das Dorf jedoch mit einigen dieser Nachbarn Allianzen gegen andere Dörfer ein. Die konkrete Situation ist also wie überall auf Bali eine ganz besondere, aber das allgemeine Prinzip einer geschichteten Hierarchie von Statusivalitäten zwischen strikt korporativen, doch unterschiedlich konstituierten Gruppen (und somit zwischen deren einzelnen Mitgliedern) ist deutlich erkennbar.

Hier möchte ich die Aufmerksamkeit auf einige Fakten lenken, die die Behauptung stützen sollen, daß es sich beim Hahnenkampf, besonders beim »tiefen« Hahnenkampf, um eine Dramatisierung von Statusinteressen handelt. Das Folgende stelle ich einfach als Tatsache hin, um auf ausführliche ethnographische Beschreibungen verzichten zu können; doch gibt es zahlreiche und eindeutige Beweise, Beispiele und Zahlen, die zu ihrer Untermauerung angeführt werden könnten.

1. Ein Mann wettet im Grunde nie gegen einen Hahn, der einem Mitglied seiner eigenen Verwandtschaftsgruppe gehört; er fühlt sich gewöhnlich verpflichtet, auf diesen zu setzen, und das umso eher, je enger die Verwandtschaft und je »tiefer« der Kampf ist. Wenn er die Gewißheit hat, daß er nicht gewinnen wird, kann es sein, daß er einfach überhaupt nicht wettet, besonders dann, wenn der Vogel nur einem Cousin zweiten Grades gehört oder wenn es sich um einen »flachen« Kampf handelt. In der Regel jedoch wird er das Gefühl haben, ihn unterstützen zu müssen, und er tut es in »tiefen« Spielen fast immer. Somit bringen die meisten der Leute, die da so demonstrativ »fünf« oder »gesprenkelt« rufen, ihre Unterstützung für den Verwandten zum Ausdruck und nicht ihre Einschätzung seines Vogels, nicht ihre Vertrautheit mit der Wahrscheinlichkeitstheorie, auch nicht die Hoffnung auf ein unverdientes Einkommen.

2. Dieses Prinzip findet eine logische Ausweitung: Wenn die eigene Verwandtschaftsgruppe nicht beteiligt ist, wird man demgemäß

eine verbündete Verwandtschaftsgruppe gegen eine nichtverbündete unterstützen. Dies setzt sich fort durch die sehr verwickelten Allianzverpflichtungen, die, wie ich sagte, dieses und alle anderen balinesischen Dörfer bestimmen.

3. Dasselbe gilt auch für das Dorf als ganzes: Wenn ein fremder Hahn gegen einen Hahn aus dem eigenen Dorf kämpft, herrscht die Tendenz vor, den einheimischen zu unterstützen. Wenn der seltene, doch mögliche Fall eintritt, daß ein Hahn von außerhalb des eigenen Hahnenkampfbezirks gegen einen aus diesem Bezirk stammenden kämpft, wird man ebenfalls dazu tendieren, den »Heimvogel« zu unterstützen.

4. Die Hähne, die aus weiter entfernten Orten kommen, sind fast immer Favoriten, denn die Theorie besagt, daß niemand es wagen würde, einen Hahn, der nicht gut ist, mitzubringen; und er muß umso besser sein, je weiter er angereist ist. Seine Begleiter müssen ihn natürlich unterstützen. Wenn die großen legalen Hahnenkämpfe abgehalten werden (an Feiertagen und so weiter), dann nehmen die Dorfleute die Hähne, die sie für die besten des Dorfes halten – egal, wem sie gehören –, und setzen auf diese, wenn sie auch fast mit Sicherheit Chancen einräumen und hohe Wetten abschließen müssen, um zu zeigen, daß es sich bei ihnen nicht um ein Dorf von Pfennigfuchsern handelt. So selten sie auch vorkommen, so haben solche »Auswärtsspiele« doch die Tendenz, Gegensätze unter den Dorfmitgliedern auszugleichen, die bei den ständigen »Heimspielen«, bei denen die Dorfparteiungen eher gegeneinander als vereint stehen, verschärft werden.

5. Fast alle Kämpfe sind soziologisch relevant. Man findet selten, daß zwei Außenseiterhähne oder zwei Hähne, die nicht von bestimmten Gruppen unterstützt werden, oder die von solchen Gruppen unterstützt werden, die eindeutig nichts miteinander zu tun haben, gegeneinander kämpfen. Wenn einer dieser Fälle tatsächlich eintritt, ist das Spiel sehr »flach«, die Wettätigkeit sehr lustlos und das Ganze recht langweilig; niemand außer den beiden Hauptkontrahenten und ein, zwei Wettsüchtigen ist interessiert.

6. In diesem Sinne findet man auch selten, daß zwei Hähne aus derselben Gruppe, noch seltener aus derselben Untergruppe und so gut wie nie aus derselben Unter-Untergruppe (die in den mei-

sten Fällen mit der Großfamilie zusammenfällt) gegeneinander kämpfen. Ebenso werden bei Auswärtskämpfen selten zwei Dorfmitglieder gegeneinander antreten, mögen sie das auch als erbitterte Rivalen auf heimischem Boden mit Begeisterung tun.

7. Für den einzelnen gilt, daß Leute, die in eine institutionalisierte Feindschaftsbeziehung (*puik*) verwickelt sind, in deren Rahmen sie miteinander nicht sprechen und auch sonst miteinander nichts zu tun haben (es gibt viele Gründe für einen formellen Abbruch der Beziehungen: Frauenraub, Erbstreitigkeiten, politische Differenzen), mit großem Nachdruck gegeneinander wetten, oft in einer fast besessenen Weise. Dies bedeutet einen offenen und direkten Angriff auf die Männlichkeit des Gegners, letztlich die Grundlage seines Status.

8. Die Koalition zur Wette in der Mitte wird in allen Spielen bis auf die allerflachsten *immer* von Angehörigen einer strukturellen Allianz gebildet; kein »Geld von außen« ist beteiligt. »Außen« wird natürlich durch den Kontext definiert, doch im gegebenen Kontext wird kein Geld von außen bei der Hauptwette verwendet; wenn die Hauptopponenten die Summe nicht aufbringen können, wird die Wette nicht abgeschlossen. So ist die Wette in der Mitte, wiederum insbesondere bei »tieferen« Spielen, der direkteste und offenste Ausdruck sozialer Gegensätze, was einer der Gründe dafür ist, daß sowohl die Wette wie auch die Aufstellung der beiden Gegner von so viel Unbehagen, Heimlichkeit, Verlegenheit und dergleichen umgeben ist.

9. Die Regeln für das Geldleihen – daß man sich nämlich wohl *für* eine Wette Geld leihen kann, sich aber nie *in* einer Wette verschulden darf – stammen (und das ist den Balinesen sehr bewußt) aus ähnlichen Erwägungen: Auf diese Weise ist man niemals seinem Feinde *ökonomisch* ausgeliefert. Strukturell gesprochen, bestehen Spielschulden, die bei kurzen Rückzahlungsfristen recht hoch werden können, immer nur gegenüber Freunden, nie gegenüber Feinden.

10. Wenn zwei Hähne in bezug auf einen selbst strukturell unwichtig oder neutral sind (wenn sie auch, wie erwähnt, fast nie im Verhältnis zueinander neutral sind), wird man nicht einmal einen Verwandten oder Freund fragen, auf wen er setzt. Wenn man nämlich weiß, auf wen er setzt, er aber weiß, daß man es weiß

und trotzdem auf den Gegner setzt, wird das zu Spannungen führen. Diese Regel ist explizit und starr; man trifft ausgefeilte, recht künstliche Vorkehrungen, um sie nicht zu durchbrechen. Zumindest muß man so tun, als merke man nicht, was der andere tut, und für ihn gilt dasselbe.

11. Wer beim Wetten gegen die Erwartungen, die in ihn gesetzt werden, verstößt – dafür gibt es ein besonderes Wort (*mpura*), das auch »Verzeihung bitte« bedeutet –, wird schlecht angesehen, obgleich dies bei Kämpfen mit niedriger Wette im Zentrum zuweilen durchgehen kann, solange es nicht zu oft vorkommt. Je höher aber die Wette ist und je häufiger man es tut, um so eher wird ein Taktieren mit dem »Verzeihung bitte« zu gesellschaftlichen Spannungen führen.

12. Tatsächlich wird die institutionalisierte Feindschaftsbeziehung, *puik*, (auch wenn deren Ursachen anderswo liegen) oftmals mit solch einer »Verzeihung bitte«-Wette bei einem »tiefen« Kampf formell begonnen; man gießt symbolisch Öl ins Feuer. Genauso wird oft das Ende einer solchen Feindschaft und die Wiederaufnahme des normalen gesellschaftlichen Verkehrs dadurch angezeigt (doch wiederum nicht wirklich vollzogen), daß einer der beiden Feinde auf den Vogel des anderen setzt.

13. In schwierigen Situationen, in denen sich Loyalitäten überschneiden – es ist natürlich in diesem komplexen sozialen System häufig der Fall, daß jemand sich zwischen zwei mehr oder weniger gleichgewichtigen Loyalitätsbeziehungen hin und her gerissen findet –, wird er lieber auf eine Tasse Kaffee oder dergleichen davon schlendern, um nicht wetten zu müssen; ein Verhalten, das an das der amerikanischen Wähler in ähnlichen Situationen erinnert.²⁵

14. Wer an der Wette in der Mitte beteiligt ist, gehört, besonders bei »tiefen« Kämpfen, normalerweise zu den führenden Mitgliedern seiner Gruppe (Verwandtschafts- oder Dorfgruppe und dergleichen). Auch wer bei solchen Kämpfen im Publikum wettet, zählt – wie gesagt – zu den etablierteren Mitgliedern des Dorfes, den Honoratioren. Hahnenkämpfe sind Sache derjenigen, die

25 B. R. Berelson, P. F. Lazarsfeld und W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago 1954.

auch im Alltag in Prestigeauseinandersetzungen verwickelt sind, und nichts für Jugendliche, Frauen, Untergebene und so weiter. 15. Was das Geld anlangt, so gibt man sich äußerlich den Anschein, als spiele es keine Rolle. Es ist aber keineswegs, wie ich schon sagte, völlig unwichtig: Balinesen sind mitnichten weniger unglücklich als andere Leute, wenn sie das Einkommen mehrerer Wochen verlieren. Doch sie betrachten die monetären Aspekte des Hahnenkampfes hauptsächlich als einen selbstregulativen Prozeß, bei dem es darum geht, Geld in einer genau abgegrenzten Gruppe ernsthafter Hahnenkämpfer zirkulieren zu lassen. Die wirklich bedeutenden Gewinne und Verluste betrachtet man zumeist aus einem anderen Blickwinkel; und allgemein drückt sich die Einstellung zum Wetten nicht in der Hoffnung aus, abzukassieren und fette Beute zu machen (ausgenommen wiederum die süchtigen Spieler), sondern eher im Gebet des Pferdewetters: »Oh Gott, gib, daß sich Gewinn und Verlust die Waage halten!« Unter dem Gesichtspunkt des Prestiges aber möchte man nicht, daß sich Gewinn und Verlust die Waage halten, sondern irgendwie ganz plötzlich haushoch gewinnen. Die Gespräche (die nie aufhören) handeln von einem Kampf gegen einen soundso gearteten Hahn von Soundso, und wie übel ihn der eigene Hahn zugerichtet hat, nicht davon, wieviel man gewonnen hat. Daran erinnert man sich selbst bei hohen Wetten selten längere Zeit, während man den Tag, an dem man den besten Hahn von Pan Loh besiegte, über Jahre hinaus im Gedächtnis behalten wird.

16. Man muß, abgesehen von einfachen Loyalitätserwägungen, auf die Hähne der eigenen Gruppe setzen, da sonst alle Leute sagen werden: »Was! Ist er zu stolz, um sich mit uns abzugeben? Muß er nach Java oder Den Pasar (der Hauptstadt) gehen, um zu wetten? Ist er so ein bedeutender Mann?« Es besteht also allgemein ein Druck, beim Wetten nicht nur zu zeigen, daß man wichtig am Ort ist, sondern auch, daß man nicht so bedeutend ist, um auf alle anderen herabsehen und sie womöglich als Rivalen verschmähen zu können. Gleichfalls müssen die Angehörigen der Heimatmannschaft gegen die fremden Hähne wetten, sonst würden ihnen die Gäste vorwerfen (was ein ernster Vorwurf wäre), nur Eintrittsgeld kassieren zu wollen und an den

Hahnenkämpfen nicht wirklich interessiert zu sein. Wer sich so verhielte, würde Arroganz und verletzendes Benehmen an den Tag legen.

17. Schließlich bleibt zu bemerken, daß die balinesischen Bauern sich all dessen wohl bewußt sind und es, zumindest gegenüber einem Ethnographen, in beinahe denselben Begriffen, wie ich sie gebrauchte, ausdrücken. Der Hahnenkampf, so formulierten es nahezu alle Balinesen, mit denen ich über dieses Thema sprach, ist ein Spiel mit dem Feuer, wenn man sich dabei auch nicht verbrennt. Man aktiviert dörfliche und verwandtschaftliche Rivalitäten und Feindseligkeiten, doch in Form eines »Spiels«, nähert sich dabei in riskanter und faszinierender Weise einem offenen und direkten Ausbruch von Aggression zwischen Personen und Gruppen (was aber wiederum so gut wie nie im normalen Verlauf des gewöhnlichen Lebens vorkommt), doch auch wiederum nicht zu sehr, denn letztlich ist es doch »nur ein Hahnenkampf«.

Man könnte weitere Beobachtungen dieser Art anführen, doch sind die Grundzüge, wenn auch nicht völlig herausgearbeitet, so doch klar umrissen. Es scheint daher nützlich, die gesamte Argumentation in einem formalen Schema zusammenzufassen:

IN DEM MASSE, wie gewährleistet ist, daß sich in einem Kampf

1. Personen, die nahezu statusgleich (und/oder persönliche Feinde) sind, und/oder
 2. Personen mit hohem Status einander gegenüber stehen,
- WIRD DER KAMPF »TIEFER«.

JE »TIEFER« DER KAMPF,

1. desto enger die Identifikation von Hahn und Mann (oder, angemessener ausgedrückt: je »tiefer« der Kampf ist, desto eher wird man seinen besten Hahn, mit dem man sich am meisten identifiziert, einsetzen);
2. desto bessere und ebenbürtigere Hähne kommen zum Einsatz;
3. desto mehr Emotionen sind im Spiel; desto eher werden alle vom Kampf mitgerissen werden;
4. desto höher sind die einzelnen Wetten in der Mitte und am

Rande der Arena. Die Wettchancen im Publikum werden sich in Richtung auf ein paritätisches Verhältnis hinbewegen, und die Wettätigkeit wird allgemein zunehmen;

5. desto weniger wird die »ökonomisch« und desto mehr die »statusmäßig« bestimmte Einstellung beim Wetten vorherrschen – und desto eher werden wir die »soliden Bürger« antreffen.²⁶

In dem Maße, in dem die Kämpfe »flacher« werden, tritt das Gegenteil ein, das mit umgekehrten Vorzeichen in den Unterhaltungsspielen, wie Münzdrehen oder Würfeln, kulminiert. Für »tiefe« Spiele gibt es keine absoluten Grenzen, außer natürlich praktischen. Man kennt eine Unzahl legendenähnlicher Erzählungen über große Duelle à la »Zwölf Uhr mittags«, die es in klassischer Zeit zwischen Herren und Fürsten gegeben haben soll (die Eliten waren nämlich schon immer genauso am Hahnenkampf interessiert wie das Volk) und die sehr viel »tiefer« waren als alles, was heutzutage selbst Aristokraten irgendwo auf Bali bieten könnten.

So ist einer der großen Kulturhelen auf Bali ein Fürst, nach seiner Leidenschaft für diesen Sport »Der Hahnenkämpfer« genannt, der eines Tages bei einem benachbarten Fürsten einen sehr »tiefen« Hahnenkampf austrug, als seine ganze Familie – Vater, Brüder, Gattinnen und Schwestern – von Aufständischen aus dem Volk umgebracht wurde. Auf diese Weise davongekommen, kehrte er zurück, schlug den Aufruhr nieder, gewann seinen Thron zurück, stellte die alte balinesische Tradition wieder her und errichtete den mächtigsten, ruhmreichsten und blühendsten Staat, der je auf Bali bestand. Bei allem, was die Balinesen in den Hahnenkampf hineinlegen – sich selbst, ihre Sozialordnung, abstrakten Haß, Männlichkeit, dämonische Kräfte – haben sie doch auch den archetypischen Vertreter statusgemäßer Tugenden im Auge, den arroganten, entschlossenen, vom Ehrge-

26 Da dies ein formales Schema ist, soll es die logische und nicht die kausale Struktur des Hahnenkampfes darstellen. Welche dieser Erwägungen nämlich zu welcher führt, in welcher Reihenfolge und durch welche Mechanismen, ist eine andere Frage, auf die ich in der allgemeinen Beschreibung Licht zu werfen versucht habe.

fühl besessenen und mit wirklichem Feuer spielenden *Ksatriya*-Fürsten.²⁷

27 In einer anderen Volkserzählung bei Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp (»De Gast«, *Sprookjes en Verhalen van Bali*, S. 172-180) verliert ein *Sudra* aus niedriger Kaste, ein großzügiger, frommer und sorgenfreier Mann, der auch gleichzeitig ein vollendeter Hahnenkämpfer ist, nacheinander alle seine Kämpfe, und das trotz seiner Meisterschaft, bis ihm kein Geld und nur noch ein letzter Hahn bleibt. Doch er verzweifelt nicht: »Ich wette«, sagt er, »auf die Unsichtbare Welt.«

Seine Gattin, eine gute, hart arbeitende Frau, weiß, wie sehr er den Hahnenkampf mag und gibt ihm ihren letzten Notgroschen, damit er wetten kann. Doch voller böser Ahnungen wegen seiner Unglückssträhne läßt er seinen Hahn zu Hause und wettet nur am Rande der Arena. Bald verliert er alles bis auf ein, zwei Münzen und begibt sich zu einer Essensbude, um etwas zu sich zu nehmen. Dort trifft er einen gebrechlichen, übelriechenden und überhaupt unappetitlichen alten Bettler, der sich auf seinen Stab stützt. Der Alte bittet um Essen, und der Held gibt sein letztes Geld aus, um ihm welches zu kaufen. Der Alte bittet dann, die Nacht bei dem Helden verbringen zu dürfen, und dieser läßt ihn freudig ein. Da sich im Hause jedoch kein Essen findet, weist der Held seine Frau an, den letzten Hahn zum Nachtmahl zu schlachten. Als der Alte das erfährt, erzählt er dem Helden, daß er selber in einer Berghütte drei Hähne besitze, von denen er sich einen zum Kämpfen aussuchen könne. Er bittet auch darum, daß ihn der Sohn des Helden als Diener begleite, und so geschieht es, nachdem der Sohn zugestimmt hat.

Es stellt sich heraus, daß der Alte *Śiva* ist, somit in einem großen Palast im Himmel wohnt, wenn es auch der Held nicht weiß. Eines Tages beschließt der Held, seinen Sohn zu besuchen und den versprochenen Hahn mitzunehmen. Er wird zu *Śiva* emporgehoben und darf unter drei Hähnen auswählen. Der erste kräht: »Ich habe 15 Gegner geschlagen.« Der zweite kräht: »Ich habe 25 Gegner geschlagen.« Der dritte kräht: »Ich habe den König geschlagen.« »Diesen, den dritten wähle ich!« sagt der Held und kehrt mit ihm zur Erde zurück.

Als er beim Hahnenkampf erscheint, verlangt man von ihm die Gebühr für die Teilnahme, und er entgegnet: »Ich habe kein Geld, ich werde bezahlen, wenn mein Hahn gesiegt hat.« Da man weiß, daß er nie gewinnt, läßt man ihn hinein, zumal der König, der gerade kämpft, ihn nicht leiden kann und hofft, ihn in die Sklaverei führen zu können, wenn er verliert und nicht bezahlen kann. Um dies zu gewährleisten, stellt der König seinen besten Hahn gegen den des Helden auf. Als die Hähne niedergesetzt werden, nimmt der Hahn des Helden Reißaus, und die Menge, angeführt von dem hochmütigen König, bricht in lautes Gelächter aus. Der Hahn des Helden springt nun den König selber an und durchbohrt seine Kehle mit dem Sporn. Der Held flieht. Sein

»Poesie läßt nichts geschehen,« sagt Auden in seiner Elegie über Yeats, »sie lebt nur im Tal ihre Worte, ist selbst ein Geschehen, ein Mund.« Auch der Hahnenkampf läßt, wenn man das Wort im umgangssprachlichen Sinne gebraucht, nichts geschehen. Tag für Tag demütigen Menschen einander in allegorischer Weise und erfahren ebensolche Demütigungen; freuen sich im Stillen, wenn sie gewonnen haben, oder sind bedrückt wegen einer Niederlage, was sie kaum deutlicher zum Ausdruck bringen. *Doch niemandes Status verändert sich wirklich.* Man kann nicht, indem man Hahnenkämpfe gewinnt, die soziale Stufenleiter hinaufsteigen – als einzelner kann man das ohnehin nicht –, wie man auf diese Weise auch nicht absteigen kann.²⁸ Man kann sich an diesem starken Eindruck drastischer und flüchtiger Veränderungen in einer Hierarchie, die der sozialen Stufenleiter ästhetisch ähnlich sieht, nur freuen und sie genießen, oder darunter leiden und sie erdulden. Es sind gewissermaßen imaginäre Statussprünge, die den Anschein einer Mobilität, die es in Wirklichkeit nicht gibt, erwecken.

Haus wird von den Leuten des Königs umstellt. Der Hahn verwandelt sich in Garuda, den großen mythischen Vogel indischer Legenden und trägt den Helden und seine Frau sicher in den Himmel.

Als das Volk das sieht, macht es den Helden und seine Frau zu König und Königin, und als solche kehren sie zur Erde zurück. Später wird ihr Sohn von *Śiva* entlassen und kehrt ebenfalls zurück, und der König verkündet seine Absicht, eine Einsiedelei zu beziehen. (»Ich will keine Hahnenkämpfe mehr ausfechten, ich habe auf das Unsichtbare gesetzt und gewonnen.«) Er bezieht die Einsiedelei, und sein Sohn wird König.

28 Süchtige Spieler sind tatsächlich nicht so sehr deklariert (denn ihr Status ist wie der von jedermann sonst ererbt) als vielmehr verarmt und persönlich blamiert. Der hervorragendste süchtige Spieler in meinem Hahnenkampfbezirk war sogar ein sehr hochkastiger *Kṣatriya*, der den größten Teil seines beachtlichen Landbesitzes verkaufte, um seiner Sucht zu frönen. Obgleich ihn privat jedermann für einen Narren oder Schlimmeres hielt (einige Mitleidigere hielten ihn für krank), wurden ihm in der Öffentlichkeit die komplizierte Unterwürfigkeit und Höflichkeit zuteil, die seinem Range zustanden. Zum Auseinanderfallen von persönlichem Ansehen und öffentlichem Status auf Bali siehe den Aufsatz »Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali« (S. 133-201 dieses Bandes).

Wie jede Kunstform – das ist es nämlich, womit wir uns hier letztendlich beschäftigen – macht der Hahnenkampf gewöhnliche Alltagserfahrungen verständlich, indem er sie durch Handlungen und Gegenstände darstellt, deren praktische Konsequenzen aufgehoben und auf das Niveau des reinen Scheins reduziert (oder, wenn man will, erhoben) wurden, auf dem ihre Bedeutung stärker artikuliert und deutlicher wahrnehmbar ist. Der Hahnenkampf ist nur für die Hähne »wirklich wirklich«, denn niemand wird getötet, kastriert, auf den Status von Tieren zurückgeworfen; es werden weder die hierarchischen Beziehungen der Menschen untereinander verändert, noch wird die Hierarchie selber umgestaltet; es kommt nicht einmal zu einer irgendwie bedeutenden Umverteilung des Einkommens. Der Hahnenkampf hat jedoch eine Funktion, die der von *König Lear* und *Schuld und Sühne* bei Leuten mit anderem Temperament und anderen Konventionen zu vergleichen ist; er greift deren Themen – Tod, Männlichkeit, Wut, Stolz, Verlust, Gnade und Glück – auf, ordnet sie zu einer umfassenden Struktur und stellt sie in einer Weise dar, die ein bestimmtes Bild von ihrem eigentlichen Wesen hervortreten läßt. Er konstruiert einen Zusammenhang, verleiht diesen Themen für diejenigen, die solche Konstruktionen zu würdigen wissen, eine Bedeutung, macht sie sichtbar, fühlbar, greifbar, »wirklich« in einem bildlichen Sinne. Als Bild, Fiktion, Modell und Metapher ist der Hahnenkampf eine Ausdrucksform. Seine Funktion ist es nicht, soziale Leidenschaften zu zähmen, noch sie zu schüren (wenn dieses Spiel mit dem Feuer auch ein wenig von beidem tut), sondern sie mit Hilfe von Federn, Blut, Menschenansammlungen und Geld darzustellen.

In den letzten Jahren rückte eine Frage zunehmend in den Mittelpunkt des ästhetischen Interesses, nämlich wie es kommt, daß wir in Dingen wie Büchern, Gemälden, Melodien und Theaterstücken Qualitäten wahrnehmen, von denen wir nicht sicher behaupten können, daß sie wirklich darin vorhanden sind.²⁹

²⁹ Vgl. S. Langer, *Feeling and Form*, New York 1953; R. Wollheim, *Art and Its Objects*, New York 1968; N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis 1968 (dt.: *Sprachen der Kunst*, übers. von Jürgen Schläger, Frankfurt am Main 1973); M. Merleau-Ponty, »The Eye and the Mind«, in dem von ihm herausgegebenen *The Primacy of Perception*, Evanston, Ill. 1964, S. 159-190.

Weder mit den Gefühlen des Künstlers, die die seinen bleiben, noch mit denen des Publikums, die ebenfalls die seinen bleiben, kann man erklären, warum ein Bild wild bewegt und ein anderes ruhig und heiter ist. Wir finden in Tonfolgen Erhabenheit, Geist, Verzweigung und Überschwang; Leichtigkeit, Energie, Ungestüm und Fluß in Steinblöcken. Romanen spricht man Stärke, Bauwerken Beredsamkeit, Theaterstücken Schwung und Ballettstücken Getragenheit zu. Wenn man nun im Sinne dieser exzentrischen Prädikate sagt, ein richtiger Hahnenkampf sei »unruhestiftend«, erscheint dies ganz und gar nicht mehr unnatürlich, höchstens etwas verwirrend, da ich ihm vorher praktische Konsequenzen abgesprochen hatte.

Dieser unruhestiftende Zug entsteht »irgendwie« aus dem Zusammentreffen dreier Eigenschaften des Kampfes: seiner unmittelbar dramatischen Form, seines metaphorischen Gehaltes und seines sozialen Kontexts. In seiner Eigenschaft als kulturelle Darstellung vor einer gesellschaftlichen Kulisse ist der Kampf zugleich ein konvulsives Aufwallen tierischen Hasses, ein Scheinkrieg symbolischer Gestalten und eine formalisierte Simulation von Statusspannungen; und seine ästhetische Kraft entstammt seiner Fähigkeit, diese unterschiedlichen Realitäten zusammenzuzwingen. Der Grund für jene unruhestiftende Eigenschaft liegt nicht darin, daß er materielle Auswirkungen hätte (es gibt sie, doch sind sie unbedeutend), sondern darin, daß er Stolz mit dem eigenen Selbst, das eigene Selbst mit den Hähnen und die Hähne mit Vernichtung in Zusammenhang bringt und so eine Dimension balinesischer Erfahrungen bildlich umsetzt, die normalerweise dem Blick entzogen ist. Die Übertragung von Sinn und Gewicht auf ein ansonsten ziemlich nichtssagendes und gleichförmiges Spektakel, einen Tumult schlagender Flügel und zuckender Beine, kommt dadurch zustande, daß Veranstalter und Publikum darin einen beunruhigenden Aspekt ihrer Art zu leben oder, noch ominöser, ihrer selbst wiedererkennen.

Als dramatische Form weist der Kampf eine Eigenschaft auf, deren Bedeutung erst zutage tritt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie durchaus nicht selbstverständlich ist, nämlich eine

radikal atomistische Struktur.³⁰ Jeder Zweikampf ist eine Welt für sich, ein vereinzelter Ausbruch von Form. Wir finden das Zusammenstellen der Paare, das Wetten, den Kampf, das Resultat – äußerster Triumph und äußerste Niederlage – und das hastige, verlegene Hin- und Herschieben des Geldes. Der Verlierer wird nicht getröstet; die Leute wenden sich von ihm ab, schauen an ihm vorbei und lassen ihn in Ruhe, damit er sich an seinen jähen Abstieg in die Nicht-Existenz gewöhnen, seine Züge unter Kontrolle bringen und ohne tieferen Schaden unversehrt wieder zur Arena zurückkehren kann. Auch die Sieger werden nicht beglückwünscht, das Geschehen nicht noch einmal aufgewärmt: Ist ein Zweikampf zu Ende, wendet sich die Aufmerksamkeit der Menge vollständig dem nächsten zu, ohne Blick zurück. Eine Spur des Erlebten bleibt ohne Zweifel bei den Hauptbeteiligten zurück, vielleicht sogar bei einigen der Zuschauer eines »tiefen« Kampfes – wie bei uns auch, wenn wir nach einer guten Aufführung eines eindrucksvollen Stückes das Theater verlassen. Doch dies schwindet bald und wird höchstens zu einer schattenhaften Erinnerung, einem diffusen Nachklang oder einem abstrakten Schauer; doch bleibt gewöhnlich nicht einmal das zurück. Jede Ausdrucksform lebt nur in ihrer eigenen, aus sich selbst geschaffenen Gegenwart. Hier aber ist jene Gegenwart in eine Reihe von

30 Bei britischen Hahnenkämpfen (der Sport wurde dort 1840 verboten) scheint dies zu fehlen, so daß sich dort eine andere Formengruppe herausbildete. Bei den meisten britischen Kämpfen handelte es sich um »Mains«, bei denen eine vorher festgelegte Anzahl von Hähnen in zwei Gruppen aufgeteilt und einer nach dem anderen gegeneinander in den Kampf geschickt wurde. Es wurden die Punkte gezählt, und man setzte sowohl auf einzelne Kämpfe, wie auch auf die ganze Mannschaft. Es gab in England und auf dem Kontinent auch die Variante der »Battle Royales«, bei denen man eine große Menge Hähne auf einmal gegeneinander losließ, wobei derjenige siegte, der zum Schluß übrig blieb. Das »Welsh Main« in Wales ging nach einem Ausscheidungsmuster ähnlich dem der heutigen Tennisturniere vor sich, wobei die Sieger in die nächste Runde aufstiegen. Als Genre eignet dem Hahnenkampf vielleicht weniger kompositorische Flexibilität als etwa der lateinischen Komödie, doch geht sie ihm nicht völlig ab. Allgemeiner zum Hahnenkampf vgl. A. Ruport, *The Art of Cockfighting*, New York 1949; G. R. Scott, *History of Cockfighting*, London 1957; L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports*, London 1921.

Momentaufnahmen zerteilt, von denen sich einige heller abzeichnen als die anderen, die aber alle unzusammenhängende ästhetische Quanten bilden; der Hahnenkampf stellt das, was er darstellt, in ruckartigen Ausbrüchen dar.

Doch die Balinesen leben ja, wie ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe, in einem Rhythmus plötzlicher Ausbrüche.³¹ Die Weise, in der sie ihr Leben einrichten und wahrnehmen, zeigt weniger ein Fließen, eine gerichtete Bewegung aus der Vergangenheit über die Gegenwart hinaus auf eine Zukunft, als vielmehr ein pulsierendes Ein- und Aussetzen von Bedeutung und Bedeutungslosigkeit, ein arhythmisches Abwechseln von kurzen Perioden, in denen »etwas« (d. h. etwas Bedeutungsvolles) geschieht, und gleich kurzen Perioden, in denen »nichts« (d. h. nichts Besonderes) geschieht; von »vollen« und »leeren« Zeiten, wie sie selbst sagen, oder, in einer anderen Terminologie, von »Verbindungsstücken« und »Löchern«. Indem der Hahnenkampf alle Aktivität in einem Brennpunkt zusammenfaßt, erweist er sich als ebenso reiner Ausdruck balinesischen Seins wie der monadische Charakter der Begegnungen im Alltag, wie der schrille Pointillismus der Gamelan-Musik und die Tempelfeiern zu Ehren der herabgestiegenen Götter. Es handelt sich nicht um eine Imitation des punktuellen Charakters des sozialen Lebens auf Bali, auch nicht um dessen bildhafte Darstellung, nicht einmal um seinen Ausdruck: es ist ein sorgfältig ausgearbeitetes Beispiel dieses sozialen Lebens.³²

Wenn die eine Dimension der Struktur des Hahnenkampfes, das Fehlen zeitlicher Gerichtetheit, ihn als typisches Segment des sozialen Lebens überhaupt erscheinen läßt, so gibt ihm die andere Dimension, seine direkte Kopf-gegen-Kopf- (oder Sporn-gegen-Sporn-) Aggressivität, den Anschein eines Widerspruchs dazu, einer Umkehrung oder sogar Subversion. Unter normalen Umständen zeigen die Balinesen eine fast zwanghafte Scheu vor offe-

31 Siehe den Aufsatz »Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali« (S. 133 bis 201 dieses Bandes).

32 Zur Notwendigkeit, einen Unterschied zwischen »Beschreibung«, »Repräsentation«, »Exemplifikation« und »Ausdruck« zu treffen (und zur Unwichtigkeit von »Imitation« für all diese Begriffe) vgl. Goodman, *Languages of Art*, S. 61-110, 45-91, 225-241 (dt. A.: S. 18-21, 94-105, 227-242).

nen Konflikten. Sie sind ausweichend, vorsichtig, leise, kontrolliert, Meister der Unklarheit und der Verstellung – sie nennen das *alus*, »wohlerzogen«, »geschmeidig«. Selten lassen sie sich auf eine Konfrontation ein, wenn sie sich entziehen können, selten leisten sie Widerstand, wo sie ausweichen können. Hier aber geben sie sich wild und mörderisch, mit rasenden Explosionen instinkthafter Grausamkeit. Eine kraftvolle Darstellung eines Lebens, wie es die Balinesen aus tiefster Seele ablehnen (um eine Formulierung zu benutzen, die Frye anlässlich der Blendung Gloucesters prägte), findet sich hier eingebettet in ein geradezu paradigmatisches Beispiel des Lebens, wie sie es wirklich leben.³³ Und, weil der Kontext nahelegt, daß es sich bei der Darstellung um keine einfache Beschreibung, aber doch um mehr als ein eitles Trugbild handelt, kommt an dieser Stelle die unruhestiftende Eigenschaft ins Spiel – die unruhestiftende Eigenschaft des *Kampfes*, nicht (oder jedenfalls nicht notwendigerweise) die seiner Veranstalter, die ihn eher ausgiebig zu genießen scheinen. Das Gemetzel im Hahnenkampf ist kein Abbild dessen, wie sich die Menschen tatsächlich zueinander verhalten, sondern (was beinahe schlimmer ist) davon, wie sie ihr Verhalten unter einem gewissen Blickwinkel wahrnehmen.³⁴

33 N. Frye, *The Educated Imagination*, Bloomington, Ind., 1964, S. 99.

34 Zwei andere balinesische Werte und Unwerte, die im Zusammenhang mit punktförmiger Zeitlichkeit auf der einen und ungezügelter Aggressivität auf der anderen Seite stehen, bestärken das Gefühl, daß der Hahnenkampf zugleich eine Fortsetzung des gewöhnlichen gesellschaftlichen Lebens und seine direkte Negation ist. Hierbei handelt es sich um das, was die Balinesen *ramé* und *paling* nennen. *ramé* bedeutet »voll von Menschen«, »laut«, »aktiv«, und dieser soziale Zustand ist sehr begehrt: stark bevölkerte Märkte, Massenfeste, geschäftige Straßen sind alle *ramé*, wie natürlich auch in einem extremen Maße der Hahnenkampf. *ramé* ist das, was in »vollen« Zeiten geschieht (sein Gegenteil, *sepi*, »ruhig«, ist das, was in »leeren« Zeiten geschieht). *paling* ist soziales Schwindelgefühl, das benommene, desorientierte, verlorene und verwirrte Gefühl, das sich bei jemandem einstellt, dessen Platz im sozialen Koordinatensystem nicht klar ist, ein höchst unerwünschter und ungeheuer beängstigender Zustand. Die Balinesen sind der Auffassung, daß das genaue Einhalten der räumlichen Orientierung (»nicht zu wissen wo Norden ist« bedeutet, verrückt zu sein) sowie von Balance, Dekor, Statusbeziehungen usw. grundlegend für ein geordnetes Leben (*kerama*) ist, dessen erbittertster

Dieser Blickwinkel ist natürlich von der sozialen Schichtung abhängig. Der Hahnenkampf ist, wie wir sahen, am aussagekräftigsten im Hinblick auf die Statusverhältnisse, und die Aussage lautet, daß es sich dabei um eine Frage von Leben und Tod handelt. Wo man hinschaut auf Bali – im Dorf, in der Familie, in der Wirtschaft und im Staat –, überall wird Prestige als eine toderne Angelegenheit betrachtet. Die Hierarchie des Ehrgefühls, eine eigenartige Verschmelzung polynesischer Titelränge und hinduistischer Kasten, bildet das geistige Rückgrat der Gesellschaft. Doch nur im Hahnenkampf werden die Gefühle, auf denen jene Hierarchie beruht, in ihrer natürlichen Färbung enthüllt. Während sie ansonsten in den Dunst der Etikette, eine dicke Wolke von Euphemismen und Zeremonien, Gesten und Anspielungen gehüllt sind, werden sie hier, durch die Tiermaske kaum verstellt, zum Ausdruck gebracht, wobei die Maske sie eher wirkungsvoller demonstriert als verdeckt. Neid gehört ebenso zu Bali wie Ausgeglichenheit, Eifersucht ebenso wie Wohlwollen, Brutalität ebenso wie Charme, doch ohne den Hahnenkampf hätten die Balinesen ein viel weniger sicheres Bewußtsein davon, und vielleicht schätzen sie ihn deshalb so hoch.

Jede Ausdrucksform wirkt (wenn sie wirkt) dadurch, daß sie semantische Zusammenhänge in Unordnung bringt, indem sie Eigenschaften, die man üblicherweise gewissen Dingen zuschreibt, in unüblicher Weise anderen zuordnet, als deren Eigenschaften sie dann auch angesehen werden. Den Wind einen Krüppel zu nennen, wie Stevens dies tut, oder den Ton festzulegen und den Klang zu verändern, wie wir es bei Schönberg finden, oder, um näher bei unserem Beispiel zu bleiben, einen Kunstkritiker als liederlichen Bären abzubilden, wie Hogarth es tat, bedeutet, begriffliche Zuordnungen zu durchbrechen. Die überkommene Verknüpfung von Gegenständen und ihren Qualitäten wird verändert, und bestimmte Phänomene – Herbstwetter, melodische Gestalt und Feuilletonjournalismus – werden in Signifikanten ge-

Feind und extremer Widerspruch *paling* darstellt, jene wirbelnde Positionsverwirrung, die durch die raufenden Hähne exemplifiziert wird. Zu *ramé* vgl. G. Bateson und M. Mead, *Balinese Character*, a. a. O. S. 3 und S. 64; zu *paling* a. a. O., S. 11 und J. Belo (Hrsg.), *Traditional Balinese Culture*, a. a. O., S. 90 bis 92.

hüllt, die normalerweise auf andere Referenten verweisen.³⁵ Ähnlich begünstigt die immer wieder neu hergestellte Verknüpfung zwischen der Konfrontation der Hähne und den Statuskonflikten der Menschen eine Wahrnehmungsverschiebung von ersterer auf letztere, eine Übertragung, die zugleich eine Beschreibung und ein Urteil enthält. (Logischerweise könnte die Übertragung natürlich genauso gut andersherum erfolgen, doch sind die Balinesen, wie die meisten von uns, mehr daran interessiert, etwas über Menschen als über Hähne zu erfahren.)

Was aber den Hahnenkampf vom normalen Leben trennt, was ihn aus dem Bereich des Alltäglichen heraushebt und mit einer Aura höherer Wichtigkeit umgibt, ist nicht die Tatsache, daß er, wie es die funktionalistische Soziologie gern sähe, Statusunterschiede verstärkt (solch eine Verstärkung wäre in einer Gesellschaft, in der jede Handlung davon Zeugnis ablegt, kaum nötig), sondern daß er einen metasozialen Kommentar zu der Tatsache liefert, daß die menschlichen Wesen in einer festen Ranghierarchie zueinander stehen – und daß die kollektive Existenz der Menschen überwiegend im Rahmen dieser Rangordnung stattfindet. Seine Funktion, wenn man es so ausdrücken mag, ist eine interpretierende: es handelt sich um eine balinesische Lesart balinesischer Erfahrung, eine Geschichte, die man einander über sich selbst erzählt.

35 Das Stevens-Beispiel bezieht sich hier auf sein »The Motive for Metaphor« (»Dir gefällt es unter den Bäumen im Herbst. / Denn alles ist halbtot. / Der Wind bewegt sich wie ein Krüppel zwischen den Blättern / Und wiederholt Worte ohne Sinn«) [Copyright 1947 bei Wallace Stevens, zitiert nach *The Collected Poems of Wallace Stevens*. Mit freundlicher Genehmigung von A. A. Knopf, Inc., und Faber & Faber Ltd.] Das Schönberg-Beispiel bezieht sich auf das dritte seiner *Fünf Orchesterstücke*, opus 16, und stammt aus H. H. Dragger, »The Concept of ›Tonal Body‹«, in *Reflections on Art*, hrsg. von S. Langer, New York 1961, S. 174. Zu Hogarth und zur Gesamtproblematik, die hier »multiple matrix matching« genannt wird, vgl. E. H. Gombrich »The Use of Art for the Study of Symbols«, in *Psychology and the Visual Arts*, hrsg. von J. Hogg, Baltimore 1969, S. 149-170. Der gebräuchlichere Begriff für eine derartige semantische Alchemie ist »metaphorischer Transfer«, und gute technische Erörterungen dazu finden sich bei M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca, N. Y. 1962, S. 25-27; N. Goodman, *Languages of Art*, S. 44-46; W. Percy »Metaphor as Mistake«, *Sewanee Review*, 66, 1958, S. 78-99.

Eine Behandlung des Themas in dieser Weise verlangt nach einer neuen Metaphorik zur Beschreibung der eigenen Tätigkeit. Die Untersuchung der Kulturformen findet ihre Parallelen nicht mehr im Sezieren eines Organismus, im Diagnostizieren eines Symptoms, in der Dechiffrierung eines Codes oder im Anordnen eines Systems – wie die vorherrschenden Analogien in der gegenwärtigen Ethnologie lauten –, sondern gleicht eher dem Durchdringen eines literarischen Textes. Betrachtet man den Hahnenkampf oder jede andere kollektiv getragene symbolische Struktur als ein Mittel, »etwas von etwas auszusagen« (um eine berühmte aristotelische Formulierung zu benutzen), so sieht man sich nicht einem Problem der gesellschaftlichen Mechanik, sondern der gesellschaftlichen Semantik gegenüber.³⁶ Für den Ethnologen, dessen Anliegen es ist, soziologische Prinzipien zu formulieren, und nicht, Hahnenkämpfe zu fördern oder gut zu finden, stellt sich die Frage, was sich über solche Prinzipien in Erfahrung bringen läßt, wenn man Kultur als eine Montage von Texten auffaßt.

Eine derartige Erweiterung des Textbegriffs über geschriebenes und sogar verbales Material hinaus ist, wenn auch metaphorisch, natürlich nicht ganz neu. In der mittelalterlichen, in Spinoza kulminierenden Tradition der *interpretatio naturae*, die die Natur wie ein Buch zu lesen versuchte; im Bemühen Nietzsches, Wertsysteme als Auslegungen des Willens zur Macht, und dem Marxens, sie als Auslegungen der Eigentumsverhältnisse zu behandeln; schließlich bei Freud, der den enigmatischen Text des manifesten Traumes durch den verständlichen Text der latenten Traumgedanken ersetzte: überall finden wir Präzedenzfälle, wenn sie auch nicht alle gleichermaßen zu empfehlen sind.³⁷

36 Der Ausspruch stammt aus dem zweiten Traktat des *Organon*. *Über die Interpretation* (dt. Übersetzung von Eugen Rolfes). Zu einer Erörterung dieser Stelle und auch zu Argumenten dafür, den »Begriff des ›Textes‹ ... von dem der ›Schrift‹ zu befreien, und so eine allgemeine Hermeneutik zu konstruieren, vgl. P. Ricœur, *L'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1967 (dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1969, S. 34-39).

37 Ebd.

Doch blieb dieser Gedanke theoretisch bislang unentfaltet, und die für die Ethnologie wichtigste Folgerung, daß kulturelle Formen als Texte, als aus sozialem Material geschaffene Phantasiebildungen behandelt werden können, muß noch systematisch erforscht werden.³⁸

Die Behandlung des Hahnenkampfes als Text würde in unserem Falle bedeuten, eines seiner Merkmale (meiner Meinung nach sein zentrales Merkmal) herauszuarbeiten, das, wenn man in ihm bloß ein Ritual oder einen Zeitvertreib sähe – was sich als nächste Alternative anböte –, leicht verborgen bliebe: der Einsatz von Emotionen für kognitive Zwecke. Der Hahnenkampf spricht in einem Vokabular von Empfindungen: der Kitzel des Risikos, die Verzweiflung über den Verlust, die Freude des Triumphes. Doch er sagt nicht einfach, daß ein Risiko erregend, ein Verlust niederschmetternd und ein Triumph befriedigend sei – banale Tautologien des Affektes –, sondern daß es die solchermaßen exemplifizierten Emotionen sind, auf denen sich die Gesellschaft aufbaut und mit deren Hilfe sie ihre Individuen zusammenhält. Wenn ein Balinese Hahnenkämpfe besucht und an ihnen mitwirkt, bedeutet das für ihn eine Art Gefühlsschulung. Er lernt dort, wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden (zumindest bestimmte Aspekte davon) aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden; weiterhin, daß beide nahe genug beieinanderliegen, um in der Symbolik eines einzigen solchen Textes artikuliert werden zu können; und schließlich (und das ist das Beunruhigende daran), daß der Text, dem diese Enthüllungen zu verdanken sind, daraus besteht, daß ein Hühnervieh ohne Sinn und Verstand ein anderes in Fetzen hackt.

38 Es könnte so aussehen, als stelle der »Strukturalismus« von Lévi-Strauss eine Ausnahme dar. Doch das scheint nur so, denn Lévi-Strauss geht an Mythen, Totemrituale, Heiratsregeln usw. nicht als zu interpretierende Texte heran, sondern als aufzulösende Chiffren, was etwas ganz anderes ist. Er ist nicht bestrebt zu verstehen, wie symbolische Formen in konkreten Situationen bei der Organisation von Wahrnehmung (Bedeutungen, Emotionen, Konzepten, Einstellungen) funktionieren; er möchte sie völlig in Begriffen ihrer internen Struktur verstehen, *indépendent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*. Vgl. C. Geertz, »The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss«, in *Encounter*, Bd. 28, Nr. 4, Apr. 1967, S. 25-32.

Wie schon das Sprichwort sagt, liebt ein jedes Volk seine eigene Art Gewalttätigkeit. Der Hahnenkampf gibt die balinesische Form der Gewalttätigkeit wieder: ihre Erscheinungsform, ihre Anwendung, ihre Macht und ihre Faszination. In ihm werden fast alle Erfahrungsebenen der Balinesen angesprochen, werden Themen wie tierische Wildheit, männlicher Narzißmus, Wettspiele, Statusrivalitäten, Massenerregung und Blutopfer zusammengebracht, die hauptsächlich durch ihre Beziehung zur Raserei und der Furcht davor miteinander zusammenhängen. Der Hahnenkampf bindet all diese Themen in eine Reihe von Regeln ein, die sowohl zügeln als auch freies Spiel lassen, wobei er eine symbolische Struktur aufbaut, in deren Rahmen solche inneren Zusammenhänge immer wieder zur Wahrnehmung und Einsicht gebracht werden. Wenn wir uns – um nochmals Northrop Frye zu zitieren – eine Vorstellung von *Macbeth* ansehen, um zu erfahren, wie sich ein Mann fühlt, der ein Königreich gewonnen, aber seine Seele verloren hat, so gehen die Balinesen zu Hahnenkämpfen, um zu erfahren, wie sich ein Mann, der normalerweise gesetzt, reserviert, fast zwanghaft mit sich selbst beschäftigt, eine Art geistiger Autokosmos ist, dann fühlt, wenn er – angegriffen, gequält, herausgefordert, beleidigt und dadurch zu äußerster Wut getrieben – einen völligen Triumph oder eine völlige Niederlage erlebt hat. Der ganze Absatz verdient es, hier wiedergegeben zu werden, da er uns zurück zu Aristoteles bringt (wenn auch eher zur *Poetik* als zur *Hermeneutik*):

»Doch der Poet [im Gegensatz zum Historiker] trifft, wie Aristoteles sagt, niemals wirkliche Feststellungen, keine einzelnen und keine besonderen. Es ist nicht Aufgabe des Poeten, dir zu sagen, was bereits geschah, sondern was geschieht; nicht, was stattgefunden hat, sondern was immer wieder stattfindet. Er liefert dir das typische, wiederkehrende oder, wie Aristoteles es nennt, allgemeine Ereignis. Niemand ginge in eine Vorstellung von *Macbeth*, um etwas über die Geschichte Schottlands zu erfahren; man will erfahren, wie sich ein Mann fühlt, der ein Königreich gewonnen, aber seine Seele verloren hat. Wenn man einem Charakter wie Micawber bei Dickens begegnet, hat man nicht das Gefühl, es müsse einen Mann gegeben haben, den Dickens gekannt hatte und der genauso war; man hat vielmehr den Eindruck, als fände sich ein Stück Micawber in fast allen Leuten, die man kennt, sogar in einem selbst. Wir sammeln unsere Eindrücke vom menschlichen Leben einen nach dem anderen, und für die meisten von uns bleiben sie unverbunden und

ungeordnet; doch in der Literatur finden wir beständig eine große Menge solcher Eindrücke gebündelt und in den Brennpunkt gerückt. Und auch dies meint Aristoteles, wenn er vom typischen oder allgemeinen menschlichen Ereignis spricht.³⁹

Der Hahnenkampf erreicht es, verschiedene Erfahrungen des Alltags in einem Brennpunkt zu bündeln, von denen er sich als »nur ein Spiel« absetzt und an die er als »mehr als Spiel« wieder anschließt. So schafft er etwas, das man vielleicht nicht typisches oder allgemeines, sondern eher paradigmatisches menschliches Ereignis nennen könnte, denn es sagt nicht so sehr, was geschieht, sondern eher, was in etwa geschehen würde, wenn das Leben – was ja nicht der Fall ist – Kunst wäre und so uneingeschränkt wie bei *Macbeth* und *David Copperfield* von Gefühlen bestimmt sein könnte.

So ermöglicht es der endlose, endlos neuinszenierte Hahnenkampf dem Balinesen, eine Dimension seiner Subjektivität zu entdecken – ähnlich wie bei uns die wiederholte Lektüre von *Macbeth*. Indem er einem Kampf nach dem anderen zuschaut (es handelt sich hier um das aktive Zuschauen eines Eigentümers oder eines Wettenden; denn ein Hahnenkampf ist als reiner Zuschauersport kaum interessanter als Krocket oder Hunderennen), wird er mit dem Kampf und dem, was er aussagt, vertraut, gerade so, wie jemand, der mit Aufmerksamkeit ein Streichquartett hört oder völlig gefesselt ein Stilleben betrachtet, mit der Zeit eine gewisse Vertrautheit damit gewinnt und sich dadurch einen Zugang zu seiner Subjektivität eröffnet.⁴⁰

39 Frye, *The Educated Imagination*, a. a. O., S. 63-64.

40 Die Verwendung des für Europäer »natürlichen« visuellen Idioms für Wahrnehmung, »sehen«, »zuschauen« usw., ist hier noch irreführender als sonst, da die Balinesen, wie bereits erwähnt, dem Fortschreiten des Kampfes genauso (vielleicht sogar in höherem Maße, da es beim Hahnenkampf kaum mehr als verschwimmende Bewegung zu sehen gibt) mit dem Körper wie mit den Augen folgen. Sie bewegen die Glieder, den Kopf und den Rumpf in einer gestischen Nachahmung der Manöver der Hähne, und das bedeutet, daß die individuelle Erfahrung des Kampfes mehr kinästhetisch als visuell ist. Es gibt wohl kaum ein besseres Beispiel für die Definition eines symbolischen Aktes als »getanzter« Ausdruck einer bestimmten Haltung« (Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*, verb. Aufl., New York 1957, S. 9 (dt.: *Dichtung als symbolische Handlung*, übers. von Günter Rebing, Frankfurt am Main

Doch hier begegnen wir wieder einer jener Paradoxien, wie sie – gleich gemalten Gefühlen und folgenlos bleibenden Handlungen – in der Ästhetik immer wieder auftauchen: Da diese Subjektivität nicht eigentlich existiert, bevor sie organisiert wird, erschaffen und erhalten Kunstformen genau diese Subjektivität, die sie vermeintlich nur entfalten. Streichquartette, Stilleben und Hahnenkämpfe sind nicht einfach Widerschein einer vorweg existierenden Empfindung, die analog wiedergegeben wird; sie sind für die Hervorbringung und Erhaltung solcher Empfindungen konstitutiv. Wenn wir uns als eine Meute von Micawbers betrachten, haben wir sicher zuviel Dickens gelesen (zu wenig vielleicht dann, wenn wir uns für illusionslose Realisten halten); und ähnliches gilt bei den Balinesen, für ihre Hähne und Hahnenkämpfe. In dieser Weise also, indem sie die Erfahrungen in ein spezifisches Licht taucht und ihnen Farbe verleiht, spielt die Kunst als Kunst ihre Rolle im sozialen Leben, und nicht so sehr durch irgendwelche materiellen Auswirkungen.⁴¹

Im Hahnenkampf schafft und entdeckt so der Balinese zur gleichen Zeit sein Temperament und das seiner Gesellschaft, genauer

1966, S. 14) als eben der Hahnenkampf. Zur außerordentlichen Rolle kinästhetischer Wahrnehmung im balinesischen Leben vgl. G. Bateson und M. Mead, *Balinese Character*, a. a. O., S. 84-88; zum aktiven Charakter ästhetischer Wahrnehmung im allgemeinen vgl. N. Goodman, *Languages of Art*, a. a. O., S. 241-244.

41 All diese Nebeneinanderstellungen der großen Werte abendländischer Kultur mit niedrigen orientalischen Dingen werden sicher einige Ästhetiker in Verwirrung stürzen, genau wie frühere Bemühungen von seiten der Ethnologie, Christentum und Totemismus in einem Atemzug zu nennen, Verwirrung bei einigen Theologen hervorrief. Da aber ontologische Fragen Sache der Religionssoziologie sind (oder sein sollten), sind Fragen ästhetischer Urteile Sache der Kunstsoziologie (oder sollten es sein). Jedenfalls ist der Versuch, den Kunstbegriff von seinen geographischen Beschränkungen zu befreien, nur ein Teil der allgemeinen ethnologischen Verschwörung, alle wichtigen sozialen Begriffe – Heirat, Religion, Recht, Rationalität – zu entprovinzialisieren. Auch wenn dies eine Bedrohung für ästhetische Theorien darstellt, die bestimmte Kunstwerke als einer soziologischen Untersuchung unzugänglich erachten, wird die Überzeugung, für die sich Robert Graves nach eigener Darstellung bei seiner Abschlußprüfung in Cambridge einen Tadel einholte, davon nicht bedroht: daß nämlich manche Gedichte besser als andere sind.

gesagt, eine bestimmte Facette von beidem. Es gibt nicht nur eine große Menge anderer kultureller Texte, die Kommentare zur Statushierarchie und zum Selbstwertgefühl auf Bali liefern, es gibt auch neben den Fragen der sozialen Schichtung und den Rivalitäten, über die soviel geschrieben wird, viele andere sensible Bereiche im Leben der Balinesen. Die Zeremonie zur Weihe eines Brahmanenpriesters, die eine strenge Atemkontrolle, unbewegliche Haltung und leere Konzentration auf die Tiefen der Existenz erfordert, stellt eine grundsätzlich andere, doch für die Balinesen gleichermaßen reale Eigenschaft der gesellschaftlichen Hierarchie dar: nämlich ihre Ausdehnung bis ins Numinos-Transzendente. Insofern diese Zeremonie nicht in der Matrix kinetischer Emotionalität von Tieren stattfindet, sondern in der einer statischen Leidenschaftslosigkeit göttlicher Mentalität, drückt sie Ruhe und nicht Unruhe aus. Die Massenfeste bei den Dorftempeln, die die gesamte örtliche Bevölkerung zu einem aufwendigen gastlichen Empfang der sie besuchenden Götter mobilisieren, bestätigen durch Gesänge, Tänze, Komplimente und Geschenke die spirituelle Einheit der Dorfgenossen gegen ihre Statusungleichheit und projizieren eine Stimmung der Freundschaft und des Vertrauens.⁴² Der Hahnenkampf stellt nicht den Universalschlüssel zum balinesischen Leben dar, genausowenig wie der Stierkampf für Spanien. Was er über jenes Leben aussagt, wird durch andere, ebenso beredte kulturelle Aussagen durchaus modifiziert oder sogar in Frage gestellt. Dies ist aber kaum überraschender als die Tatsache, daß Molière und Racine Zeitgenossen waren, oder daß dieselben Leute, die Chrysanthemen arrangieren, auch Schwerter herstellen.⁴³

42 Zur Weihezereemonie vgl. V. G. Korn, »The Consecration of the Priest«, in J. L. Swellengrebel (Hrsg.), *Bali: Studies*, a. a. O., S. 131-154; eine (etwas überzeichnete) dörfliche Glaubensgemeinschaft ist bei R. Goris, »The Religious Character of the Balinese Village«, a. a. O., S. 79-100, beschrieben.

43 Daß das, was der Hahnenkampf über Bali zu sagen hat, auch direkt wahrzunehmen ist, und daß das, was er über Unruhe im Leben auf Bali ausdrückt, nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, zeigt sich daran, daß im Dezember 1965 im Verlaufe zweier Wochen während der Aufstände nach dem erfolglosen Coup in Djakarta zwischen 40 000 und 80 000 Balinesen (von einer Bevölkerung von ca. zwei Millionen) ums Leben kamen, weitgehend indem sie sich gegen-

Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen. Solch ein Unterfangen bietet enorme Schwierigkeiten, ist von methodologischen Fehlleistungen und auch moralischer Verlegenheit bedroht. Es ist auch durchaus nicht die einzige Art und Weise, in der symbolische Formen soziologisch behandelt werden können: Der Funktionalismus und der Psychologismus blühen und gedeihen. Doch wenn man annimmt, daß derartige Formen »etwas über etwas aussagen«, und daß sie es zu jemandem sagen, wird damit zumindest die Möglichkeit einer Analyse eröffnet, die sich auf die Substanz dieser symbolischen Formen richtet und nicht auf reduktionistische Erklärungsansprüche.

Wie bei uns vertrauteren Übungen kann man mit der Lektüre des Formenrepertoires einer Kultur überall beginnen und an beliebiger Stelle aufhören. Man kann, wie ich es hier tat, innerhalb einer mehr oder weniger abgegrenzten Form bleiben und nur diese ausloten. Man kann sich auf die Suche nach umfassenderen Einheiten oder verdeutlichenden Kontrasten zwischen verschiedene Formen begeben. Man kann sogar Formen aus verschiedenen Kulturen betrachten, um den Charakter der einen in Abgrenzung zur anderen zu bestimmen. Doch auf welcher Ebene und mit welchem komplexen Verfahren man auch immer vorgeht, das leiten-

seitig umbrachten – der schlimmste Ausbruch in diesem Land. (J. Hughes, *Indonesian Upheaval*, New York 1967, S. 173-83. Die Zahlen bei Hughes entstammen natürlich recht zufälligen Schätzungen, doch sind dies noch nicht die höchsten.) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß das Massenmorden durch den Hahnenkampf hervorgerufen wurde, daß man es auf dieser Basis hätte voraussagen können oder daß es sich um eine Art erweiterter Version davon gehandelt habe, bei der wirkliche Menschen die Stelle der Hähne eingenommen hätten – dies ist natürlich alles Unsinn. Es soll damit lediglich gesagt werden, daß die Tatsache, daß solche Massaker vorkamen, zwar kaum weniger abstoßend, doch immerhin weniger mit den Naturgesetzen im Widerspruch zu stehen scheint, wenn man Bali nicht nur durch das Medium seiner Tänze, Schattenspiele, Bildhauerkunst und Mädchen betrachtet, sondern auch durch das Medium seiner Hahnenkämpfe. Es ist so, wie es mehr als ein wirklicher Gloucester entdecken mußte: Manchmal bekommen die Leute gerade so ein Leben, wie sie es ganz und gar nicht wollten.

de Prinzip bleibt stets dasselbe: Gesellschaften bergen wie Menschenleben ihre eigene Interpretation in sich; man muß nur lernen, den Zugang zu ihnen zu gewinnen.

Common sense als kulturelles System

I

Ziemlich zu Beginn seiner Sammlung von Denkspielen und abrupten Metaphern, die er *Philosophische Untersuchungen* nannte, vergleicht Wittgenstein die Sprache mit einer Stadt:

Daß [einige Residualsprachen, die er für didaktische Zwecke soeben erfunden hatte] nur aus Befehlen bestehen, laß dich nicht stören. Willst du sagen, sie seien darum nicht vollständig, so frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist; – ob sie es war, ehe ihr der chemische Symbolismus und die Infinitesimalnotation einverleibt wurden; denn dies sind, sozusagen, Vorstädte unserer Sprache. (Und mit wieviel Häusern, oder Straßen, fängt eine Stadt an, Stadt zu sein?) Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.¹

Wenn wir dieses Bild auf den Bereich der Kultur ausweiten, können wir sagen, daß die Ethnologen traditionellerweise die Altstadt zu ihrem Gebiet gemacht haben, indem sie durch ihre planlos angelegten Gassen streiften und dabei versuchten, eine grobe Kartenskizze davon anzulegen. Erst neuerdings beginnen sie sich zu fragen, wie wohl die Vororte, die sich in letzter Zeit anscheinend mehr und mehr um sie herum drängen, gebaut sein mögen, in welcher Verbindung sie zur Altstadt stehen (sind sie aus ihr heraus gewachsen? Wurde sie durch deren Entstehen verändert? Werden sie sie vollkommen schlucken?), und wie das Leben an derart symmetrisch angelegten Orten wohl beschaffen sein mag. Der Unterschied zwischen den Gesellschaften, die Ethnologen traditionellerweise untersuchen – den traditionellen –, und denjenigen, die sie normalerweise bewohnen – die modernen –, wurde gewöhnlich mit dem Begriff der Primitivität gefaßt. Doch könnte man diesen Unterschied vielleicht eher daran ablesen, in welchem

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (dt.-engl. Ausgabe), Oxford 1958, S. 8.