Johann Angerler

BIUS, PARBARINGIN UND PANIARAN



ÜBER DEMOKRATIE UND RELIGION BEI DEN TOBABATAK NORDSUMATRAS



Die *parbaringin* als die Repräsentanten der Bevölkerungsgruppen und die *paniaran* als Vertreterinnen der Frauen erfüllten bei den Tobabatak in vorkolonialer Zeit sowohl auf spiritueller wie auch auf sozial-politischer Ebene wichtige Aufgaben innerhalb der demokratisch organisierten *bius*-Gemeinschaften. Rudimente der alten Einrichtungen leben bis heute weiter.

Bius, *parbaringin* und *paniaran*

Bius, *parbaringin* und *paniaran*

Über Demokratie und Religion bei den Tobabatak Nordsumatras

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. P.F. van der Heijden,
volgens het besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op donderdag 18 juni 2009
klokke 11.15 uur

door

Johann Angerler

geboren te Kirchberg am Wechsel
in 1957

PROMOTIECOMMISSIE

Promotoren:	Prof. dr. R. Schefold Prof. dr. L.J. Slikkerveer
Copromotor:	Dr. G. Persoon
Overige leden:	Prof. dr. J. G. Oosten Prof. dr. E. P. Wieringa (Universität Köln) Univ. Doz. Dr. H. Lukas (Universität Wien und Österreichische Akademie der Wissenschaften) Dr. A. Sibeth (Museum der Weltkulturen Frankfurt)

Diese Untersuchung wurde finanziell ermöglicht von: dem Österreichischen Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung, der Universität Wien, der Arbeiterkammer Wien, der Research School CNWS – School of Asian, African, and Amerindian Studies, Universität Leiden, sowie dem Leiden Ethnosystems and Development Studies (LEAD), Universität Leiden

Bius, *parbaringin* und *paniaran*

Über Demokratie und Religion bei den Tobabatak Sumatras

Johann Angerler

Leiden Ethnosystems and Development Studies (LEAD) No. 4
Universität Leiden

Angerler, Johann
Bius, parbaringin und *paniaran*. Über Demokratie und Religion bei den Tobabatak Sumatras

ISBN 978-90-8570-290-0
Druck: Wöhrmann Print Service, Zutphen

Umschlaggestaltung: Johann Angerler

Umschlag Vorderseite: *Galang raja* in *bius* Limbong. Die *raja bius* (*parbaringin* und *raja banua*) beraten mit den Veranstaltern (*suhut*; im Vordergrund) über die Abhaltung eines Büffelopfers (*horbo sombaon*; Aufnahme: Johann Angerler 1990)

Umschlag Rückseite: *Mangalap aek pohon-pohonan* in *bius* Buhit. Eine zukünftige Schamanin (*sibaso*) bringt unter Begleitung einiger *paniaran* Wasser aus einer heiligen Quelle ins Dorf (Aufnahme: Gervasius Aritonang 1991)

Copyright ©: Johann Angerler, 2009

Dieses Buch ist dem Andenken an meinen Lehrer Ompu Raja Bakti Sihotang Sitorbandolok gewidmet

INHALTSANGABE

LISTE DER ABBILDUNGEN XIX

VORWORT UND DANKSAGUNG XXI

1. EINLEITUNG 1

1.1. ÜBER EINIGE ZENTRALE BEGRIFFE 2
1.2. HISTORISCHE PERIODEN IN DER GESCHICHTE DER BATAK 4
1.3. ÜBER FORSCHUNG UND METHODE 7
1.3.1. FELDFORSCHUNGEN 7
1.3.2. BEMERKUNGEN ZUR METHODE 9
1.3.2.1. Vergleich innerhalb des indonesischen Studienfeldes 11
1.2.3.1.1. Der strukturelle Kern der Altindonesischen Kulturen nach J.P.B. de Josselin de Jong 13
1.2.3.1.2. Spätere Arbeiten und die ‚Studienfeld-Herangehensweise' heute 14
1.2.3.1.3. Die Wildnis als Quelle für Segen 16
1.2.3.1.4. Über die Anwendung der Studienfeldmethode in dieser Untersuchung 17
1.4. ERLÄUTERUNGEN ZUR LEKTÜRE DIESER ARBEIT 18
1.4.1. AUFBAU DER ARBEIT 18
1.4.2. WARUM DIESE ARBEIT SO UMFANGREICH GEWORDEN IST 19
1.4.3. KEIN GLOSSAR, ABER QUERVERWEISE 20

2. DAS LAND UND DIE MENSCHEN. BEMERKUNGEN ZUR KULTURÖKOLOGIE 21

2.2. DIE POSITION DER TOBABATAK IN DER ETHNISCHEN LANDSCHAFT NORDSUMATRAS 21
2.2.1. SPRACHEN UND POLITISCH-ADMINISTRATIVE EINTEILUNG DES BATAKLANDES 22
2.3. GEOGRAPHIE DER TRADITIONELLEN SIEDLUNGSGEBIETE 23
2.3.1. DIE TRADITIONELLEN SIEDLUNGSGEBIETE DER TOBABATAK 24
2.3.1.1. Lage und Oberflächenform 24
2.3.1.2. Bodenbeschaffenheit 26
2.3.1.3. Hydrologie 27
2.3.1.4. Klima 28
2.3.3. NUTZUNG UND FORMUNG DES LANDES DURCH DIE MENSCHEN 29
2.3.3.1. Ökologische Aspekte des Bodenbaus 29
2.3.3.2. Über ‚Baumlosigkeit' und die Bedeutung der Wälder im Batakland 31
2.3.3.3. Domestizierte Nutzpflanzen 33
2.3.3.4. Viehzucht 33
2.3.3.5. Fischfang und Jagd 34
2.3.3.6. Andere Aspekte der Nutzbarmachung von natürlichen Gegebenheiten 34
2.4. DEMOGRAPHIE 35
2.4.1. *BIUS*-DEMOGRAPHIE 36
2.4.1.1. Beispiel Silindung 37
2.4.2. ASPEKTE DER DEMOGRAPHISCHEN ENTWICKLUNG WÄHREND DER *TINGKI NI PIDARI* ODER PROTOKOLONIALEN PERIODE 40
2.4.2.1. Epidemien und andere Faktoren für Bevölkerungsrückgang 41
2.4.2.2. Höhere Bevölkerungsdichtheit vor der protokolonialen Periode 43
2.5. INFRASTRUKTUR DER ÜBERREGIONALEN KOMMUNIKATION 44
2.5.1. WEGE UND WEGZEITEN 44
2.5.2. HANDEL UND MÄRKTE 45
2.6. KULTURÖKOLOGISCHE BEDINGUNGEN IN BEZIEHUNG ZU POLITISCHER ORGANISATION IM BATAKLAND 47

2.6.2. ROBERT L. CARNEIROS THEORIE ZUR ENTSTEHUNG DES STAATES UND KULTURÖKOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN DAZU IM BATAKLAND 47
2.6.3. UMWELTBEDINGTE ABGEGRENZTHEIT, KONZENTRATION DER RESSOURCEN UND SOZIALE BEGRENZUNG IM BATAKLAND 49
2.6.3.1. Konzentration der Ressourcen 49
2.6.3.2. Soziale Begrenzung 50
2.6.3.3. Keine Staatsentstehung im Batakland 51

3. VERWANDTSCHAFT, TERRITORIUM UND POLITISCHE ORDNUNG 53

3.1. DAS GENEALOGISCHE SYSTEM DER TOBABATAK IN BEZIEHUNG ZUM LAND (WIE REFLEKTIERT IN DEN ÜBERLIEFERUNGEN) 53
3.1.1. *TAROMBO* ODER *TURI-TURIAN*? 56
3.1.2. GENEALOGIE UND TERRITORIUM 57
3.1.2.1. *Marga*-Namen und Territorialität 61
3.1.3. ÜBER DIE GENEALOGISCHE POSITION DER *PARBARINGIN* UND DER PRIESTERFÜRSTEN 63
3.1.3.1. Hypothese über den Ursprung des Priesterfürstentums: *parbaringin* und *dewaraja* 66
3.2. ALLIANZ UND BEZIEHUNG ZU LAND 67
3.2.1. GABENTAUSCH 68
3.2.2. DIE SAKRAL-ASYMMETRISCHE NATUR DER BEZIEHUNG ALS GRUNDLAGE ORGANISATORISCHER ZUSAMMENARBEIT 68
3.2.3. *HULAHULA* UND *BORU* IM TERRITORIALEN KONTEXT 69
3.2.4. FÜHRT DIE *MARGA RAJA - MARGA BORU* BEZIEHUNG ZU STRATIFIKATION? 70
3.2.5. *TAROMBO* UND *DALIHAN NA TOLU* 71

4. *BIUS* SIHOTANG: STRUKTUREN TERRITORIALER ORGANISATION 74

4.1. HISTORISCHE ÜBERSICHT 75
4.2. *MARGA*-BEZIEHUNGEN 80
4.2.1. TURI-TURIAN (ÜBERLIEFERUNGEN) 80
4.2.2. MARGA UND LOKALE GRUPPE 81
4.2.3. MARGA RAJA UND *MARGA BORU* 82
4.2.4. ÜBER DIE POSITION DER *MARGA* SIMBOLON 83
4.2.5. EXKURS: ÜBER DIE SCHWIERIGKEITEN DER *TAROMBO*-FORSCHUNG 85
***4.3. BIUS*-ORGANISATION 86**
4.3.1. INSTITUTIONEN MIT SAKRALER QUALITÄT IN *MARGA*-BESITZ UND ZUGANG ZU *BIUS*-GRUND 86
4.3.2. INSTITUTIONEN IN *BIUS*-BESITZ 88
4.3.3. *MARGA* UND GESELLSCHAFTLICHE FÜHRUNGSPOSITION 90
4.3.4. *TUNGGANE HUTA, RAJA HUTA* 90
4.3.5. *RAJA DOLI* 92
4.3.6. *PARTAHI* UND *JAIHUTAN* 92
4.3.7. *RAJA HATOBAN* 93
4.3.8. DIE *RAJA PARBARINGIN* 94
4.3.8.1. *Datu* in der *parbaringin*-Organisation 101
4.3.9. DIE *PANIARAN*-ORGANISATION 102

5. DIE *PARBARINGIN*- UND *PANIARAN*-ORGANISATION IN SIHOTANG: CHARAKTER UND AUFGABENBEREICHE 105

5.1. ÜBER DEN CHARAKTER DER ORGANISATION 105
5.2. LEBENSREGELN FÜR *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* 106
5.2.1. KLEIDUNGSVORSCHRIFTEN FÜR DIE *PARBARINGIN* UND DEREN MITARBEITER 106
5.2.2. KLEIDUNGSVORSCHRIFTEN FÜR DIE *PANIARAN* UND DEREN MITARBEITER 107
5.2.3. VERBOTE UND BESONDERE REGELN 108
5.2.4. BESONDERE REGELN FÜR DIE *PANIARAN* 111

5.3. AUFGABENBEREICHE UND TÄTIGKEITEN DER *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* **112**
5.3.1. TÄTIGKEITEN IM WOCHENRHYTHMUS 112
5.3.2. ÜBER DIE EINTEILUNG DES LANDBAUJAHRES 113
5.3.2.1. ALTERNATIVEN WEISEN DER ZEITBESTIMMUNG UND JAHRESEINTEILUNG 113
5.3.2.2. ZUR FRAGE DER ZÄHLUNG DER MONATE 114
5.3.3. EXKURS: DER REISBAUZYKLUS IN SIHOTANG 116
5.3.3.1. Traditionelle Techniken des Nassreisbaus 116
5.3.3.2. Nassreisbau heute 119
5.3.3.3. Trockenreisbau 120
5.3.4. ÜBERSICHT ZU DEN REGELMÄßIGEN TÄTIGKEITEN DER *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* IM LAUFE DES LANDBAUJAHRES 122
5.3.4.1. Vorbemerkungen 122
5.3.4.2. *Marsipaha tolu*, Vorbereitungen für das kommende Landbaujahr 122
5.3.4.3. *Manurpukhon*, das Aufteilen der gemeinschaftlichen Landbaugründe 123
5.3.4.4. *Mangahon-ahoni*, der Toten gedenken 123
5.3.4.5. *Asean parmahan*, das Feldopferritual der Hirten 125
5.3.4.6. *Martua oma-oma,* die Markierung des Anfangs des neuen Landbaujahres 125
5.3.4.7. *Paias bondar ni aek,* das Reinigen der Bewässerungskanäle 125
5.3.4.8. *Mangebati,* rituelle Besuche in allen Dörfern 126
5.3.4.9. *Marsonom* oder *mamillit boni,* den Saatreis aussuchen 126
5.3.4.10. *Marsibosur-bosur*, einander Essen geben 126
5.3.4.11. *Paborhathon boni tu balian,* den Saatreis verabschieden 127
5.3.4.12. *Patangkokhon parbue si onom bale,* eine Reisgabe an den *suhut* 127
5.3.4.13. *Pajujunghon boras* und *margulut indahan duppi,* das Stärken der Seele und das rituelle Gefecht um den Reiskegel 127
5.3.4.14. *Mamatik* und *papunguhon guguan,* ein Gesetz machen und Beiträge einsammeln 128
5.3.4.15. *Manabe*, Ankleidung und Huldigung des Mediums für den *sombaon* 129
5.3.4.16. *Horbo bius*, das große Büffelopfer 130
5.3.4.16.1. Am Tag vor dem großen Büffelopfer 130
5.3.4.16.2. *Patedakhon* und die Heilige Hochzeit 131
5.3.4.16.3. *Mangalompis-lompis* und die Heilige Hochzeit 132
5.3.4.16.4. *Mamona* und die Heilige Hochzeit 132
5.3.4.16.5. *Masidangguran* (*mardanggur*), die rituellen Kämpfe 133
5.3.4.16.6. *Mandungdang* und *mandudu* in der Nacht vor dem Büffelopfer 133
5.3.4.16.7. *Manogu horbo*, das Ziehen des Opferbüffels 136
5.3.4.16.8. *Mata ni ulaon*, der Höhepunkt des Opferfestes 137
5.3.4.17. Exkurs: Einige Bemerkungen zu *gondang*, dem Ritualorchester und *tortor*, dem rituellen Tanz 139
5.3.4.18. *Parjambaran*, die rituelle Fleischverteilung 142
5.3.4.19. *Marsomba tu paniaran*, die Verehrung der *paniaran* 143
5.3.4.20. Rituelle Aufgaben des *parjuguk* für de Rest des Landbaujahres 143
5.3.4.21. *Martondi eme,* das Heimholen der Reisseele, und andere Rituale im Kontext des Reiszyklus 144
5.3.4.22. Verehrung des Singamangaraja 145
5.3.5. AUFGABEN DER *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* AUßERHALB DES REGELMÄßIGEN JAHRESZYKLUS 145
***5.3.5.1. Mangintak tali*, das Vermessen der Grenzen** 146
***5.3.5.2. Manopothon*. Vermitteln in Konfliktfällen** 147
5.3.6. RITUELLE KONTAKTE DER *PARBARINGIN* MIT ANDEREN *BIUS*-ORGANISATIONEN 147
***5.3.6.1. Borhat janji*. Die rituelle Praxis des überregionale Verbundes** 148

6. RELIGION IN SIHOTANG I: DAS *MARTUA OMA-OMA*-RITUAL **151**

***6.0. MARTUA OMA-OMA* - DAS ERSTE *ASEAN* ODER FELDOPFERRITUAL** **151**

6.1. DIVINATIONSHANDLUNGEN IM KONTEXT DES *MARTUA OMA-OMA*-RITUALS 153
6.2. EXKURS: DAS *ASEAN* DER HIRTEN 155
6.3. ANSÄTZE ZUR ANALYSE DES *MARTUA OMA-OMA*-RITUALS 156
6.3.1. DIE REISSCHWINGE 157
6.3.2. DER SAND 158
6.3.3. EXKURS: SAND HOLEN IN ULUAN 159
6.3.4. SAND HOLEN IN SIHOTANG 160
6.3.4.1. Nachtrag 162
6.3.5. DIE OPFERGABEN FISCH UND REISMEHL 163
6.3.6. SAND UND DIE ‚SEELE' DER ERDE 165
6.3.7. WASSER, SCHÖPFUNG UND DIE VERBORGENE WELT 166
6.3.8. *MANGGOMBUR*: DIE RITUELLE VERMISCHUNG VON WASSER UND SAND 168
6.3.9. DIE HERSTELLUNG DES SANDHÜGELS UND DIE INGREDIENZEN *RUBE*-FRÜCHTE, FICUSZWEIG, *SANGGAR* UND HÜHNERFEDERN 171
6.3.9.1. *Rube*-Früchte 172
6.3.9.2. Ficuszweige 173
6.3.9.3. *Sanggar* 174
6.3.9.4. *Bulu ni manuk* - die Hühnerfedern 179
6.3.9.5. Exkurs: Das Ei als Opfer beim *martua oma-oma* 181

7. RELIGION IN SIHOTANG II: ZUGANG ZUR SPIRITUELLEN WELT 182

7.1. DER KOSMOS DES JENSEITS 182
7.2. SAKRALE ORTE UND KOMMUNIKATION MIT DER SPIRITUELLEN WELT 182
7.2.1. AEK PARSIDUNG, PARLEANGLEANGAN, SITOHAP UND ONAN HUTA TINGGI 183
7.2.2. DAS *NABEAK*-RITUAL UND DIE SIEBEN *TONGGO-TONGGO* 184
7.2.3. ÜBER DIE SCHAFFUNG VON SAKRALEN ORTEN 188
7.2.3.1. Die Schaffung eines sakralen Ortes durch Errichtung eines Opferpfahles 188
7.2.3.1.1. Das Holen des *borotan* aus der Wildnis 189
7.2.3.1.2. Ein *tonggo-tonggo* aus einer *pustaha* über das Holen des *borotan* 189
7.2.3.1.3. Erläuterungen: 193
7.2.3.1.3.1. Naga Hurma Jati 193
7.2.3.1.3.2. Naga Hurma Jati und *bindu matoga* auf dem *lapik ni borotan* 194
7.2.3.1.3.3. Naga Hurma Jati und Boru Sorbajati 195
7.2.3.1.3.4. Der Baum und die Schöpfung der Erde 195
7.2.3.1.3.5. Der Weg des *borotan* 196
7.2.3.1.3.6. Die Namen des *borotan* in der Priestersprache 197
7.2.3.1.3.7. Gott, Baum und die Schöpfung 198
7.2.3.1.4. Vervollständigung des *borotan* 200
7.2.3.1.4.1. Im Jahre 1939 200
7.2.3.1.4.2. Im Jahre 1991 202
7.2.3.1.5. Aufrichtung des *borotan* und die Herstellung des *buhit* 203
7.2.3.1.6. *Buhit* und *parbuhitan* in den *pustaha*-Texten 205
7.2.3.1.7. Das *bindu matoga* 207
7.2.3.1.8. Der *borotan* nach dem Ritual 208
7.2.3.1.8.1. Der Kaktus und der Nashornvogel 209
7.2.3.1.8.2. Die Pflanzen rund um den *borotan* 211
7.2.3.2. Weitere Weisen der Herstellung von sakralen Orten der Kommunikation mit der spirituellen Welt 212
7.2.3.2.1. Opferplätze für Speiseopfer 212
7.2.3.2.2. *Tabu-tabu* und *aek pohon-pohonan* 213
7.2.3.2.2.1. Das *aek pohon-pohonan* im rituellen Kontext 215
7.2.3.2.2.2. Über die Rolle des Wassers in der Kommunikation mit der spirituellen Welt 218
7.2.3.2.2.3. *Aek pangurason* 218

7.2.3.2.2.4. Über die religiöse Signifikanz des *aek pohon-pohonan* 219
7.2.3.2.2.5. Die Alternativbezeichnungen *miak* und *aek partondion* 219
7.2.3.2.2.6. *Tabu-tabu* mit *aek pohon-pohonan* als Repräsentation der spirituellen Welt 221
7.2.3.2.3. *Bane-bane*, *sanggul baringin* und der menschliche Körper als sakraler Ort 222

8. RELIGION IN SIHOTANG III: HÖHERE WESEN IM *BIUS*-KULT 225

8.0. ÜBER HÖHERE WESEN IM *BIUS*-KULT 225
8.1. EINHEIMISCHE EINTEILUNGSVERSUCHE 225
***8.2. HABONARAN* 226**
8.3. DIE *JINUJUNG* DER *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* 227
8.4. ÜBER DIE URSPRÜNGLICHEN SPIRITUELLEN BEWOHNER DES LANDES UND DEREN BEZIEHUNG ZU DEN MENSCHEN 227
8.4.1. EINIGE ANGABEN ZU *PANGULUBALANG*, *HOMBAN* UND DER FRAGE DER MENSCHENOPFER 227
8.4.1.1. Exkurs: Zur Frage der Menschenopfer in Sihotang 229
8.4.2. *HOMANG* 230
8.4.3. ALLIANZ EINES MIGRANTEN MIT DEN URSPRÜNGLICHEN BEWOHNERN: DATU BONAR NI AJI 230
8.4.4. OMPU BAGANDING TUA SARANGGEAN PARDOSI 232
8.4.4.1. Warum kann Baganding Tua Manifestation des obersten Gottes sein? 234
8.4.5. OMPU SAMPURAN BALA 234
8.5. EIDECHSEN UND GÖTTERTÖCHTER 236
8.5.1. URSPRUNG DER MENSCHEN UND URSPRUNG DER ERDE 236
8.5.1.1. Schöpfungsgeschichte 1. Version: Nach dem Manuskript von Guru Sinangga. 236
8.5.1.2. Schöpfungsgeschichte 2. Version: Nach Waldemar Hoetagaloeng. 237
8.5.1.3. Schöpfungsgeschichte 3. Version: Nach R.H. Domitian Nadeak. 239
8.5.2. KORNS INTERPRETATION VON MYTHE UND RITUAL UND DIE ROLLE DER LEIDENER SCHULE DES STRUKTURALISMUS 239
8.5.3. BORU TINDOLOK UND BORU NA MORA 241
8.5.4. BORASPATI NI TANO IN SIHOTANG UND IN ANDEREN REGIONEN 243
8.5.5. BORASPATI NI TANO IN ÄLTEREN TEXTEN 245
8.5.6. EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZU BORASPATI NI TANO 247
8.6. EINIGE ASPEKTE DER ROLLE DER UNTERWELT IN DER SCHÖPFUNG 249
8.6.1. SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 4. VERSION: NANG GORGA DI PORTIBI 249
8.6.2. SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 5 VERSION: PODA NI PARTONGGO NI PARBUHITAN 251
8.6.3. SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 6. VERSION: DIE UNTERWELT BEI GURU SINANGGA 254
8.6.4. SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 7. VERSION: TUMULDANG DI BOSI 256
8.6.5. SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 8: DIE ENTSTEHUNG DES WELTENBAUMES BEI RADJA EBANG SIAGIAN 256
8.6.6. DIE SPIRITUELLE WELT, DER KULT UND DIE SCHÖPFUNG: UNTERWELTLICHES CHAOS ODER *UGARI*? 257
8.6.6.1. Das primordiale Fischopfer 258
8.7. BEZIEHUNGEN ZUM UNTERWELT- UND OBERWELTASPEKT DER SPIRITUELLEN WELT 258
8.7.1. BORU DEANG PARUJAR 260
8.7.2. DIE RITUELLE VEREHRUNG DER *PANIARAN* 261
8.7.2.1. Das *tortor aek-aek*-Ritual 261
8.7.3. WEIBLICHE SAKRALITÄT IN RITUS UND MYTHOS 263
8.7.4. DIE GÖTTINNENDREIHEIT BORU SORBAJATI, DEANG PARUJAR UND DEANG NA GURASTA 264
8.7.5. BORU SIBASO PAET 265
8.7.6. DEBATA NA TOLU 267
8.7.6.1. Die Debata na Tolu als Reflektion der *bius*-Ordnung 269
8.7.6.2. Batara Guru 269
8.7.6.3. Soripada 270
8.7.6.4. Mangala Bulan 271

8.7.6.5. Mangala Bulan als Trickster und einige Gedanken zu den Thesen der Leidener Schule über die Trinität 273
8.7.6.5.1. Die Debata na Tolu als Modell für das asymmetrische Konnubium 274
8.7.6.5.2. Die Debata na Tolu als *marga*-Götter 274
8.7.6.5.3. Die Debata Na Tolu und die *bius*-Ordnung 275
8.8. ZURÜCK ZUM *MARTUA OMA-OMA* **278**

9. *BIUS*-ÜBERGREIFENDE STRUKTUREN IM ZENTRALEN BATAKLAND. **281**

***9.1. BIUS*-KOMPLEXE** **281**
9.1.1. *BIUS*-KOMPLEX SIANJURMULAMULA 282
9.1.1.1. Soziogonische Überlieferungen 283
9.1.1.1.1. Lokale Überlieferungen über Raja Uti 284
9.1.1.1.2. Inzest und der Ursprung der Lontung und Borbor-Gruppen 286
9.1.1.2. *Bius*- und *marga*-Konstellation 287
9.1.1.2.1. Einige Bemerkungen zu den Beziehungen großer *bius* – kleiner *bius* 290
9.1.1.3. *Bius*-Organisation 291
9.1.1.3.1. Die *parbaringin*-Organisation und die *raja banua* 291
9.1.1.3.2. Schematische Aufstellung der *bius*-Organisation von Limbong 292
9.1.1.4. Die *raja banua* 293
9.1.1.4.1. Über die Beziehung zwischen Jonggi Manaor, sowie den anderen *raja banua* und den *parbaringin* 295
9.1.1.4.2. *Hoda debata*, das Pferdeopfer des Jonggi Manaor 296
9.1.1.4.3. Besondere Rituale und Gebete des Jonggi Manaor 297
9.1.1.4.4. Über die Position des Jonggi Manaor im *bius*-Kontext 297
9.1.2. *BIUS*-KOMPLEX PANGURURAN 299
9.1.2.1. Soziogonische Überlieferungen 300
9.1.2.2. *Marga*-Konstellationen und *bius*-Organisation 301
9.1.2.3. Tuan Nahoda Raja 303
9.1.2.4. Rianiate und Raja Langit 304
9.1.3. *BIUS*-KOMPLEX SILINDUNG 305
9.1.4. *BIUS*-KOMPLEX BALIGE ONAN RAJA 306
9.1.5. *BIUS*-KOMPLEX ULUAN 308
9.1.6. *BIUS*-KOMPLEX DOLOK SANGGUL 310
9.2. PRIESTERFÜRSTEN, VIERFÜRSTEN UND ANDERE HERVORGEHOBENE POSITIONEN **310**
9.2.1. SI SINGAMANGARAJA, DIE BEKANNTESTE PRIESTERFÜRSTEN-DYNASTIE 311
9.2.2. OMPU PALTI RAJA, DER PRIESTERFÜRST VON LONTUNG 314
9.2.3. JONGGI MANAOR 316
9.2.4. ASPEKTE DER BEZIEHUNG DER DREI PRIESTERFÜRSTEN ZUEINANDER 316
9.2.5. GAB ES MEHR ALS DREI PRIESTERFÜRSTEN? 317
9.2.6. VIERFÜRSTEN 318

10. *PARBARINGIN* UND DIE ORGANISATION DER KÜNSTLICHEN BEWÄSSERUNG DES REISBAUES **321**

10.1. WASSERBEHERRSCHUNG IN VORKOLONIALER ZEIT **321**
10.1.1. ÜBER DEN STAND DER TECHNIK 321
10.1.2. ÜBER DIE ORGANISATION DER IRRIGATION 323
10.1.2.1. Einige Bemerkungen zur Quellenlage 324
10.1.2.1.1. Neubau von Bewässerungsanlagen 325
10.1.2.1.1.1. Angaben von Ypes über den Neubau von Bewässerungskanälen 326
10.1.2.1.1.2. Über den Bau von Irrigationsanlagen in Expansionsgebieten des *bius* Tampahan 327
10.1.2.1.1.2.1. Über den Neubau von *bondar* Siauga 327
10.1.2.1.1.2.2. Über den Neubau von *bondar* Silean Banua 329

10.1.2.1.2. Nach dem Bau des Bewässerungssystems: Unterhalt, Wasserverteilung, Konfliktlösung und die regelmäßigen Rituale 332
10.1.2.1.2.1. *Bondar* Siauga 332
10.1.2.1.2.2. *Bondar* Silean Banua 332
10.1.2.1.2.3. Angaben von Ypes 333
10.1.2.1.2.4. Das Bewässerungssystem von Sihotang 334
10.1.2.1.2.4.1. Wasserverteilung in Sihotang 335
10.1.2.1.2.4.2. Über Rituale in Beziehung zur Irrigation in Sihotang und anderen Regionen des Bataklandes 337
10.1.2.1.2.5. Religiöse Aspekte 338
10.1.2.2. Über die Rolle der *parbaringin* in der Organisation der künstlichen Bewässerung 338
10.1.2.2.1. *Parbaringin* als die Nachfahren der Bauherren von Irrigationsanlagen? 340
10.1.2.2.1.1. Gesellschaftliche Folgen von zwei Kanalbauten in *bius* Tampahan 341
10.1.2.2.1.2. *Raja bondar* und *raja parbaringin* 343
10.1.2.2.2. Zurück zur Ausgangsfragestellung: Sind die *parbaringin* als Irrigationsmanager zu verstehen? 344
10.2. ÜBER DEN EINFLUSS DER IRRIGATION AUF DIE GESELLSCHAFTLICHE ORGANISATION DER TOBABATAK 345
10.2.1. ÜBERLEGUNGEN BEZÜGLICH DES HISTORISCHEN URSPRUNGS DES BEWÄSSERTEN REISBAUS 345
10.2.1.1. Die Tobabatak im Kontext des batakschen Studienfeldes 347
10.2.1.2. Karo 348
10.2.1.3. Pakpak 348
10.2.1.4. Mandailing 352
10.2.1.5. Simalungun 355
10.2.2. *PARBARINGIN* UND DER EINFLUSS DER IRRIGATION 357

11. ÜBER DIE ROLLE DER *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* IN DER TOBABATAKSCHEN GESELLSCHAFT I. DISKUSSION DER LITERATUR 358

ÜBER DIE ROLLE DER *PARBARINGIN* UND *PANIARAN* IN DER SOZIAL-POLITISCHEN ORDNUNG DER TOBABATAK 358
11.1. CHARAKTERISIERUNGEN DER SOZIAL-POLITISCHEN ORDNUNG DER BATAK AUS VOR- UND PROTOKOLONIALER ZEIT 359
11.2. KOLONIALZEIT: MISSIONARE UND KOLONIALBEAMTE ÜBER DIE SOZIAL-POLITISCHE ORDNUNG DER BATAK 362
11.2.1. MISSIONARE 362
11.2.2. KOLONIALBEAMTE 363
11.2.2.1. Diskussion der Frage der Position des ‚säkularen *raja'* in kolonialen Texten 366
11.2.2.2. Die Werke von Ypes und Vergouwen 368
11.2.2.2.1. Exkurs: Über die Beziehung *raja – sahala*. Schlüssel zum Verständnis einer Herrschaftsideologie? 369
11.2.2.2.1.1. Der Begriff *sahala* in der Literatur vor Vergouwen 372
11.2.2.2.1.2. Vergouwens Definition 373
11.2.2.2.1.3. Weitere Theorien über *sahala* und das bataksche ‚Machtkonzept' 374
11.2.2.2.1.4. Neuere Erhebungen zu den Begriffen *sahala* und *sahala harajaon* 376
11.2.2.2.1.5. Zu Punkt 1.): Über den Gebrauch des Begriffes *sahala* in der Gegenwart 377
11.2.2.2.1.5.1. Beziehung der *paniaran* zu *sahala* und *harajaon* 377
11.2.2.2.1.5.2. Über den Begriff *harajaon* 377
11.2.2.2.1.5.3. Shermans Analyse des Begriffes *harajaon* 378
11.2.2.2.1.6. Zu Punkt 2.): *Sahala* im Diskurs der Kolonialzeit 378
11.2.2.2.1.7. Zu Punkt 3.): *Sahala* in altbatakschen Texten 383
11.2.2.2.1.8. Einsichten aus der Quellenanalyse zur Beziehung *raja - sahala* 385
11.2.2.2.1.8.1. *Sahala* ist nicht ‚Potenz des *tondi'* 385

11.2.2.2.1.8.2. *Sahala harajaon*: Charisma oder Ergebnis eines demokratischen Prozesses? 385
11.2.2.2.1.8.3. Einige Angaben zum Weiterbestehen der traditionellen Weise der Auswahl des *raja* durch die Repräsentanten der Gemeinschaft bis in die Gegenwart 386
11.2.2.2.1.8.4. Kann *sahala* dem ‚javanischen Konzept für Macht' gleichgesetzt werden? 387
11.2.2.2.1.8.5. Kann *sahala* als ein moralisch neutrales Machtkonzept interpretiert werden? 387
11.2.2.2.1.8.6. Der Begriff *sahala harajaon* sollte nicht mit ‚Machtkonzept' übersetzt werden 388
11.2.2.2.1.9. *Sahala* und der Ansatz von Marcel Mauss 389
11.2.2.2.1.10. Lévi-Strauss und *sahala* als flottierender Signifikant 391
11.2.3. Über die Position der *parbaringin* und *paniaran* in der kolonialen Forschung 394
11.3. Charakterisierungen des sozial-politischen Systems der Batak durch unabhängige Forscher 396
11.3.1. Heine-Geldern und die Frage ob die Batak früher in einem Staat organisiert waren. 396
11.3.2. Castles: Die Batak brauchten keinen Staat 397
11.3.3. Lando: Die Tobabatak praktizieren hydraulische Organisation 398
11.3.3.1. Exkurs: Einige Bemerkungen über *adat* 399
11.3.4. Sherman. Eine Teilzeit-Priesterschaft sorgt für Stabilität 401
11.3.5. Lukas: Politische Strukturen als Aspekte der Verwandtschaftsverhältnisse 401
11.4. Bataksche Autoren über die *parbaringin* im Kontext der sozial-politischen Ordnung ihrer Gesellschaft 405
11.4.1. Guru Sinangga Pasaribu: *Pustaha*-Autor und Bewahrer der oralen Tradition 405
11.4.2. Mangaradja Salomo Pasariboe: Die *parbaringin* in historischem Kontext 406
11.4.3. C.J.Ch. Tampoebolon: Die katholische Kirche und die Fortsetzung der Tätigkeit der *parbaringin*-Organisation 410
11.4.4. Ompu Raja Bakti Sitorbandolok/Sihotang: Die *parbaringin* und *paniaran* als Verwirklicher der authentischen Pancasila 411
11.4.5. Situmorang: Die *parbaringin* als *missing link* zum Verständnis der sozial-politischen Ordnung der Batak 413

12. Über die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* II: Teil eines demokratischen Systems 416

12.1. Organisationsprinzipien in der batakschen Gesellschaft 418
12.1.1. Das segmentäre *lineage*- oder *marga*-System und das Allianzsystem 418
12.1.2. Das Präzedenzprinzip, die duale Besetzung von Führungspositionen und das Prinzip der Hausorganisation 420
12.1.2.1. Über die Etablierung von Präzedenz, dualer Führung und der Hausorganisation 422
12.1.2.1.1. Dorf und *bius* 422
12.1.2.1.2. Über Dorfgründungen 423
12.1.2.1.2.1. Wer ist berechtigt ein Dorf zu gründen? 423
12.1.2.1.2.2. Gründe für eine Dorfgründung 424
12.1.2.1.2.3. Wer gründet ein Dorf? 424
12.1.2.1.2.4. Über das Dorfgründungsritual und wer daran teilnimmt 425
12.1.2.1.2.5. Über das Dorfgründungsritual und die Symbolik der Opfergaben 426
12.1.2.1.3. Die Dorfgründung als Hausgründung 430
12.1.2.1.4. Die Dorfgründung als Ausgangspunkt einer Austauschbeziehung 433
12.1.2.1.5. Über das Entstehen von dualen Führungsstrukturen und der *paniaran*-Position 433
12.1.2.2. Duale Besetzung von Führungspositionen auf *bius*-Ebene 435
12.1.2.2.1. Ein ‚unechtes' Gegensatzpaar: *parbaringin - datu* 437
12.1.2.2.2. Sind die *paniaran* auch Teil einer dualen Struktur? 438
12.1.2.3. Die *parbaringin* als ‚Herren der Bodens' (aus der Sicht der niederländischen *adat*-Rechtsforschung) 439
12.1.2.4. Die *parbaringin* als ‚Herren der Bodens' (aus der Sicht des indonesischen Studienfeldes) 441

12.1.2.4.1. Der Herr des Bodens in einem hypothetischen Modell religiös-politischer Struktur im vorkolonialen Batakland 442
12.1.2.4.1.1. Zum Vergleich: Religiös-politische Strukturen im westlichen Timor 442
12.1.2.4.1.2. Religiös-politische Strukturen im zentralen Batakland 445
12.1.2.4.1.2.1. Priesterfürsten und Strukturen der Gesamtheit 446
12.1.2.4.1.2.2. Ergebnisse des Vergleiches 448
12.2. ÜBER DEN DEMOKRATISCHEN CHARAKTER DER SOZIAL-POLITISCHEN ORGANISATION DER TOBABATAK 449
12.2.1. TRADITIONELLE FÜHRUNGSPOSITIONEN UND DEMOKRATIE 450
12.2. 2. DER WILLE ZUR DEMOKRATIE 453
12.3. DEMOKRATIE UND DIE GESCHICHTE DER BATAK 454
12.3.1. ÜBER DIE BEDEUTUNG VON KRIEG IN DER GESELLSCHAFT DER BATAK 456
12.3.2. HISTORISCHE DATEN UM DAS BATAKSCHE RINGEN UM DEMOKRATIE 457
12.3.2.1. Erster Abschnitt: Vor und nach dem Padri-Krieg 457
12.3.2.2. Zweiter Abschnitt: Das Erbe der Padri-Zeit in Padang Lawas und wie man damit umging 459
12.3.2.2.1. Einheimische Lösungsversuche und koloniale Einmischung 462
12.3.2.3. *Parbaringin* als traditionelle Repräsentanten der *bius*-Bevölkerung versus gewählte *kepala desa* 464
12.3.3. ÜBER DAS WEITERBESTEHEN DER *PARBARINGIN*- ... 465
12.3.4. ... UND DER *PANIARAN*-ORGANISATIONEN 466

APPENDIX 1 469

ASTRONOMISCHE ASPEKTE DES BATAKSCHEN KALENDERS 469

APPENDIX 2 474

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER SKLAVEREI BEI DEN BATAK 474

GRAPHIKEN UND KARTEN 480

GRAPHIK 1: SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 1. UND 6. VERSION 480
GRAPHIK 2: SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 2. VERSION 481
GRAPHIK 3: SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 4. VERSION 482
GRAPHIK 4: SCHÖPFUNGSGESCHICHTE 5. VERSION 483
GRAPHIK 5: MODERNE *TAROMBO* 1 (BATAKSCHER *MARGA*-STAMMBAUM, 1941) 484
GRAPHIK 6: MODERNE *TAROMBO* 2 (STAMMBAUM DER *MARGA* SITUMORANG) 485
GRAPHIK 7: MODERNE TAROMBO 3 (*MARGA*-STAMMBAUM) 486
GRAPHIK 8: MODERNE *TAROMBO* 4 (PERSÖNLICHE *TAROMBO* T.H. HUTABARAT) 487
KARTE 1: DAS ZENTRALE BATAKLAND INNERHALB DER PROVINZ NORDSUMATRA 488
KARTE 2: DAS ZENTRALE UND SÜDLICHE BATAKLAND UND SEINE SUBREGIONEN 489
KARTE 3: REGENFALLMENGEN PER JAHR 490
KARTE 4: REISEROUTEN FRÜHER WESTLICHER BESUCHER DES BATAKLANDES 491
KARTE 5: WEGE IM ZENTRALEN BATAKLAND 492
KARTE 6: GEOGRAPHIE DER HÄLFTEN 493
KARTE 8: DIE WESTLICHE SAMOSIRREGION 495
KARTE 9: *BIUS*-KOMPLEX PANGURURAN 496
KARTE 10: *BIUS*-ANTEILE IM KERNGEBIET PANGURURAN (HEUTIGE SITUATION) 497
KARTE 11: *BIUS*-KOMPLEX SILINDUNG (UM 1870) 498
KARTE 12: EINFLUSSBEREICH DER *RAJA MAROPAT* IN *BIUS*-KOMPLEX SILINDUNG 499
KARTE 13: BEWÄSSERUNGSKANÄLE IN SILINDUNG 1840-41 500
KARTE 14: BEWÄSSERUNGSKANÄLE IN SILINDUNG 1864 501
KARTE 15: ÜBERSICHTSKARTE *BIUS*-KOMPLEX SIANJURMULAMULA 502
KARTE 16: DÖRFER UND *MARGA* IN *BIUS* SIHOTANG (HEUTIGE SITUATION) 503

KARTE 18: GRÜNDE VON *TURPUK* SITORBANDOLOK IN *BIUS* SIHOTANG (UNGEFÄHRE LAGE) 505
KARTE 19: *URUNG*-EINTEILUNG IM KAROLAND 1908 506
KARTE 20: TERRITORIALE EINHEITEN (EHEMALS *TAHI*) VOR DER KOLONIALADMINISTRATIVEN NEUORDNUNG IN PADANG LAWAS 507

BIBLIOGRAPHIE 508

ABKÜRZUNGEN FÜR ARCHIVMATERIAL 508
DOKUMENTE AUS PRIVATBESTITZ (DPB) KOPIEN IN MEINEM BESITZ 508
ABKÜRZUNGEN FÜR ZEITSCHRIFTEN UND REIHEN 510
LITERATUR 510

ZUSAMMENFASSUNG UND EPILOG 535

SAMENVATTING IN HET NEDERLANDS 542

CURRICULUM VITAE 546

Liste der Abbildungen

1. *Bius* Sihotang kurz vor der Reisernte (Aufnahme: Johann Angerler 1990)
2. Ompu Raja Bakti Sihotang Sitorbandolk, *raja na sampulu* aus *turpuk* Lumban Pea (Aufnahme: Johann Angerler 1991)
3. Die *paniaran*, bzw. *parsanggul na ganjang* von Sihotang um 1920 (Aufnahme J.A. Honinge, Quelle: Sibeth 1990)
4. Todor Sorganimusu als *parjuguk* und Träger des *bulang* im Jahre 1939 (Aufnahme P. Voorhoeve, Quelle Korn 1953)
5. Die *paniaran* Sihotangs während des *partimusan*-Rituals (Aufnahme P. Voorhoeve 1939, Quelle Korn 1953)
6. Die *parbaringin* und *paniaran* von Sianjurmulmula in Abwartung des *gondang dudu sabungan* (Aufnahme: Johann Angerler 1991)
7. Das Ziehen des Opferbüffels und rituelle Umrunden des *borotan* am *parbiusan* (Aufnahme P. Voorhoeve 1939; Quelle Korn 1953)
8. Tanz der *parbaringin* (Aufnahmen P. Voorhoeve 1939, Quelle: Korn 1953)
9. Tanz der *paniaran* am Höhepunkt des Opferfestes. Die mittlere *paniaran* ist Ompu Mangiring als Pande Bolon Boru. Im Hintergrund das *bius*-Haus (*joro* bzw. *joro-joro:* Aufnahme P. Voorhoeve 1939, Quelle: Korn 1953).
10. Tanz der von Raja Jau besessenen *paniaran*. (Aufnahmen P. Voorhoeve 1939, Quelle: Korn 1953)
11. Die (symbolische) Spießung des Opferbüffels in Sianjurmulmula durch den *pamantom* Guru Layang (Aufnahme: Johann Angerler 1991)
12. Die Vervollständigung des Opferpfahles (*borotan*) beginnt mit der Befestigung von *sanggar* (Aufnahme Johann Angerler 1990)
13. *Bindu matoga*-Zeichnung aus *pustaha* UB OR 3548 (Aufnahme Johann Angerler 1995)
14. Opferbüffel und vervollständigter *borotan* am Höhepunkt des Opferfestes in Sihotang 1939. Links im Hintergrund das *bius*-Haus, *joro* bzw. *joro-joro*. (Aufnahme P. Voorhoeve, Quelle Korn 1953)
15. Die Herstellung des *buhit* in *bius* Limbong (Aufnahme Johann Angerler 1990)
16. Pferdeopfer anlässlich eines festlichen Begräbnisses (*lontung-lontung*) in *bius* Buhit. Der *borotan* für das Pferd besteht aus der Blattrippe einer Zuckerpalme und wird mit dem Sarg dreimal umrundet (Aufnahme Johann Angerler 1990)
17. Der für die Dauer eines Jahres umzäunte *borotan* in der Mitte des Dorfplatzes (Aufnahme: Johann Angerler 1990)
18. Initiation einer *sibaso*. Eine erfahrene *sibaso* begleitet in Trance die *sibaso*-Kandidatin durch eine symbolische Todes- und Wiederauferstehungserfahrung (Aufnahme: Johann Angerler 1990)
19. Rituelles Umrunden des *borotan* durch die *raja bius* (*parbaringin* und *raja banua*) und *datu bius* anlässlich des *bius*-Büffelopfers *horbo lae-lae* in Sianjurmulamula (Aufnahme: Johann Angerler 1991)
20. Raja Uti-Abbildungen innerhalb des Raja Uti-Tempels in Sianjurmulmula: Im Vordergrund die schweineköpfige Form mit einem weißen Tuch verhüllt, dahinter seine *naga-* bzw. *baganding tua*-Form, darüber die Köpfe sieben weiterer Erscheinungsformen (Aufnahme: Johann Angerler 1996)
21. Diese Aufnahme, um 1920 gemacht, ist als „Versammlung der *parbaringin* Limbongs am Markt von Limbong“ beschrieben (Quelle: WMI 18, 1994). Tatsächlich ist auf der Abbildung der wohl damals schon selten gebrauchte *toguan* Nadapdap zu erkennen.

Möglicherweise ist die Versammlung für die Aufnahme gestellt; es ist aber signifikant, dass *bius*-Attribute wie *gondang*-Orchester und *pustaha bius* gezielt ins Bild gebracht wurden.

22. Einzige (mir bekannte) Aufnahme eines *martua oma-oma*-Rituals (anlässlich einer Dorfgründung) und des dazu gehörenden Hügels, *buhit* (Quelle: Tampoebolon 1935)
23. *Bius*-Haus (*joro* bzw. *joro-joro)* in *bius na metmet* Bonan Dolok, Sianjurmulamula (Aufnahme Johann Angerler 1990)
24. Tobabataksche Dorfanlage in Sianjurmulamula (Aufnahme Johann Angerler 1990)

Vorwort und Danksagung

Im Laufe dieser Untersuchung war ich vor manche Schwierigkeiten gestellt (Unfälle und Erkrankungen) und die Fertigstellung der Niederschrift hat sich viel länger als geplant hingezogen. Doch betrachte ich es als ein Privileg, dass ich diese Untersuchung ausführen und dabei die bataksche Kultur mehr als nur oberflächlich kennenlernen durfte.

Vielen Menschen fühle ich mich zu Dank verpflichtet, wesentlich mehr als ich hier nennen kann. Im Batakland habe ich an zahlreichen Orten gastfreundlich Aufnahme gefunden und die Bereitschaft, mir und meinen Fragen Zeit zu widmen. Und mehr als das. Ich habe auch Lehrer gefunden, die mich in Fragen der batakschen Kultur aktiv unterwiesen, und Freunde, an die ich mich wenden konnte, wenn es mir weniger gut ging. Auch fand ich Kollegen und Mitarbeiter, die ein Stück des Weges mit mir zusammen gingen. Ihnen allen möchte ich hier an dieser Stelle danken, auch wenn ich nur wenige nennen kann. Posthum danken möchte ich: Ompu Raja Bakti Sihotang Sitorbandolok, dem dieses Buch gewidmet ist, Guru Layang Limbong, der mir so viele Facetten der batakschen Kultur gezeigt hat und zu dem ich immer kommen konnte, Ompu Mangiring br. Simbolon, die mir Einblicke in das Leben einer initiierten *paniaran* vermittelte, dem blinden Musiker (*partaganing*) Ama Torus Simbolon, von dem ich Vieles über die Mysterien der Kommunikation mit der spirituellen Welt erfahren konnte, dem *datu bius* Ama Juang Naibaho, von dem ich über die Praxis des Gebetes lernen konnte, dem Jonggi Manaor Ompu Rohani Limbong Sidauruk, der mich in die Tradition der *raja banua* einführte, und Ompu Robeth Sirandos, der mich über die spirituellen Aspekte der Handwerkstätigkeit unterrichtete.

Meinen besonderen Dank möchte ich auch dem ehemaligen Präses der Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) von Samosir, Pandita Sinaga und seiner Familie aussprechen für alles, was sie für mich getan haben. Auch meinen batakschen Kollegen und Mitarbeitern Ama ni Bertus Silalahi, Esther br. Siagian, Gervasius Aritonang, Ronny br. Naibaho, Manahan Naibaho, Paulus Sihombing, Erdison Manik und Reynold Sihotang. Und nicht zu vergessen Pastor Leo Joosten, längst schon Batak geworden, der mir über Jahre hinweg Unterstützung gewährt hat. Erna Lohuis und Roy Timmer, ehemals von der Nommensen Universität, danke ich dafür, dass sie mich in schwieriger Zeit aufgenommen und mir weitergeholfen haben. Auch Ashley Turner, der während seiner Zeit in Medan mich und einer Reihe anderer Forscher selbstlos unterstützt hat, möchte ich herzlich danken und ihm gleichzeitig viel Erfolg wünschen mit seinen Forschungsarbeiten über die Petalangan in Riau. Ich warte gespannt auf sein Buch.

Besonders danken möchte ich auch Sitor Situmorang, der mich auf die Fährte gesetzt hatte und ohne den die Forschung wahrscheinlich nicht begonnen worden wäre, sowie seiner Frau Barbara, die sich unermüdlich für die bataksche Kultur einsetzt. Dem inzwischen verstorbenen Batakologen und Musikologen Liberty Manik möchte ich für die kurze, aber intensive und inspirierende Zeit der Diskussion danken. Gleichermaßen auch Frau Mosterd-Silitonga, eine weitere Batakologin. Und ebenfalls weilen Petrus Voorhoeve, dessen batakologisches Werk kaum hoch genug eingeschätzt werden kann und der mir in den wenigen Jahren, in denen wir uns kannten, den Zugang zu der altbatakschen Literatur eröffnet hatte. Auch Pater Herman Promes möchte ich für die vielen Stunden der Diskussion und das aufmerksame Lesen aller Abschnitte dieser Arbeit danken.

Danken möchte ich auch Prof. Peter Feldbauer aus Wien, der nun nicht mehr mein Doktorvater ist, der mir aber auf entscheidende Weise auf den Weg geholfen hat. Auch meinem Freund und Kollegen Helmut aus derselben Stadt, von dem ich mehr gelernt habe als er vielleicht weiß, möchte ich hier herzlich danken. Ebenso meinen Forscherkollegen, mit denen mich seit 1990 ein Band verbindet: Uli Kozok (heute Hawaii), Juara Ginting (Medan und Leiden) und Beatriz van der Goes (Leiden). Diskussion mit ihnen ist immer wieder

spannend. In Leiden hätte ich oft nicht gewusst, was ich tun hätte sollen, wenn ich mich nicht an Frau Rosmary Robson hätte wenden können. Dafür meinen aufrichtigen Dank. Auch Frau Ilona Beumer-Grill möchte ich danken für ihre Unterstützung und dafür, dass sie sehr dazu beigetragen hat, dass für mich wie für zahlreiche andere PhD.-Studenten die Jahre beim CNWS eine gute Zeit waren. Koen de Ceuster danke ich für die Jahre der anregenden Diskussion. Mein Dank gilt auch Frau Clara Brakel, der ich viel Erfolg wünsche mit ihren Forschungen über die Überlieferungen der Dairibatak. Auch Frau Helga Petersen, die das wissenschaftliche Erbe ihres Großvaters, des Missionsarztes und bedeutenden Batakologen Johannes Winkler zugänglich gemacht hat, bin ich dankbar für den jahrelangen anregenden Gedankenaustausch über E-Mail. Ich hoffe, dass ich sie eines Tages persönlich kennen werde. Danke auch an Prof. Bernhard Dahm in Passau für seine Unterstützungsbereitschaft und Gastfreundschaft und an Basyral Hamidy Harahap in Jakarta für seine wertvollen Anregungen und seine ansteckende Begeisterung in der Diskussion.

Für die Zeit, in der ich an Reimar Schefolds Indonesienkreis (*Indonesiëkring*), dem Diskussionsorgan des Instituts für Kulturanthropologie der Universität Leiden zum Thema Indonesienforschung, teilnehmen konnte, für all die Anregungen und für das Gefühl mit der Arbeit nicht alleine zu stehen, bin ich heute noch dankbar. Schade, dass es diese Einrichtung nicht mehr gibt. Und schließlich möchte ich auch allen Kollegen und Kolleginnen von LEAD danken für die freundliche Aufnahme ins Team und all die Unterstützung, die ich dort bisher genießen konnte.

Ich möchte auch dem indonesischen Wissenschaftsinstitut (LIPI), unter dessen Auspizien alle Feldforschungen ausgeführt wurden, danken, und ebenso der Nommensen Universität (Universitas HKBP Nommensen, Medan) und der Universität von Nordsumatra (USU; auch in Medan). Beide Universitäten traten als mein Sponsor auf und halfen mir mit ihren Einrichtungen.

Ich habe in mehreren Ländern in einer Reihe von Archiven, Dokumentationszentren und Bibliotheken (die meisten sind in der Bibliographie genannt) forschen können und möchte es nicht nachlassen, hier allen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen dieser Einrichtungen meinen Dank auszusprechen.

Ich hatte Unterstützung von meinen Freunden und von meiner Familie in Österreich, die mir auch durch schwierige Zeiten half. Und dann gibt es Cici und Johan. Ohne ihr Verständnis und jahrelange Unterstützung hätte ich es wohl kaum geschafft. Und wohl kaum ein so gutes Leben gehabt. Danke.

1. Einleitung

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit den an dieser Stelle als *parbaringin*-Organisationen bezeichneten, besonderen gesellschaftlichen Einrichtungen der Tobabatak Nordsumatras und den mit jenen liierten Frauenorganisationen, hier als *paniaran* bezeichnet. Vorausgreifend möchte ich die *parbaringin* nach ihrer wohl wichtigsten Funktion als auf spezifische Weise organisierte Repräsentanten der unterschiedlichen lokalen Gruppen innerhalb der zahlreichen traditionellen tobabatakschen Territorialorganisationen, *bius*, bezeichnen. Es gibt diese Formen der organisierten Repräsentation regional bis heute, sei es nicht mehr vollzählig und meist nicht mehr unter diesen Namen und mit verändertem ideologischen Hintergrund. Selbstverständlich ist auch ihre gesellschaftliche Rolle heute anders als in vorkolonialer Zeit. Diese Untersuchung gilt in hohem Maße der Vergangenheit. Es ist dies als eine kulturanthropologische Studie mit historischer Zielsetzung zu verstehen.

In der Literatur der Kolonialzeit werden die *parbaringin*-Organisationen, die bisher noch nie wissenschaftlich untersucht wurden (vgl. für eine Analyse der bestehenden Literatur Kap. 11), meist beiläufig als Priesterorganisationen bezeichnet. Der bataksche Poet und Autor Sitor Situmorang hat darauf hingewiesen, dass die gesellschaftliche Rolle der *parbaringin* in vorkolonialer Zeit weit über den religiösen Bereich hinausging und verspricht sich vom Studium dieser Einrichtung die Auffindung des ‚*missing link*' zum Verständnis einer mehr holistischen Sicht der tobabatakschen Kultur und ihrer sozial-politischen und religiösen Ordnung. Angeregt durch Situmorang habe ich nach Abschluss der Explorationsphase dieses Projekts meine Fragestellung ungefähr wie folgt formuliert:

Im Hochland von Nordsumatra hatten die Tobabatak über lange Zeiträume hinweg die Möglichkeit, relativ wenig gestört von äußeren Einflüssen ihr eigenes Modell des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu entwickeln.[1] Zu ihrem kulturellen Erbe gehören der Besitz einer eigenen Schrift, Kenntnis der Metallbearbeitung und vieles mehr. Eine entwickelte Nassreisbautechnik in den Tälern und extensive Viehzucht auf den höher gelegenen Weideflächen ermöglichte es ihnen nicht nur, eine relativ dichte Bevölkerung zu ernähren, sondern auch Überschüsse zu erwirtschaften. Ein System von alternierenden Markttagen auf geschützten Marktplätzen in den verschiedenen Regionen ermöglichte Handel und friedlichen Austausch.

Soweit wir wissen, haben die Tobabatak nie einen Staat entwickelt, selbst nicht auf regionalem Niveau. Ökonomisch und technisch müsste die Organisation eines Staates ohne weiteres möglich gewesen sein.[2] Die Idee eines Staates war von Nachbarvölkern her bekannt und die Bewohner einzelner Landschaften waren durch die Notwendigkeiten der Durchführung künstlicher Bewässerung sowohl zu zeitweiliger Zusammenarbeit zwecks Errichtung und Instandhaltung, wie auch zu kontinuierlich gutem Einverständnis für friedliche und gerechte Verteilung des vorhandenen Irrigationswassers gezwungen. Dies sind Erfordernisse, die in der Geschichte der Menschheit oft zur Errichtung einer zentralen Herrschaft, eines Staates geführt haben.

Die erste Frage, die sich aufdrängt, ist, warum geschah dies nicht bei den Tobabatak? Wie unten (2.5. und 2.6.) noch ausführlicher gezeigt werden wird, verfügten die Batak über alle infrastrukturellen Voraussetzungen und technischen Mittel, die zur Errichtung eines Staates nötig gewesen wären. Doch haben sie darauf verzichtet. Warum haben sie es nicht getan und

---

1 Erst durch die Einverleibung in das niederländische Kolonialreich kam definitiv ein Ende an die politische Selbständigkeit der Tobabatak. Heute macht die Batakregion Teil des indonesischen Staates aus.

2 Ähnlich äußerte sich bereits Castles (1975: 75).

wie konnten sie die Aufgaben der gesellschaftlichen Zusammenarbeit auf hohem Niveau (vgl. 11.3.3.) ohne Vermittlung von staatlicher Organisation lösen? Auf diese Frage wurde bisher noch keine befriedigende Antwort gegeben (vgl. Kap. 11).

Verfügten die Tobabatak über Einrichtungen, welche es ihnen ermöglichten, ohne die Einrichtung eines Staates und seiner Zwangsmittel auszukommen und doch die überlebensnotwendige Kooperation zu organisieren? Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang die *parbaringin*-Organisationen, die Sitor Situmorang als das *missing link* (zum Verständnis der sozial-politischen Organisation der Tobabatak) bezeichnet? Sind sie tatsächlich das fehlende Stück zum Verständnis der sozial-politischen Organisation der Tobabatak? Wenn ja, wie funktioniert die sozial-politische Organisation der Batak, von der die *parbaringin*-Organisationen Teil ausmachen, dann in Hinblick auf das territoriale Zusammenleben? Wie wird nun die überlebensnotwendige Kooperation konkret erreicht?

Diese Fragestellung sollte in der Folge die eigentliche Forschungsphase steuern und zieht sich – so breit gefächert mein Forschungsinteresse auch sein mag - als roter Faden durch diese Arbeit. Direkt oder indirekt steht weitgehend alles was in dieser Arbeit geschrieben ist, mit dieser Frage in Beziehung, auch mag es im Einzelnen nicht immer unmittelbar ersichtlich sein. Die *parbaringin*-Organisationen in ihrem gesellschaftlichen und historischen Kontext sind das Ziel dieser Untersuchung und um die Vollheit dieses Phänomens umreißen zu können, sollen verschiedene Perspektiven aufgesucht werden.

1.1. Über einige zentrale Begriffe

Die einheimischen Begriffe *bius*, *parbaringin* und *paniaran* stehen hier zentral. *Bius* bezeichnet sowohl ein Territorium wie auch die dazu gehörige, auf religiöser wie sozial-politischer Ebene organisierte Gemeinschaft. *Parbaringin* sind tragende (aber nicht die einzigen) Funktionäre der *bius*-Organisationen und *paniaran* ihre häufig autonom organisierten Frauen.

Häufig, aber nicht immer, ist ein *bius* (je nach Region auch *bus* etc. genannt) ein Tal mit gemeinsamen Bewässerungssystem zum Anbau von Nassreis, aber immer ist ein *bius*-Territorium von den Angehörigen verschiedener *marga* (exogame, patrilineare Abstammungsgruppen oder -kategorien, früher deutlicher lokalisiert als heute) bewohnt. In den traditionellen Siedlungsgebieten der Tobabatak wurden während der Kolonialzeit rund 140 *bius*-Organisationen gezählt. Dem gegenüber steht eine Zahl von mehr als 350 *marga*.[3] Die meisten *marga* als lokalisierte Gruppen nennen, auch wenn viele *marga*-Genossen weit verstreut wohnen, irgendwo ein Territorium (*bius* oder *bius*-Teil) ihr Land, auf das sie als Gruppe ein etwas schwerer wiegendes Maß an Verfügungsrecht haben als andere Gruppen. Nichtsdestoweniger wohnt nie eine *marga* ganz für sich allein. Innerhalb einer *bius*-Organisation muss es immer zum Zusammenwirken verschiedener *marga* kommen, die in bestimmten, vor allem auf ritueller Ebene, hierarchischen Beziehungen zueinander stehen.

Die *parbaringin* (auch *raja bius*, *parsanggul baringin*, *pangulu* etc. genannt) sind, vereinfacht gesagt, die Vertreter oder Repräsentanten der einzelnen *marga* und Sub-*marga* innerhalb des *bius* und als Gruppe in sich hierarchisch organisiert. Die *parbaringin*-Würde ist im Prinzip erblich, soweit die Träger der Positionen als Nachfahren von Gründerpersönlichkeiten zu verstehen sind (vgl. 12.1.2.1. ff.) Allerdings hat es im Laufe der Geschichte auch andere Entwicklungen gegeben. So wurden etwa in den Regionen Toba Holbung, Humbang und Silindung im 19. und 20. Jahrhundert auch manche *parbaringin* von

---

3 Die beste und vollständigste Quelle hinsichtlich tobabatakscher *marga* ist Hoetagaloeng 1926; vgl. auch Ypes 1932 (Beilage margastamboom) sowie Promes, Joosten und Silalahi 1993.

dem Priesterfürsten Singamangaraja (der allerdings nicht als Fürst im Sinne einer Regierungsgewalt ausübenden Position zu verstehen ist) mit Brief und Siegel ernannt.

Der Ausdruck *par-baringin* lässt sich übersetzen als ‚Träger des Waringinzweiges', denn die *parbaringin* pflegten in ihrer Funktion als Priester bei den Ritualen der Gemeinschaft einen Zweig dieses Baumes aufgesteckt in der Kopfbedeckung[4] zu tragen. Der Waringin (Ficus benyamina)[5] ist ein Baum von umfassender symbolisch-religiöser Signifikanz in der batakschen Kultur. Er gilt in der Mythologie als der kosmische Baum wie auch als der Lebens- und Schicksalsbaum. Er symbolisiert Totalität und Ordnung,[6] auch sozial-politischer Art,[7] politische Selbständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit des Bataktums[8] ebenso wie auch Potenz, Zeugungskraft,[9] Fruchtbarkeit und Gesundheit. Immer noch wird bei der Neugründung eines Dorfes, wie früher bei der Neugründung eines *bius*, zuerst ein Waringinbaum gepflanzt. Meist von dem Ableger eines *bius*-Waringin. Viele Generationen leben parallel mit dem Baum und erfahren einen positiven, wörtlich ‚kühlenden' (*madingin*) Einfluss auf Leib und Seele[10] und die Geister, die dort ihre Wohnung nehmen (*habonaran ni huta*) sind den Menschen wohl gesonnen.

Die etymologische Verbindung mit diesem Baum deutet bereits auf die hohe religiöse und gesellschaftliche Signifikanz der *parbaringin*-Position in der Tobabatak-Gesellschaft. Beinamen, wie etwa *pangulu bolon* (der große Vorsitzende oder Schiedsrichter[11]) und *parsoara oloan* (der, dessen Stimme man folgt) deuten auf gesellschaftlichen Einfluss. Ebenso die Tatsache, dass üblicherweise die Bezeichnung *raja* vorangestellt war, z.B. *raja parsanggul baringin*, *raja parbaringin* etc. Andere Beinamen wie *debata na niida* (sichtbare *debata*[12]) und *sombaon na binoto* (*sombaon*[13] die man kennt) weisen auf die hohe religiöse Position, die Vermittlerrolle oder selbst die Identifikation mit den höheren Wesen.[14]

Die Bezeichnung *paniaran* (*parjonggi*, *parsanggul* etc.) für die Frauen der *parbaringin* ist aus der Wurzel *siar* heraus verständlich. Warneck übersetzt *siar* mit „*herniederkommen auf das Medium, vom Geist eines Verstorbenen und paniaran mit alle Frauen, die zu einer hordja*

---

4 Zur religiösen Signifikanz des Aufsteckens von Pflanzen in die Kopfbedeckung allgemein vgl. 7.2.3.2.3.

5 Es muss sich nicht immer um genau dieselbe Art handeln. Gebräuchlich sind neben dem Waringin auch andere Ficusarten wie *hariara* (Ficus spec. div.) oder *jabijabi* (Ficus Rumphii Bl.).

6 Vgl. Sinaga 1981: 58-67.

7 Der bekannte Batakforscher der Kolonialzeit, Vergouwen, hat den Begriff *baringin ni raja* (Waringin des *raja)* mit ‚Häuptlingsmacht' (*hoofdenmacht*) übersetzt (AB 35 [1932]: 101).

8 Heute sind die meisten Tobabatak zu irgendeiner Form des Christentums oder auch zum Islam bekehrt. Personen, die diesen Schritt nicht vollzogen haben, die an der Religion ihrer Ahnen festhalten wollen, sprechen von ihrer Haltung als *manjujung baringin*, den Waringinzweig (noch) hochhalten, bzw. auf den Kopf tragen. Vgl. auch Pasaribu 1988: 144-160.

9 Vgl. Warneck 1977, Eintr. II. *baringin*.

10 So haben mir Informanten in verschiedenen Regionen den Einfluss dieses Baumes beschrieben.

11 *Ulu* bedeutet Kopf oder Haupt, Warneck übersetzt *pangulu* mit ‚Vermittler zwischen zwei Parteien' – eine weitere sozial-politische Funktion der *parbaringin*.

12 Die Mission hat das Wort *debata* gewählt um den Begriff Gott zu übersetzten. So gesehen könnte man *debata na niida* mit ‚sichtbare Götter' übersetzen (im Plural). Tatsächlich aber ist der bataksche Begriff *debata* sehr komplex und lässt sich nicht mit einem Wort übersetzen. Vgl. dazu Angerler 1997: 421.

13 Der Begriff *sombaon* sei hier als ‚verehrungswürdiges, höheres Wesen' übersetzt. Keineswegs beschränkt sich der Begriff auf ‚Ahnengeister', wie gelegentlich in der Literatur angegeben.

14 Vgl. Mangaradja Salomo 1938 b: 55 und 1938 a: 93.

gehören, weil auf sie der begu ni ompu (Ahnengeist) niederkommen kann, was er nicht kann bei Frauen einer anderen hordja."[15]

Mit *hordja* (=*horja*, neue Schreibweise) meint Warneck hier vermutlich eine genealogische Einheit. *Horja* kann aber auch eine territoriale Unterteilung eines *bius* bezeichnen (vgl. zu diesen Begriffen 9.1.4.). Heute ist für viele Christen der Aspekt der Mediumschaft der Frauen vergessen oder verdrängt, und man gebraucht die Bezeichnung *paniaran* für alle Ehefrauen einer Gruppe Männer, meist einer Abstammungsgruppe, einer *marga* oder eines *marga*-Segmentes. Oder auch der Ehefrauen der Männer einer Kirchengemeinschaft. In dem hier untersuchten Kontext bezeichnet *paniaran* die Ehefrauen aller *parbaringin* eines *bius*, d.h. aus verschiedenen Abstammungsgruppen in ihrer Funktion als Medien für die *sombaon*) des *bius*. Über diese Frauen konnte die *bius*-Gemeinschaft in unmittelbaren Kontakt treten mit jenen höheren Wesen, denen alle größeren Opferfeste galten. Am Höhepunkt des großen jährlichen *bius*-Büffelopferfestes in Pangururan, während der *aek-aek* Zeremonie huldigten ihnen die höchsten männlichen Würdenträger der *bius*-Gemeinschaft.[16] Diese Frauen wurden selbst Objekt von Verehrung (vgl. 8.7.2. ff.), eine Tatsache, die im heute verändertem ideologischen Kontext kaum noch vorstellbar ist.

Die Tätigkeit der *paniaran* beschränkte sich nicht auf ihre rituelle Funktion, als Organisation übten sie auch sozial-politisch relevanten Einfluss zugunsten der Frauen aus (vgl. die Kap. 4 und 5 sowie 12.3.2.3. ff.

Zuletzt soll noch die Tatsache erwähnt werden, dass in der Literatur oft von geistlichen oder sakralen Oberhäuptern oder *raja* die Rede ist und von weltlichen oder säkularen *raja*. Mit den geistlichen *raja* sind die *parbaringin* gemeint und mit den weltlichen *raja* eine andere Kategorie von Anführern, die in der Kolonialzeit wesentlich bekannter geworden ist als die Kategorie der *parbaringin*. In der Sprache der Tobabatak finden sich je nach Region verschiedene Bezeichnungen für die ‚weltlichen' *raja*, wie etwa *raja partahi, raja doli, raja banua, raja pahopoli* usw. Mit dieser Kategorie von Anführern, den weltlichen *raja*, haben sowohl die protestantische Mission wie auch die Kolonialregierung in erster Linie zusammengearbeitet und sie erhielten Machtpositionen im Kontext der kolonialen Versuche, die Tobabatak indirekt zu regieren. Doch ist unser gesichertes Wissen über die Position dieser Anführer in der vorkolonialen Gesellschaft eher noch geringer als über die *parbaringin*.

Heute ist die Kategorie der so genannten säkularen *raja* weitgehend aus dem dörflichen Leben verschwunden, während die *parbaringin*-Organisationen (sei es auch nur in rudimentärer Form und als Christen) vielfach bis heute an der lokalen Politik beteiligt sind (vgl. 12.3.3.).

1.2. Historische Perioden in der Geschichte der Batak

Diese Untersuchung hat die Rekonstruktion vergangener Verhältnisse zum Ziel. Um welche Vergangenheit handelt es sich hierbei aber? Wie zu erwarten ist, soll sich diese Untersuchung mit der Rekonstruktion von Verhältnissen vor der Integration in koloniale Strukturen beschäftigen. Im Falle der Geschichte des zentralen Bataklandes ist allerdings eine klare Abgrenzung zwischen vorkolonialer und kolonialer Zeit nicht ganz einfach. Ebenso auch nicht zwischen kolonialer und postkolonialer Zeit. Es hat Übergangsphasen gegeben, in denen ebenfalls signifikante Veränderungen stattgefunden haben. Ohne diese mit einzubeziehen würden wir die Geschichte des zentralen Bataklandes nicht gut verstehen.

---

15 Warneck 1977.

16 Vgl. Artikel ‚Pesta Bioes' in: Partoengkoan Nr. 30/III (vom 30. Oktober 1939), sowie unten 8.7.2.

In dieser Untersuchung gebrauche ich eine Einteilung in folgende fünf Perioden, eine Einteilung wofür ich in erster Instanz das Kriterium der Art und der Intensität des Einflusses von Aussen herangezogen habe: [17]

1. Vorkoloniale Zeit
2. Protokoloniale Periode (ca. 1825-1908)
3. Kolonialzeit
4. Zeit der Nationalen Revolution (1942-1949)
5. Teil des indonesischen Staates

Wie ist diese protokoloniale Periode, die hier zwischen die vorkoloniale Zeit und die Kolonialzeit geschoben ist, zu verstehen? Es sei zunächst festgehalten, dass die Bewohner des zentralen Bataklandes auch vor dieser Zeit keineswegs in völliger Isolation gelebt hatten. Hunderte Sanskritwörter in der Sprache der Tobabatak ebenso wie bestimmte auf den Buddhismus wie auch auf den Hinduismus zurückführbare Konzepte weisen auf Kontakt mit der indischen Hochkultur, sei es über direkten Kontakt oder über die Vermittlung lokaler sumatranischer Hochkulturen.[18] Es ist auch sicher, dass es Kontakte mit der chinesischen Hochkultur gegeben hat, ebenso wie mit dem Islam, den Portugiesen und anderen Europäern, worauf u.a. das vorhanden sein von Schießpulver und Feuerwaffen, nachweisbar mit Sicherheit für das 18. Jahrhundert,[19] weist.

Aber nach 1825 begann die Intensität der Interaktion mit der Außenwelt dramatisch zuzunehmen. Das Batakland wurde bis hin zum Tobasee von den so genannten Padri, einer von Westsumatra ausgehenden, wahabitisch inspirierten Bewegung eines fundamentalistisch interpretierten Islam[20] mit Krieg überzogen, seine Bevölkerung schwer dezimiert und seine traditionelle sozial-politische Ordnung schweren Prüfungen unterzogen. Der Padri-Krieg brachte schließlich das Eingreifen der Niederländer mit sich. Die Padri wurden geschlagen und die südlichen Batakländer Mandailing und Angkola wurden unter koloniale Verwaltung gestellt. Zu jener Zeit (1839) wurde auch die Region Padang Lawas und ein Teil des zentralen Bataklandes für einige Zeit besetzt und offiziell in das Kolonialreich eingegliedert, in der Folge aber für die nächsten dreißig Jahre wieder verlassen.

Wenn die Bevölkerung des zentralen Bataklandes zwar bis zur definitiven Eingliederung (welche in Etappen von 1878 bis 1908 erfolgte) noch die politische Selbständigkeit behalten konnte, so waren doch die militärischen Möglichkeiten der kolonialen Macht gut bekannt geworden und man wusste um die Möglichkeit der militärischen Intervention. Der Verkehr nahm zu in jener Periode und damit wurden auch Infektionskrankheiten, die die Bevölkerung dezimierten, in immer kürzeren Intervallen verschleppt (vgl. 2.4.2.1.). Der koloniale Opiumhandel hatte seine Auswirkungen auch auf das zentrale Batakland. Es wurden von aussen her Sklavenjagden in das zentrale Batakland unternommen (vgl. Appendix 2). Es verwundert nicht, dass in jener Zeit der Umwälzung und existentiellen Bedrohung auch die alte Ideologie und die Überzeugungskraft der Religion unter Druck zu stehen kamen und

---

17 Die Grundlage für diese Einteilung habe ich mir in fünf Kapitel zu dieser Thematik, welche ich in einer frühen Phase dieser Untersuchung geschrieben habe, erarbeitet. Aus Raumgründen können sie nicht in diese Arbeit aufgenommen werden.

18 Zu dieser Thematik ist bereits viel geschrieben; um nur einige wichtige Werke zu nennen, vgl. Gonda 1952, Heine-Geldern 1959 sowie Parkin 1978.

19 Vgl. Miller (1770-72) in Langenberg 1972: 123, Marsden 1811: 187; nach dem Bericht von Mendes Pinto müssten schon vor 1539 sowohl Kanonen wie auch Handfeuerwaffen bei einer als ‚Battak' bezeichneten Bevölkerung in Sumatra verwendet worden sein (vgl. Catz 1989: 20 ff.). Ein relativ unsicherer Bericht wie dieser muss aber nicht wirklich die Verhältnisse im zentralen Batakland widerspiegeln.

20 Die bedeutendste Untersuchung zu dem Phänomen Padri ist Dobbin 1983.

damit die traditionelle Lebensweise überhaupt. Als Folge nahmen auch die internen Konflikte überproportional zu; sowohl an Zahl wie auch an Intensität.

In jener Phase extremer Veränderungen und sozial-politischer Unruhe hat eine Reihe von westlichen Forschern das zentrale Batakland besucht und in der Folge beschrieben. Die damals gemachten empirischen Wahrnehmungen bestimmen bis heute das Bild von der Gesellschaft der vorkolonialen Tobabatak. Dieses Bild ist aber aufgrund der Besonderheit der Umstände während der Wahrnehmung durch die westlichen Beobachter oft ein verzerrtes.

Was kann nun dem in der protokolonialen Periode verzerrten Bild an Quellen entgegengestellt werden? Es sind dies zunächst die wenigen Augenzeugenberichte von Besuchern von außen, die vor 1825 das zentrale Batakland besucht hatten (vgl. 2.4.1.1., 10.1.1., 11.1. und 12.3.2.1.) sowie die durchaus zahlreich vorhandenen batakschen Texte, welche, auch mögen die meisten nach 1825 geschrieben worden sein,[21] doch zumeist auf ältere Traditionen zurückgehen. Letztere gilt es allerdings erst zu verstehen, denn sie wurden nicht zu dem Zweck geschrieben, Außenstehenden das gesellschaftliche Leben der Batak zu erklären. Ihr Sinn erschließt sich zumeist nur, wenn man sich dem ideologischen Kontext (oder der Weltsicht), innerhalb dessen die Texte entstanden sind, zumindest anzunähern vermag.

Aber auch weiterlebende Traditionen (sowohl auf rituellem Gebiet wie auch auf dem Gebiet des sozial-polischen Handelns) sind eine wertvolle Quelle, unter der Voraussetzung, dass man zwischen genuinen Traditionen und (oft sehr populären) Neuschöpfungen oder Anpassungen zu unterscheiden weiß. Dass dies möglich ist, hoffe ich im Kontext dieser Untersuchung beweisen zu können. Denn dies betrachte ich als eine Voraussetzung um wirklich auch orale Geschichte aufnehmen zu können, das Wissen von erfahrenen Mitgliedern der Gesellschaft der Tobabatak wirklich für die historische Forschung nutzbar machen zu können. Die Aussagen der Informanten, die mir ihr Wissen mitteilten, sind eine besonders wichtige Quellenkategorie, und sie stellen für mich in vielen Fällen den Schlüssel zum Verständnis des Kontextes von schriftlichen Quellen bereit.

Im Folgenden noch einige zum besseren Verständnis der Geschichte der *parbaringin* wesentlichen Angaben. Die Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft aus Barmen, die ihre Arbeit schon in der protokolonialen Zeit begonnen hatte (ab 1864 in Silindung) hatten nie ein gutes Verhältnis zu den *parbaringin*, deren Existenz ja intrinsisch mit der traditionellen Religion, mit dem regelmäßigen Kult und auch mit Selbständigkeit und Unabhängigkeit auf politischer Ebene verknüpft war. Das Verbot der Kolonialregierung für die großen *bius*-Rituale kam auf Intervention der Mission zustande.[22] Dieses Ritualverbot während der Kolonialzeit, auch wenn es nicht überall eingehalten wurde, beschränkte die Möglichkeiten der *parbaringin*-Organisationen während der Kolonialzeit sehr. Man hat auch die *parbaringin* während der Kolonialzeit, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht mit in die Verwaltung einbezogen. Als der vorletzte Resident von Tapanuli, Korn, 1938 schließlich die Abhaltung von *bius*-Ritualen wieder erlaubte (auch um sie erforschen zu können) und Auftrag zu umfassender Erforschung der *parbaringin*-Organisationen gab, war die Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft schon kurz vor ihrem Ende.

1942 wurde auch das zentrale Batakland von der japanischen Armee besetzt. Diese erlaubte, bzw. befahl die Abhaltung von *bius*-Ritualen, wohl auf der Suche nach Anknüpfungspunkten

---

21 Dies gilt nicht für einen Teil der *pustaha*-Texte, welche nachweislich bereits vor 1825 geschrieben worden sind.

22 Vgl. Korn 1953: 32 f.

zwischen dem einheimischen Kult und der japanischen Staatsreligion.[23] Vor diesem Hintergrund, der Angst vor ‚heidnischer Restauration', mag der organisierte Schlag christlicher Gruppen gegen die *parbaringin* kurz nach Abzug der japanischen Truppen 1945 zu verstehen sein. Ungefähr im Oktober 1945 zogen in verschiedenen Regionen des zentralen Bataklandes protestantisch christliche Gruppen aus um systematisch Einrichtungen des *bius*-Kultes, wie *bius*-Häuser, heilige Bäume und Haine etc. zu verbrennen oder zu entweihen.[24]

Wenn auch die Praxis des Abhaltens von Opferritualen bis heute nicht verschwunden ist, sollte es zu einer Wiederherstellung der alten *bius*-Ordnung und ihres Kultes nie mehr kommen, wie auch nicht zu einem unabhängigen Batakland, von dem zumindest während des PRRI-Aufstandes (1956-61) einige geträumt haben mögen. Nach Ende der Kolonialzeit war (jedenfalls in der Samosirregion) das protestantische Christentum eine Minderheit. Da aber bald deutlich wurde, dass ohne Zugehörigkeit zu einer modernen Religion Partizipation am nationalen Leben sehr schwierig werden würde, versuchten Teile der Bevölkerung und auch der *parbaringin* der durchaus gefürchteten Bekehrung zum protestantischen Christentums dadurch zu entgehen, dass sie sich Religionen zuwandten, die eine Alternative zu bieten schienen. Während der Zeit der nationalen Revolution hatten sich einige Dörfer in Sihotang und der Sianjurmulamularegion zum Islam bekehrt, in der Toba- und Uluanregion suchte man Zuflucht zu auf moderne Weise organisierten Formen traditioneller Religion (Parmalim, Si Raja Batak-Bewegung etc.); der meiste Erfolg war aber der katholischen Mission beschieden, die sich nach der Unabhängigkeit vor Anfragen aus der Bevölkerung um Lehrer kaum retten konnte. Heute ist in der Samosirregion die katholische die zahlenmäßig größte Religionsgemeinschaft und in dieser Region sind auch die traditionellen *bius*-Strukturen am besten bewahrt geblieben. Es ist allerdings auch wieder so weit, dass Angehörige der protestantischen Kirchen ihre ererbte gesellschaftliche Position als *raja parbaringin* oder *raja bius* einnehmen und als Solche im Interesse der Bevölkerung tätig sein dürfen (vgl. 12.3.3.).

1.3. Über Forschung und Methode

Im Rahmen dieser Untersuchung habe ich von den Erhebungsweisen der Literatur-, der Archiv- und der Feldforschung Gebrauch gemacht. Zu diesem Zweck habe ich Archive in den Niederlanden, Deutschland und Indonesien besucht, sowie zwei länger dauernde und mehrere kürzere Forschungsaufenthalte im Batakland verbracht. Den Großteil der Zeit bin ich in der westlichen Samosirregion verblieben. Dort wiederum war ich am längsten in *bius* Sihotang. Viel Zeit habe ich auch im Sianjurmulamula- und Pangururangebiet verbracht. Auf Reisen habe ich, um mir ein Bild machen zu können, auch alle Subregionen des zentralen Bataklandes sowie auch alle Batakregionen außerhalb des zentralen Bataklandes besucht und bin in der Regel einige Tage verblieben um Kontakt zu suchen mit der Bevölkerung. Zu den Forschungsaufenthalten im Batakland möchte ich zunächst einige Bemerkungen machen.

1.3.1. Feldforschungen

Bei meiner ersten längeren Feldforschung (April 1990 bis November 1991) habe ich mit folgenden Strategien gearbeitet:

---

23 Insbesondere im Singamangaraja-Glauben meinten die Japaner das ihnen vertraute Konzept der göttlichen Abstammung des sakralen Fürsten wieder zu erkennen (vgl. Okamoera 1945). So mag ihrem Interesse am *bius*-Ritual die Vermutung zugrunde gelegen haben, dass es dabei um die Verehrung des sakralen Fürsten gehen würde.

24 Selbst erhobene Informationen liegen mir über die Samosirregion, Uluan und den Osten von Toba vor; da die HKBP-Aufzeichnungen auch in anderen Teilen des zentralen Bataklandes ‚heidnische' Aktivität registriert haben (vgl. Nyhus 1987: 408 ff.), liegt die Vermutung nahe, dass auch in anderen Regionen Aktionen stattgefunden haben.

1.) **Arbeit mit Informanten und Informantinnen**,[25] worunter auch einigen älteren *parbaringin* und *paniaran*, die bereits während der Kolonialzeit eine aktive Rolle gespielt hatten innerhalb der *parbaringin-* und *paniaran*-Organisationen. Bei dieser Arbeit habe ich viel mit Techniken gearbeitet, die in der *Oral History*-Forschung gebräuchlich sind. Ein entscheidender Aspekt war, wie die Erfahrung zeigte, das Niveau meiner eigenen Einsicht in batakssche kulturelle Prozesse. Dazu gehörten, neben der sprachlichen Vorbereitung, der vorbereitenden Literatur- und Archivforschung, insbesondere die weiteren Feldforschungsstrategien, mittels derer ich meine Einsicht in die Lebensrealität der Batakbevölkerung zu vertiefen trachtete.

2.) **Landbau**. Da die Regulierung der Landwirtschaft als eine der Hauptaufgaben der *parbaringin*-Organisationen betrachtet werden kann, habe ich auch versucht, den batakschen Landbau so gut wie möglich kennen zu lernen. Eine dabei angewandte Methode war die der teilnehmenden Beobachtung. D.h., ich habe zusammen mit meinen Informanten auch selbst gearbeitet und gelernt, wie man ein Reisfeld bewässert, bearbeitet, bepflanzt und aberntet, wie man Palmwein zapft, Knollenfrüchte pflanzt etc. Diese Kenntnisse waren mir wiederum bei der Arbeit mit Informanten sehr nützlich, insbesondere bei der Rekonstruktion älterer Techniken etc.

3.) **Dokumentation von Ritualen**. Da die *parbaringin* und *paniaran* wesentlich mit Ritualen gearbeitet haben, habe ich mich entschlossen, die rituelle Tätigkeit der Batak, wie sie gegenwärtig lebt, zu studieren. Ich habe zahlreiche Rituale besucht; Rituale, die zum Lebenszyklus von Individuen gehören und z.B. anlässlich Geburt, Hochzeit, der ersten Schwangerschaft, Krankheit oder anderer Krisensituationen, Tod und Sekundärbegräbnis abgehalten werden, wie auch Rituale, die als Angelegenheit einer (größeren) Gemeinschaft zu sehen sind. Zu letzterer Kategorie gehören etwa Rituale anlässlich der Errichtung eines Monumentes zu Ehren eines Vorfahren (von den Kirchen erlaubt), wie auch reine Opferrituale, wobei höheren Wesen in batakscher Tradition geopfert wird (von den meisten Kirchen verboten). Letztere stehen in der Tradition der *parbaringin*-Rituale, während in den Heilungsritualen wesentliche Aspekte der *paniaran*-Tradition leben. Die meisten *paniaran* waren (und sind auch heute, wo es noch Transformationen der alten Organisationsformen gibt) auch *sibaso*, ein Wort, das mit Medium, Schamanin, Hebamme wie auch Heilerin übersetzt werden kann.

Die Beschäftigung mit Ritualen eröffnete mir viele Zugänge, sowohl in der Arbeit mit meinen Informanten wie auch in Hinblick auf die Übersetzung von älteren batakschen Texten, welche häufig auf Rituale Bezug nehmen und ohne Kenntnis ritueller Prinzipien nur schwer zu verstehen sind. Aus der Beschäftigung mit den Ritualen, um die Tätigkeit der *parbaringin* und *paniaran* besser verstehen zu können, erwuchs auch mein Zugang zu batakschen Heilungssystemen. Auch in die Tätigkeit weiblicher Heilerinnen, die in der Literatur bisher kaum dokumentiert, aber in der Praxis sehr wichtig für die Bevölkerung ist, habe ich mich besonders vertieft und viel Dokumentationsmaterial gesammelt.

Die Dokumentation von Ritualen, teils auch in Zusammenarbeit mit der Universitas Sumatera Utara (welche mehrmals einen Kameramann sowie Forschungsmitarbeiter

---

25 Nur einige der vielen Informanten und Informantinnen werden in dieser Arbeit auch namentlich erwähnt. Am häufigsten wohl Ompu Raja Bakti Sitorbandolok, *parbaringin* und *raja na sampulu* in *bius* Sihotang und mein Lehrer. In seinem Haus habe ich monatelang gelebt, auf seinen Feldern habe ich gearbeitet und er hat mich in die kulturelle Tradition der *parbaringin* eingeführt. Er ist auch Verfasser eines wichtigen Textes über die Geschichte der *parbaringin*-Organisation Sihotangs (DPB ORB). Für einige biographische Angaben siehe 11.4.4.

entsandte),[26] war der körperlich anstrengenste Teil meiner ersten Feldforschung (Rituale können mehrere Tage und Nächte dauern) und bei meinen späteren Aufenthalten (November 1995 bis Oktober 1996 sowie 1997, 1998, 2001, 2002 und 2003 [jeweils einige Wochen]) vermochte ich aufgrund meiner geschwächten Gesundheit solche Dokumentationsarbeiten zu ganzen Ritualen nur mehr in beschränkten Maß auszuführen. Doch war jeder meiner Aufenthalte sehr fruchtbar in Bezug auf die Vertiefung meiner Einsichten, nicht zuletzt auch dadurch, dass ich durch die häufigen Besuche und beständigen Kontakte über einen Zeitraum von achtzehn Jahren Entwicklungen folgen konnte.

1.3.2. Bemerkungen zur Methode

Um Daten während der Feldforschungen erheben zu können, war das Erlernen der indonesischen wie der tobabatakschen Sprache eine wichtige Voraussetzung. In Hinblick auf die indonesische Sprache konnte ich mich schon an der Universität Leiden in den Niederlanden und später ander Universität Padjadjaran in Bandung, Indonesien gut vorbereiten. Während meines Aufenthaltes in Bandung (Juli–Dezember 1989) begann ich auch mit dem Erlernen der tobabatakschen Sprache mit Hilfe dort wohnhafter tobabatakscher Studenten. Diese Lerntätigkeit setzte sich während meines ersten Feldaufenthaltes fort. Nach einigen Monaten war ich imstande, Interviews wenn nötig auch in tobabatakscher Sprache durchzuführen. Um sicher zu gehen, die Aussagen meiner Informanten auch gut verstanden zu haben, habe ich in der Regel die Interviews immer auf Band aufgenommen. Diese Aufnahmen, wie auch Aufnahmen von Gebeten, Ansprachen, Zwiegesprächen etc. bei Ritualen wurden danach transkribiert und aufgeschrieben. Hierbei hatte ich Hilfe von tobabatakschen Assistenten.

Abgesehen von den bereits erwähnten Methoden der Datensammlung während der Feldforschungen spielen noch weitere methodische Überlegungen eine Rolle bei dem Zustandekommen dieser Untersuchung. Als die Grundlage meines Vorgehens betrachte ich die historische Herangehensweise. Viel wurde bereits geschrieben über Geschichte und Kultur der Batak, ein nicht unbeträchtlicher Teil der Literatur geht allerdings von Daten aus, deren Richtigkeit keineswegs bereits feststeht. In dieser Untersuchung betrachte ich die Etablierung gut überprüften Datenmaterials historischer wie ethnographischer Art als eines der wesentlichen Ziele und als die Voraussetzung aller Analysearbeit. Um mich diesem Ziel anzunähern, ist kritische Analyse allen Quellenmaterials unerlässlich. Ich habe versucht im Laufe dieser Untersuchung eine Routine zu entwickeln, mittels derer ich alle Angaben, stammen sie nun direkt von Informanten, aus Archivtexten oder der Literatur, einer kritischen Analyse zu unterziehen, sie überprüfbar zu machen, bevor sie in die allgemeine Analyse mit einzubeziehen.

Ich möchte an dieser Stelle erwähnen, dass es mir nicht nur um Daten geht, die messbar, zählbar, auf gesicherte Beobachtung beruhend etc. sind – so immens wichtig diese auch sind - sondern auch um Daten, die uns Einsicht geben können in die Ideale der Gesellschaft. Diese Daten sind in der Geschichte der Erforschung der Kultur der Batak eher unterrepräsentiert. Die Literatur stellt durchaus viel Datenmaterial über die ‚reale Gesellschaft' bereit, wir erfahren recht viel über das Handeln der Menschen, und wissen aber wenig über das Warum. Die Ideologie der Batak war von Anfang an ein Objekt, das bearbeitet wurde; welches man sich bemühte zu verändern. Nicht nur die traditionelle Religion wurde im Kontext der Arbeit

26 Als Resultat dieser Zusammenarbeit entstanden mehr als einhundert Stunden Videodokumentation von Opfer- und Heilungs- und Begräbnisritualen. Die originalen Aufnahmen werden am Ethnomusikologischen Institut (Jurusan Etnomusikologi) der Universitas Sumatera Utara aufbewahrt. Kopien sind in meinem Besitz.

der Mission dämonisiert,[27] auch wesentliche Aspekte der sozial-politischen Ideologie (insoweit man diese von der Religion eigentlich trennen kann) kamen spätestens in der Kolonialzeit unter großen Anpassungsdruck zu stehen; häufig noch bevor sie erforscht wurden. Eine der Folgen dieser Entwicklungen ist, dass die heute lebenden Mitglieder der Gesellschaft der Batak nicht nur mit einem verzerrten Bild der Vergangenheit leben müssen, sondern oft auch Schwierigkeiten haben, alte, in den Dörfern weiter bestehende Traditionen verstehen und akzeptieren zu können.

Wenn wir davon ausgehen, dass die meisten und wichtigsten Ideale einer traditionellen Gesellschaft im Kontext ihrer Religion formuliert sind, oder zumindest in Beziehung dazu stehen, so ergibt sich, dass es auch für eine Untersuchung der sozial-politischen Dimension an einer Beschäftigung mit der Religion kein Vorbei gibt. Können wir überhaupt etwas einigermaßen gesichert wissen über die religiöse Dimension der vorkolonialen Zeit? Die Batakologin und Expertin hinsichtlich der Verhältnisse in Südtapanuli, Rodgers, hat darüber einst bemerkt: *„Their pre-monotheistic religions are impossible to reconstruct in detail from current evidence because Islam and Christianity have reshaped village ritual and folk memories of the past so thoroughly*."[28]

Obwohl ich meine, dass gerade rituelle Praktiken, auch wie sie heute ausgeführt werden, uns oft den Schlüssel zum Verständnis vergangener Verhältnisse liefern können, muss ich Rodgers in gewisser Weise recht geben: Die bestehende Literatur über die traditionelle Religion der Batak ist nicht zu allgemein anerkannten Ergebnissen gekommen. Dies ist nicht einmal den batakschen Religionshistorikern, die heute wesentlich zur Forschung beitragen, gelungen.[29] Wie können wir dann überhaupt erwarten, uns einem Verständnis der batakscher Religion und batakscher Ideale annähern zu können?

Nun, wie bereits oben erwähnt, es gibt eine nicht unbeträchtliche Anzahl altbatakscher Texte, und deren Inhalte betreffen zu einem größeren Teil Aspekte der Religion. Mit altbatakschen Texten meine ich sowohl die traditionellen, auf Baumrinde geschriebenen *pustaha*-Texte,[30] wie auch in einem frühen Stadium von batakschen Autoren selbst niedergeschriebenen oralen Überlieferungen. Letztere Niederschriften kamen zwar fast ohne Ausnahmen auf Ersuchen von europäischen Forschern zustande, können aber trotzdem als in hohem Maße authentisch verstanden werden.[31] Den Inhalt dieser Texte als Quelle nutzen zu können, ist bisher auf große Schwierigkeiten gestoßen. Sie sind nur zu einem sehr geringen Teil publiziert, meist noch nicht einmal transkribiert, und der Inhalt erschließt sich selbst guten Kennern der Bataksprache nicht ohne weiteres.

---

27 Schon die Bezeichnung, welche die Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft für Menschen, die ihrer traditionellen Religion treu geblieben waren, geprägt hatten, zeigt diese Tendenz: *si pele begu*, diejenigen, die den Geistern opfern; wobei hinzugefügt werden muss, dass der Begriff *begu* in vorkolonialer Zeit als ein ambivalenter Begriff verstanden werden konnte, während er später, nicht zuletzt im modernen und christlichen Diskurs, zu einem Begriff wurde, mit dem unzweifelhaft nur mehr Böses verbunden ist.

28 Rodgers 1987: 82.

29 Man vgl. als Beispiel die durchaus unterschiedlichen Bilder, die Forscher unterschiedlicher Konfession wie Tobing (1956; protestantisch-christlicher Hintergrund) und Sinaga (1981; katholischen Hintergrund) vom traditionellen Gottesbegriff und der traditionellen Religion entwerfen. Vgl. dazu auch Sitanggang 1995.

30 Weltweit liegen in verschiedenen Bibliotheken und Museen rund eintausend dieser Handschriften (pers. Inf. von P. Voorhoeve). Für Beschreibungen sei auf die verschiedenen Publikationen von Voorhoeve und Manik verwiesen.

31 Der wohl bedeutendste Auftraggeber für bataksche Kenner der oralen Tradition war der Linguist van der Tuuk, der während seines Forschungsaufenthaltes in Barus 1851-1857 eine große Zahl von Handschriften anfertigen ließ. Diese Handschriften befinden sich zum Großteil in der Universitätsbibliothek von Leiden. Neben diesem Material haben für meine Forschung die Texte von Guru Sinangga, der 1871 für den deutschen Missionar Nommensen orale Überlieferungen zu Papier brachte, eine große Rolle gespielt (vgl. 11.4.1.).

Im Rahmen meiner Untersuchung habe ich versucht, doch auch mit Texten dieser Art als Quellen zu arbeiten, war dies doch der direkteste Zugang zu der Gedankenwelt der in vorkolonialer Zeit lebenden Batak. Um mich einem Verständnis des Inhaltes von für meine Forschung relevanten Texten anzunähern, bin ich methodisch wie folgt vorgegangen: Ich habe zunächst einen bestimmten (inzwischen durchaus umfangenreichen) Korpus an Texten aus beiden genannten, wie auch aus anderen Kategorien, in transkribierter Form[32] zu digitalen Dokumenten verarbeitet. Auch wenn mir eine komplette Übersetzung all dieser Texte im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich war, die Herstellung einer Konkordanz von Schlüsselbegriffen der Religion und Ideologie hat sich als sehr nützlich erwiesen. Definitionen von wichtigen Begriffen wurden so mittels vieler Textkontexte besser überprüfbar.

Im Rahmen der Analyse habe ich weiters versucht, Informationen aus den Texten in Beziehung zu den Daten zu setzen, die ich aus der Beobachtung von Ritualen wie aus Gesprächen mit Informanten gewonnen hatte. Mittels dieser Methode meine ich, in dieser Arbeit einen Anfang in der Erarbeitung von besser gesicherten Daten hinsichtlich der religiösen und ideologischen Welt der vorkolonialen Tobabatak gemacht zu haben.

1.3.2.1. Vergleich innerhalb des indonesischen Studienfeldes

Eine weitere Methode Zugang zu vorkolonialen Verhältnissen zu finden, ist die des Vergleiches und der wechselseitigen Interpretation[33] im Rahmen des indonesischen Studienfeldes. Diese Forschungsmethode hat in der niederländischen Forschungstradition bereits eine durchaus lange Geschichte und ist besonders durch die ‚Leidener Schule der strukturalen Anthropologie' oder auch der ‚Leidener Tradition' bekannt geworden.[34] Praktiziert wurden vergleichende Methoden allerdings schon länger.

Der Beginn der Leidener Tradition wird üblicherweise für 1917 angesetzt, mit der Arbeit van Ossenbruggens über *monco-pat*, ein javanisches, vor allem territorial bezogenes Klassifikationsprinzip.[35] Gewisse Grundgedanken über eine trotz aller Unterschiede bei der Bewohnerschaft des indonesischen Archipels anwesende kulturelle Homogenität (wie von J.P.B. de Josselin de Jong im Studienfeldkonzept festgehalten) finden sich (neben gegenteiligen Aussagen) schon viel früher in der Ethnographie des Archipels. Manche der damaligen Ethnographen hatten als Kolonialbeamte oder Missionare die Möglichkeit langjährigen Aufenthalts, des Erwerbs von guten Sprachkenntnissen und der Bekanntschaft mit verschiedenen Kulturen innerhalb des Archipels. So etwa durchzieht diese Sicht der Homogenität bereits das Werk Wilkens, der die Zeit von 1869 bis 1880 als Kolonialbeamter an verschiedenen Orten in Buru, Celebes und auch im südlichen Batakland verbleiben konnte, bevor er sich schließlich als Inhaber des Lehrstuhls für Völkerkunde an der Universität Leiden etablieren konnte (1885). Oder der Missionar und Ethnograph der Toraja, Kruijt, der vor der Niederschrift seiner vergleichenden Arbeit über den „Animismus im Indischen Archipel" den Studienfeldgedanken bereits praktizierte: Durch die Kolonialregierung gefördert und durch das Netzwerk der protestantischen Missionen aufgefangen, konnte er

---

32 Hier bin ich den Herren Voorhoeve und Promes, sowie von Frau Mosterd-Silitonga für ihre Vorarbeiten besonders dankbar.

33 Vgl. P.E. de Josselin de Jong 1965 als ein Beispiel für die Anwendung dieser Methode.

34 Die Literatur zu diesem Thema ist umfangreich; aus in den hier genannten Werken enthaltenen Bibliographien lässt sich aber ein Überblick gewinnen: P.E. de Josselin de Jong 1983, 1987 und 1988; Claessen/Mooyer 1988; Schefold 1994.

35 van Ossenbruggen 1983 (1917); in unserem Zusammenhang ist interessant, dass van Ossenbruggen in dieser Arbeit über ein javanisches territoriales Klassifikationsprinzip (welches wiederum in transformatorischer Verwandtschaft steht zu den batakschen *raja na opat* Einrichtungen; vgl. 9.2.6.) versucht auf altindonesische Gesellschaftsstrukturen zu schließen.

1905 ausgedehnte Forschungsreisen unternehmen, die ihn nach Halmahera, Celebes, Borneo, Java, Nias, Mentawai bis zu den Batakländern führten. An all diesen Orten konnte er von dem Erfahrungsgut der dort anwesenden Missionare profitieren. Über seine Methode, worin ein wesentlicher Aspekt des Studienfeld-Gedankens bereits enthalten ist, schreibt er: „*Ich habe versucht die gesammelten Daten so zu gruppieren, dass der Zusammenhang zwischen dem Einen und dem Anderen deutlich wurde, da man doch bei einem Volk die Glieder der Kette wieder finden kann, die bei einem anderen Volk verloren gegangen sind*."[36]

Umgekehrt hat der Missionar Warneck seine Monographie über die Religion der Batak als „Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels" präsentiert.[37] Auch die vergleichende Methode der niederländischen *adat*-Rechtsforschung verdient es, in diesem Kontext erwähnt zu werden (vgl. dazu 11.2.2. und 12.1.2.3.).

Der qualitative Unterschied liegt in der theoretischen Fundierung. Während etwa aus den Kruijt'schen Forschungen, neben allen unbestrittenen ethnographischen Verdiensten, die eher unglückliche ‚Seelenstoff'-Theorie hervorging (die bis heute dazu beiträgt, den Erkenntnisprozess bezüglich traditioneller indonesischer Religionen zu verdunkeln),[38] hat Ossenbruggen durch die Rezeption der Theorien von Durkheim und Mauss[39] den Beginn eines fruchtbaren Diskurses eingeleitet, der seine Relevanz bis heute nicht verloren hat. Ossenbruggen und nach ihm vor allem auch Rassers gelten als die Wegbereiter der Leidener Schule der modernen strukturalistischen Richtung, worin so manche Ansätze, die erst später durch Lévi Strauss bekannt werden sollten, bereits vorweg genommen wurden.[40] Die Zielsetzung dieser Pioniere war allerdings zunächst eher praktisch das Herausarbeiten oder die Rekonstruktion ‚archaischer Grundmuster' in Java und im ganzen Archipel, und die Ansätze der Année Sociologique lieferten den Schlüssel dazu. Ausgehend von der Hypothese Durkheims und Mauss, dass die ‚Stammeseinteilung', bzw. allgemein die Sozialstruktur die Grundlage der ‚primitiven Klassifikation'[41] bilden würde, versuchten sie über die Analyse von zu ihrer Zeit im Archipel bestehenden Klassifikationssystemen Rückschlüsse auf archaische Zustände der Sozialstruktur zu ziehen. Dass durch allzu buchstäbliches Nachfolgen dieser Hypothese auch ‚logische Fehler' von Durkheim und Mauss[42] mit übernommen wurden, hat ihnen den Vorwurf eingetragen, einem gewissen Sozialdeterminismus zu huldigen.[43] Dies schmälert ihre Verdienste nur zum Teil; ihre Analysenschritte bilden heute noch interessante Diskussionsgrundlagen, da sie auf die

---

36 *Ik heb de verzamelde feiten alleen zoo trachten te groepeeren, dat het verband tusschen een en ander duidelijk werd, daar men toch bij het eene volk schakels van de keten terugvindt, die bij een ander volk verloren zijn gegaan*. Kruijt 1906: VIII.

37 Warneck 1909.

38 Vgl. Angerler 1997: 411 f., sowie unten 11.2.2.2.1.

39 Durkheim und Mauss 1903.

40 Vgl. de Ruijter 1979: 109 ff.

41 van Ossenbruggen 1917: 8 (1983: 36).

42 Vgl. dazu Needham 1963.

43 Vgl. de Josselin de Jong 1982: IX; Ruijter 1979: 112; Locher 1978: 57

Totalität der untersuchten Phänomene einzugehen versuchten.[44] Manche ihrer Erkenntnisse haben bezüglich ihrer Gültigkeit Bestätigung gefunden[45] und andere nicht.

Als wichtigster Bezugspunkt gilt das 1935 von J.P.B. de Josselin de Jong in seiner inauguralen Antrittsrede für den Lehrstuhl Völkerkunde an der Universität Leiden ausgearbeitete programmatische Konzept vom malaiischen Archipel als ethnologisches Studienfeld. In diesem Konzept wurde auch der Gedanke eines gemeinsamen strukturellen Kerns „von zahlreichen altindonesischen Kulturen"[46] formuliert. Diese Gedanken sollen wegen ihres großen wissenschaftshistorischen Einflusses im Folgenden etwas ausführlicher zusammengefasst werden:

1.2.3.1.1. Der strukturelle Kern der Altindonesischen Kulturen nach J.P.B. de Josselin de Jong

Die soziale Organisation dieser archaischen Gesellschaften ist weitgehend dominiert durch Verwandtschafts- und Heiratssysteme. Die größte sozio-politische Einheit, oder das Volk ist unterteilt in exogame patri- oder matrilineare Abstammungsgruppen, hier der Einfachheit halber als Klane bezeichnet, die alle durch Heiratsbeziehungen miteinander verbunden sind. Jeder Klan steht in Frauen-gebender Beziehung und zugleich in Frauen-empfangender Beziehung mit anderen Klanen, bildet quasi den Mittelpunkt einer Dreierbeziehung. In Verbindung mit dieser konnubialen Beziehung steht teilweise zeremonieller, teilweise ökonomischer Tauschverkehr, wobei ein Partnerklan ‚weibliche' Güter liefert und ‚männliche' Güter empfängt - während mit dem anderen Partner der Dreiheit der umgekehrte Tauschverkehr besteht. Der Frauen-empfangende Partner ist hierbei dem Frauen-gebenden Partner untergeordnet.[47]

Dieses Klansystem ist wiederum durchschnitten von einer anderen Gruppierung, nämlich in zwei unilineare, ebenfalls exogame Gruppen oder Phratrien, die notwendigerweise zueinander in konnubialer Beziehung stehen (also nicht in einseitiger Beziehung, wie dies die Klane tun). Kennzeichen dieser Beziehung sind Rivalität und Antagonismus, wie auch gegenseitige Unterstützung und systematische Zusammenarbeit. Üblicherweise ist eine Phratrie als maskulin und superior repräsentiert, und die andere als feminin und inferior, also die zwei einander ergänzenden Hälften der Totalität der Gesellschaft. Die Kombination von zwei Phratrien und Klansystem erfordert eine minimale Zahl von vier Klanen, wovon jeweils zwei Klane einer Dreierbeziehung zu einer, und ein Klan zur anderen Phratrie gehören müssen.

Bei den Klanen und Phratrien handelt es sich um jeweils patrilineare **und** matrilineare Gruppierungen, um ein doppelt-unilineares System. Meist, so wird betont, ist aber in der Praxis jedoch eine Gruppierungsform dominanter als die andere geworden.[48]

---

44 Oder wie J.P.B. de Josselin de Jong es bezüglich Rassers ausdrückt: „*For Rassers was one of the first, if not the first, to demonstrate the unbreakable unity of myth, ritual, and social structure in one particular cultural environment*" (1959: IX).

45 So schreibt de Josselin de Jong, 1982: X, nach Diskussion von neuen Erkenntnissen aus den Texten der Nagara Kertagama bezüglich ‚dualer sozialer Organisation' im alten Java über Rassers: „*Rassers was right, but he was right for the wrong reasons*."

46 *van tal van Oud-Indonesische beschavingsvormen* de Josselin de Jong 1935: 4; auch der Ausdruck *archaïsche samenlevingen* (archaische Gesellschaften) findet Verwendung (ebd.).

47 de Josselin de Jong selbst betont in dieser Beschreibung asymmetrischer Allianz und zirkulierendem Konnubium die Bedeutung der matrilateralen Kreuzkusinenheirat nicht explizit, wie das vor ihm van Wouden (1935; vgl. zu diesem Aspekt auch Schefold 1994: 810 Fn. 7; sowie zu seiner Arbeit und seiner Bedeutung für die Formulierung des Konzeptes vom ‚strukturellen Kern' unten 12.1.2.4.) getan hatte. In der Forschungspraxis der Leidener Tradition allerdings wird matrilaterale Kreuzkusinenheirat im Sinne van Woudens zumeist als Teil des strukturellen Kerns gerechnet; vgl. z.B. Niessen 1985: 1.

48 Niessen (1985) hat etwa bei den Tobabatak (bei welchen die patrilineare Abstammungsrechnung dominiert) die Spur einer matrilinearen Abstammungsrechnung darin gefunden, dass in bestimmten Regionen das Webgerät von der Mutter auf die Tochter vererbt wird. Dadurch ergibt sich parallel zu der männlichen Abstammungslinie

Dieses Sozialsystem ist organisch eng verbunden mit einer bestimmten Weltanschauung und Lebenspraxis der (jeweiligen) Gemeinschaft. Die fundamentale Zweiteilung der menschlichen Gemeinschaft in zwei Geschlechter, zwei Phratrien, zwei Klanreihen die wiederum primäre Vierteilung implizieren, ist gleichzeitig auch kosmische Zweiteilung, worin Himmel und Erde, Oberwelt und Unterwelt und andere Gegensätze wie superior und inferior, gut und böse, aufgenommen sind. Dieser sozial-kosmische Dualismus formt den Kern eines alles-umfassenden Klassifikationssystems, worin jeder Klan seinen eigenen Platz erhält, und einer kosmischen Lebensgemeinschaft, worin jede Gruppe ihre besondere Funktion zu erfüllen hat. Neben Unterteilung und Gegensätzen in die der Kosmos zerfällt, bringt diese Weltanschauung auch die alles überspannende Totalität und Einheit der Gemeinschaft mit dem Kosmos mit sich. Dabei mag es vorkommen, dass diese Einheit von einer bestimmten, (in dem Zweier- oder Vierersystem) überflüssig scheinenden Gruppe dieser Einheit repräsentiert wird.

Bis hierher geht es um den innerhalb des menschlichen Bereiches liegenden Teil des Kosmos. Die Kräfte der Weltordnung des Makrokosmos liegen außerhalb und sind nur erreichbar über den Kult, das religiöse Ritual. Die wichtigste soziale Einheit, der Klan, ist in der sakralen, außermenschlichen Welt repräsentiert durch mythische Vorfahren oder Prototypen nichtmenschlicher Klanmitglieder, deren sakraler Beistand unverzichtbar ist. Das Ur- und Oberwesen, das die duale Ordnung aus sich selbst geschaffen hat - mehr als Schöpfer, denn als Instandhalter gesehen - kann die Einheit und Totalität des Kosmos repräsentieren. Diese Weltanschauung ist keine primitive Philosophie, sondern religiöses Glaubensgut, welches das Leben des Individuums wie der Gemeinschaft dominiert. Von der Existenz des Systems an sich ist man sich ebenso wenig bewusst wie von der grammatikalischen Struktur der Sprache. Man wendet es an und wird durch es geleitet, wie man ein Sprachsystem gebraucht und gleichzeitig in seinem Sprechen durch es beherrscht wird.

Ein weiterer Aspekt, am Beispiel Javas erläutert, betrifft die Fähigkeit der selektiven Eingliederung fremder Einflüsse (z.B. Hinduismus, Islam) bei gleichzeitiger zäher Beibehaltung der eigenen Identität und des einheimischen Charakters der Kultur.

So weit die Zusammenfassung des Modells von J.P.B. de Josselin de Jong. Wesentlichen Einfluss auf das Zustandekommen dieses Konzeptes vom Studienfeld und seinem strukturellen Kern hatten neben dem theoretischen Einfluss der Année Sociologique und von Radcliffe-Brown[49] und dem Vergleich mit Material aus anderen Regionen[50] vor allem die theoretisch vergleichende Untersuchung van Woudens über soziale Systeme in Ostindonesien und die dabei entwickelten Modelle.[51] In Bezug auf Westindonesien mögen auch die Arbeiten Vergouwens und Ossenbruggens über die Tobabatak von Einfluss gewesen sein.

1.2.3.1.2. Spätere Arbeiten und die ‚Studienfeld-Herangehensweise' heute

Inzwischen ist das von J.B.P. de Josselin de Jong formulierte Forschungsprogramme ebenso Teil einer bewegten Geschichte wie es nach wie vor Einfluss auf laufende Forschungen

---

eine weibliche Linie, welche theoretisch, so die präskriptive Form der Heirat, die matrilaterale Kreuzkusinenheirat eingehalten wird, von Mutterbruderfrau zu Mutterbruderfrau (aus Sicht des Ehemannes) geht. Vgl. zu dem nicht unumstrittenen Konzept der doppelten Unilinearität als Teil des strukturellen Kerns allgemein P.E. de Josselin de Jong 1964, sowie alternativ auch Schefold 1994: 812.

49 Vgl. P.E. de Jossselin de Jong 1980: 318.

50 Dies war neben dem Vergleich mit Formen der australischen Sozialorganisation vor allem der Vergleich mit den Herero im südwestlichen Afrika, die über ein besonders ausgeprägtes doppel-unilineares System verfügen; vgl. de Josselin de Jong 1935: 10.

51 van Wouden 1935.

ausübt. Das Programm war einerseits schwerer Kritik ausgesetzt gewesen,[52] wie ihm andererseits auch große Anerkennung gezollt wurde. Fox schrieb: *„No other comparative programme in anthropology has continued to influence and promote as many generations of research as has this original Leiden programme"*[53]

Es hat viele Forschungsprojekte stimuliert, worunter zahlreiche regionale Studien, wie die Untersuchungen von P.E. de Josselin de Jong über Minangkabau und Negeri Sembilan[54] und S.A. Niessen über die Tobabatak,[55] wie auch theoretisch vergleichende Arbeiten, die sich auf den gesamten Archipel beziehen. Als Beispiel für letztere wäre der *„linguistic approach*" in den Arbeiten von Blust[56] zu nennen, insbesondere aber das Werk von Fox und seinen Kollegen.[57] In Leiden selbst hat nach J.B.P. de Josselin de Jong und P.E. de Josselin de Jong Schefold dieses Forschungsprogramm weiterentwickelt.[58]

Er sieht dieses Forschungsprogramm als von Anfang an angelegt als: *„to design an areal research programm, one that was to be continually reassessed and redefined and to prove its worth in the process*."[59] Dies vor allem gegenüber dem Vorwurf, dass mit der Betonung des sozialen Modells (doppelt unilinearer Abstammungsrechnung etc.), welches in der Realität nirgendwo nachweisbar ist, welches aber auch die religiöse Dimension bestimmen würde (sozio-kosmischer Dualismus etc.) hier mit vordefinierten Konzepten operiert würde; ein Vorwurf übrigens, der im niederländischen Diskurs dazu geführt hat, dass der Praxis der Leidener Schule gelegentlich das Prädikat ‚Einfügekunde' (*inlegkunde*) gegeben wurde.

Gegenüber dem Vorwurf des Verwendens von vordefinierten Konzepten steht das Ziel der holistischen Sicht (das Streben, eine Kultur als integriertes Ganzes zu beschreiben, bzw. den beschriebenen Aspekten einen Platz im Kulturganzen zu geben, einer ‚atomisierenden' Forschungsweise entgegenzuwirken), welches als ein ganz wesentlicher Aspekt des Forschungsprogrammes zu sehen ist. Eine undogmatische Herangehensweise und Anwendung des Forschungsprogrammes, wie Schefold sie vorschlägt (und wie sie wohl auch von J.B.P. de Josselin de Jong vorgesehen war) und wie sie tatsächlich heute auch praktiziert wird, ist von unbestreitbaren Nutzen in der Praxis der Analyse von sowohl einzelnen Kulturen, wie auch der Gemeinsamkeiten der Kulturen des Archipels. Darüber hinaus haben das Konzept und die im Laufe seiner Anwendung gemachten Erfahrungen ihre Relevanz auch in Kontexten außerhalb des indonesischen Studienfeldes, und außerhalb seiner durch strukturalistische Forschungsziele bestimmten ursprünglichen Konzeption, erwiesen. Um ein Beispiel zu nennen, so wird das Studienfeldkonzept im Kontext des Forschungsprogrammes LEAD (Leiden Ethnosystems And Development Studies) erfolgreich angewendet in der Erforschung von *‚indigenous knowledge systems'* in verschiedenen Kontinenten.[60]

---

52 So konnte etwa Geertz (1961: 502) in der Tätigkeit der Leidener Schule nur *"a morass of unprofitable theorizing"* sehen.

53 Fox 1988b: 181.

54 P.E. de Josselin de Jong 1980.

55 Niessen 1985.

56 Blust geht aus vom Model des strukturellen Kerns im Sinne der Leidener Tradition, arbeitet aber mit Methoden der vergleichenden Linguistik; vgl. Blust 1980 und 1981.

57 Vgl. das in der Literaturliste angeführte Werk von Fox, sowie in Hinblick auf die Bedeutung für diese Untersuchung 12.1.2.

58 Vgl. seine auf das Forschungsprogramm und seine Tradition bezogenen Aussagen in Schefold 1990 und 1994.

59 Schefold 1994: 808.

60 Vgl. Slikkerveer und Dechering 1995: 437 f.

Schefold selbst hat in einer früheren Arbeit, basierend auf seinem Material aus Mentawai gezeigt, wie das Konzept von dem strukturellen Kern der altaustronesischen Gesellschaft diskutiert werden kann, wobei es nicht nötig ist, die ursprünglichen Auffassungen beizubehalten.[61] In späteren Arbeiten hat er im Kontext des Diskurses um den strukturellen Kern das Konzept der drei Quellen für Segen entwickelt.[62] Hier ist neben den Brautgebern und den Ahnen auch die Wildnis, das unkultivierte Land als eine Quelle für Segen und Fruchtbarkeit zu verstehen.[63] Dies ist auch im Zusammenhang mit der Entstehung asymmetrischer Beziehungen zu verstehen, bzw. wird als die Ursache davon verstanden.[64] Die Quelle des Segens ist dem Empfänger des Segens übergeordnet, denn er kann nicht zurückgeben, was er empfangen hat: nämlich Leben, oder die Fortsetzung davon. Dieses Konzept, in dem nicht mehr von der Dominanz des Sozialen an sich gesprochen werden kann, sowie einiger seiner Implikationen, von dem diese Untersuchung sehr profitiert hat, sei hier zusammengefasst.

1.2.3.1.3. Die Wildnis als Quelle für Segen

Schefold geht aus von einer spezifischen Sicht der Wildnis, die er in Mentawai vorfand. In der Mythologie der Bewohner Siberuts hatte in der mythischen Urzeit die an Überbevölkerung und Nahrungsmittelknappheit leidende, damals unsterbliche Menschheit sich in zwei Gruppen geteilt, die schließlich für einander unsichtbar wurden. Die beiden Gruppen konnten von da an wie in verschiedenen Dimensionen leben und waren nicht mehr Konkurrenten füreinander.

Auf diese Weise entstanden die heutigen Menschen und die spirituellen Bewohner der Wildnis, denn die Dörfer der für die Menschen unsichtbaren Gruppe befinden sich im Urwald. Sie leben im Prinzip wie die Menschen dort, wenngleich schöner und ohne Tod. Die Seelen der verstorbenen Menschen kehren ebenfalls in diese Welt zurück, wo sie in den Dörfern ihrer Ahnen leben.

Der äußerliche Anblick der Wildnis ist für die Bewohner Siberuts nur eine Maskierung für eine andere Kulturdomäne, die Schefold als *culture of the beyond* bezeichnet. Der Urwald, wenngleich nicht ungefährlich, ist kein feindlicher Ort, sondern der Aufenthaltsort von spirituellen Bewohnern, mit denen die Menschen eine Beziehung haben. Man opfert diesen Bewohnern, fragt um Erlaubnis wenn man etwa einen Baum fällen möchte und bittet um deren Segen im Falle von Unternehmungen oder bei Krankheit (die auch deren Strafe für unsoziales Verhalten sein kann) etc. Die Wildnis, mit der die Bewohner Siberuts ständig in so engem Kontakt leben, ist, bei allen ebenfalls bestehenden bedrohlichen Aspekten, vor allem eine Quelle des Segens für sie.

Dieses Wissen kann helfen, ein weitgehend panaustronesisches Thema besser zu verstehen: Die mythische Beziehung zwischen Immigranten und Autochthonen, die häufig auch als Heiratsbeziehung dargestellt wird, oder auch als Beziehung zwischen Jüngeren und Älteren, und viel zu tun hat mit Asymmetrie und *creation of social order*. Oft ist hierbei die autochthone Seite (ob nun der menschlichen oder der übernatürlichen Welt angehörend) assoziiert mit Wildnis, mit Land, mit Brautgebern und Fruchtbarkeit, und/oder mit der älteren Gruppe, während die Immigranten oft Brautnehmer, die jüngere, spirituell

61 Schefold 1986.

62 Vgl. Schefold 2001, 2002 und 2007.

63 Dieser Aspekt ist bereits in Schefold 1988b vorweggenommen.

64 Vgl. Schefold 1990: 6 ff., 2003: 11 ff.

untergeordnete (häufig aber gleichzeitig auch politisch dominantere) Gruppe sind.[65] Daraus schließt Schefold, dass die vorgeschichtlichen Austronesier die Wildnis - bei allen Gefahren, die von ihr drohen - als eine unabhängige Quelle für religiösen Segen auffassten.

Die Auffassung der austronesischen Völker ist nicht unverändert geblieben, sondern transformierte sich, wie Schefold andeutet, in Korrespondenz zur politisch-ökonomischen Adaptionsform (*methods of production + concomitant patterns of social organization*) der jeweiligen Gesellschaft.[66] So z.B. bei den egalitär organisierten Bewohnern Siberuts, die durch ihre Wirtschaftsweise, den Wanderfeldbau, ohne permanente Grenzen mit der Wildnis in Kontakt bleiben, wird die ‚jenseitige Kultur der Wildnis' als egalitär (wohl aber asymmetrisch) analog zur Kultur der Menschen aufgefasst und die Menschen können direkt und ohne Vermittler Zugang suchen. Um auch das andere Extrem zu nennen, in der Mythologie des agrarisch fundierten Königreiches Pajajaran (Westjava) werden die Vertreter der Wildnis als bedrohliche Ungeheurer beschrieben, die der König zu unterwerfen hat. Gleichwohl ist der Segensaspekt nicht verschwunden, der Reis und andere Gewächse, von denen sich die Menschen ernähren, haben denselben Ursprung wie die Ungeheuer, und letztlich müssen auch die unterworfenen Ungeheuer den Menschen bei ihren landwirtschaftlichen Aktivitäten helfen. Die religiöse Konzeption von Wildnis bzw. unberührte Natur bleibt auch hier im Prinzip noch erhalten, aber die Vertreter des Königtums haben bereits eine wesentlich andere Beziehung zu den Vertretern der Wildnis. Man könnte noch hinzufügen: Sie übernehmen letztendlich die Funktion der Segensquelle von den Unterworfenen.

Im Laufe dieser Untersuchung sollte sich zeigen, dass dieses Konzept hilfreich sein kann, Aspekte der Religion (insbesondere in Bezug auf den Zugang zur spirituellen Welt; vgl. Kap. 7) wie auch der religiös-gesellschaftlichen Rolle der *parbaringin* und *paniaran* besser zu verstehen (vgl. Kap. 12). Dies obwohl im Kontext der Kultur der Tobabatak eine Dichotomie Autochthonen-Immigranten im unmittelbaren Sinn des Wortes nicht festgestellt werden kann. Alle Tobabatak sind autochthon, aber manche von ihnen haben sich früher an einem bestimmten Ort niedergelassen und andere später, wodurch eine vergleichbare Konstellation festgestellt werden kann (vgl. 12.1.2.1.5. ff.).

1.2.3.1.4. Über die Anwendung der Studienfeldmethode in dieser Untersuchung

Im Laufe dieser Untersuchung mache ich auf unterschiedliche Weise von den Möglichkeiten des Vergleichs im Kontext des Studienfeldes Gebrauch. Zunächst möchte ich festhalten, dass ich versucht habe, geographisch weit reichende Vergleiche möglichst sparsam einzusetzen. Ich habe danach getrachtet, Phänomene nach Möglichkeit in einem möglichst nahe gelegenen Kontext zu analysieren und zu interpretieren. In der Praxis hat sich gezeigt, dass es möglich ist, in kulturgeographischen Arealen von unterschiedlicher Ordnung zu operieren. Als eine weitgehend einheitliche kulturgeographische Region kann etwa das Areal eines *bius*-Komplexes (z.B. Sianjurmulamula, Sihotang, Pangururan etc. vgl. 9.1.) beschrieben werden.

Hier wird die kulturelle Tradition durch das kontinuierliche Abhalten gemeinsamer Rituale permanent in Stand gehalten. Eine weitere Ebene stellen die Subregionen des zentralen Bataklandes (Samosir, Toba, Silindung etc.) dar, und schließlich das zentrale Batakland, das Land der Tobabatak selbst. Oft hat es sich auch als hilfreich erwiesen, nach

---

65 Daraus ergeben sich, vereinfachend zusammengefasst, drei Kategorien von spirituell-asymmetrischen Beziehungen: 1.) Ahnen/Wildnis – Nachfahren/Lebende, 2.) Brautgeber – Brautnehmer, und 3.) Ältere – Jüngere (Gruppen); vgl. Schefold 2001.

66 Schefold weist darauf hin, dass damit nicht einem bestimmten Determinismus gehuldigt werden soll, sondern dass die angewendete vergleichende Arbeitsweise ev. zu vertieftem Verständnis in die Diversität indonesischer Sicht der Natur führen könnte.

Vergleichsmöglichkeiten innerhalb des batakschen Studienfeldes zu suchen, also Daten aus allen von Batak bewohnten Gebieten (vgl. 2.2. f.) mit einzubeziehen.

Über dieser Ebene liegt die Möglichkeit des Kulturvergleiches auf der gesamten Insel Sumatra, wovon ich ebenfalls gelegentlich Gebrauch gemacht habe. Und schließlich die Ebene des gesamten indonesischen Studienfeldes. Hier war es in einigen Fällen von Interesse, gerade weit entfernte Regionen zum Vergleich heranzuziehen, denn in solchen Fällen kann rezenter Kulturkontakt weitgehend ausgeschlossen werden. Die Wahrscheinlichkeit, dass wesensverwandte Elemente der Kulturen auf ein gemeinsames Erbe zurückgehen, also sehr alt sind, ist dann sehr hoch.

Abgesehen von der Möglichkeit der wechselseitigen Interpretation der Phänomene ist auch die Bestätigung eines hohen Alters, bzw. einer sicheren Zurechnung zum vorkolonialen Kulturgut ein wichtiger Aspekt der Anwendung der Studienfeldherangehensweise als Methode. In diesem Sinne, so möchte ich zusammenfassend festhalten, habe ich in dieser Untersuchung die Methode der Studienfeldherangehensweise auf verschiedenen kulturgeographischen Ebenen sowohl zu wechselseitiger Interpretation angewandt, wie auch als Hilfsmittel in der historischen Forschung, um Anhaltspunkte darüber zu gewinnen, ob bestimmte Konzepte, Ideale oder Werte tatsächlich zu dem vorkolonialen Kulturgut der Tobabatak zu rechnen sind.

Weiters möchte ich noch erwähnen, dass ich zu Beginn meiner Analysearbeit mit einer guten Portion Misstrauen gegenüber allen angebotenen Hypothesen betreffend des strukturellen Kerns der Kulturen des Studienfeldes zu Werk gegangen bin (ich hatte natürlich die Kritiken gelesen). Mein Misstrauen gegenüber jeder Art von vordefinierten Konzepten hat wohl auch dazu beigetragen, dass das Ergebnis dieser Untersuchung nicht eine in höherem Maße holistische Darstellung geworden ist. Ich habe der historischen Methode und der quellenkritische Untersuchung aller Daten gegenüber dem Ideal der holistischen Beschreibung den ersten Platz eingeräumt. Ich habe zwar in begrenztem Umfang auch nach der holistischen Sicht gestrebt, es aber vermieden, dort Schlussfolgerungen zu ziehen, wo ich meine, dass die genaue Untersuchung der Daten noch weiter vorangetrieben werden kann. Dies betrifft u.a. die Beziehung zwischen dem religiösen und dem sozial-politischen Bereich.

Doch hat sich im Laufe der Analyse herausgestellt, dass Beschäftigung mit den im Kontext der Studienfeldherangehensweise gemachten Hypothesen (auch möchte ich nicht alle bestätigen) meiner Aufmerksamkeit als Forscher sehr zugute gekommen ist, und mir geholfen hat, Einblicke in Ebenen der batakschen Kultur zu erlangen, die mir ansonsten wohl verwehrt geblieben wären.

1.4. Erläuterungen zur Lektüre dieser Arbeit

Diese Arbeit beginnt nicht, wie anderswo gebräuchlich, mit einer Übersicht zur Forschungssituation. Diese wird erst in Kapitel 11 geboten. Dem Leser, der sich über die bisher geleisteten Arbeiten anderer Forscher an erster Stelle informieren möchte, sei empfohlen, dieses Kapitel vorzuziehen.

1.4.1. Aufbau der Arbeit

Nachdem in der Einleitung die Fragestellung zu dieser Untersuchung umrissen wurde, werden in Kapitel 2 die kulturökologischen, infrastrukturellen und demographischen Umstände im zentralen Batakland untersucht. Die Frage nach den potentiellen Möglichkeiten der Staatsentstehung wird mit Mitteln kulturanthropologischer Theorie genauer formuliert.

Im dritten Kapitel wird eine Einführung in die Theorie der tobabatakschen Verwandtschaftsverhältnisse, ohne deren Kenntnis Auseinandersetzung mit sozial-politischen Verhältnissen unmöglich ist, geboten. Im Laufe der Analyse wird aber auch auf Schwächen und Unzulänglichkeiten von als bereits etabliert geltenden Konzepten gewiesen, sowie auf Beziehungen der Verwandtschaftsordnung zu *bius*-Ordnung und Territorialität.

Die folgenden fünf Kapitel beschäftigen sich mit der Situation in *bius* Sihotang. In Kapitel 4 werden die verschiedenen Einrichtungen, aus denen die *bius*-Organisation zusammengesetzt ist, analysiert. Im darauf folgenden Kapitel geht es um die dynamischen Aspekte der *bius*-Organisation. Die Betonung liegt dabei auf den Aufgabenbereichen der *parbaringin* und *paniaran*, als deren wichtigste (aber keineswegs einzige) Tätigkeit die Organisation der Zusammenarbeit der gesamten *bius*-Gemeinschaft im Landbau zu verstehen ist. Diese organisatorische Tätigkeit steht untrennbar in Zusammenhang mit dem regelmäßigen Kult im Jahreszyklus.

In der Praxis der *bius*-Organisation ist die religiöse Dimension von der sozial-politischen wie ökonomisch-rechtlichen Dimension nicht wirklich zu trennen. Aus analytischen Gründen ist dies aber kaum anders möglich. Die Kapitel 6-8 widmen sich der religiösen Tradition. Ich beschränke mich hierbei auf ein einziges Ritual, das *martua oma-oma*, das Ritual der offiziellen Einleitung eines neuen Landbaujahres. Alle in der Folge geleisteten Analysen sind nötig, um dieses Ritual in seiner Vielschichtigkeit und in seinem gesellschaftlichen wie religiösen Kontext verstehen zu können. Es soll in diesem Zusammenhang die Tätigkeit und unterschiedliche Rolle der *parbaringin* wie *paniaran* ihrem Wesen nach einsichtiger werden, wie auch der Zugang der Menschen zur spirituellen Welt und ihre Beziehung zu höheren Wesen.

Kapitel 9 beschäftigt sich mit *bius*-übergreifenden Strukturen. Weder ist ein *bius* als nur eine Ansammlung von Dörfern zu begreifen, noch sind *bius*-Organisationen als voneinander isolierte Einrichtungen zu verstehen. In diesem Kapitel werden regions- und landesweit bestehenden Beziehungsstrukturen analysiert.

Kapitel 10 beschäftigt sich mit der Organisation der künstlichen Bewässerung des Reisbaus und der Rolle der *parbaringin* darin. In diesem Kapitel wird untersucht, mit welchen Mitteln die Tobabatak ihre beeindruckenden Bewässerungsanlagen in vorkolonialer Zeit erbaut haben und wie sie die für die künstliche Bewässerung unerlässliche Kooperation dauerhaft aufrechterhalten – ohne dabei auf die Zwangsmittel eines Staates zurückgreifen zu können.

In den beiden letzten Kapiteln wird getrachtet, die tobabataksche Gesellschaft und ihre sozial-politische Ordnung aus größerem Abstand zu betrachten um zu einer Sicht auf ihr Funktionieren auf allgemeiner Ebene zu kommen. In Kapitel 11 werden bestehende Auffassungen zu diesem Thema analysiert und teils auch kritisiert. Dabei werden nicht nur die Werke westlicher Forscher herangezogen, sondern auch berücksichtigt, wie bataksche Autoren ihre eigene Gesellschaft und deren Geschichte beschrieben haben. Im letzten Kapitel wird die im Laufe dieser Untersuchung gewonnene Einsicht in das Funktionieren der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak, sowie der Rolle der *parbaringin*- und *paniaran*-Organisationen darin, dargelegt.

1.4.2. Warum diese Arbeit so umfangreich geworden ist

Wenn eine Dissertation einen gewissen Umfang überschreitet, ist damit mehr Arbeit von den Promotoren und den Mitgliedern der Prüfungskommission gefordert. Für diese Extrabelastung möchte ich mich bei allen denen entschuldigen, die diese Arbeit verpflichtet lesen müssen. Ich will aber auch einige Gründe dafür angeben, warum diese Arbeit so umfangreich geworden ist.

Dies ist die erste wissenschaftliche Untersuchung der *parbaringin*- und *paniaran*-Organisationen[67] und weicht in vielfacher Hinsicht von dem bisher in der Literatur gebräuchlichen Bild von der vorkolonialen Gesellschaft der Tobabatak ab. Schon allein aus diesem Grund ist es notwendig, die neuen oder bisher wenig bekannten historischen und

[67] Diese Angabe soll das große Verdienst von Sitor Situmorang nicht schmälern, der mich erst auf diese Lücke gewiesen hat und ohne den diese Untersuchung wohl nie begonnen worden wäre.

ethnographischen Daten, von denen ich ausgehe, hier gut dokumentiert und überprüfbar gemacht zu präsentieren. Auch die hier konsequent durchgeführte Präsentation originaler Texte wie der Übersetzungen soll diese Überprüfbarkeit erleichtern.

Desgleichen die häufig angeführten batakschen Begriffe. Oft habe ich mir bei der Lektüre von ethnographischen Texten gewünscht, nicht nur die Übersetzung, sondern auch den batakschen Begriff zur Verfügung zu haben. Dieser hätte die Einsicht in den jeweiligen Text oft wesentlich erleichtert und für mehr Klarheit gesorgt. Hier habe ich versucht, so zu schreiben, wie ich es mir von anderen Autoren gewünscht hätte.

Als Auftakt zur Niederschrift dieser Dissertation habe ich fünf Kapitel zur Geschichte des äußeren Einflusses und des Umgangs damit geschrieben. Nachdem der Schreibprozess allerdings weiter gediehen war, wurde mir das Problem des großen Umfanges bewusst, und ich habe von diesen fünf Kapiteln nur die hier in dieser Einleitung angeführte Periodisierung behalten. Die Analysearbeit an der mehr allgemeinen Geschichte der Batak hat meine Aufmerksamkeit für die historische Zuordnung von Daten und mein Verständnis für die Natur von historischen Prozessen im zentralen Batakland sehr geschärft und war von großer Bedeutung für die in der Folge niedergeschriebenen Analyseergebnisse.

Von dem verbleibenden Text kann allerdings kaum mehr etwas weggelassen werden, ohne den inneren Zusammenhang der Arbeit zu zerstören. Wesentliche Kürzungen würden Teile der Analyseschritte verschwinden lassen und dem Text mehr schaden als nützen. So bleibt mir nichts anderes übrig, als den Leser um Geduld zu ersuchen und darum, den Text in seiner Gesamtheit zu akzeptieren, und zu hoffen, dass der Leser durch die Lektüre Entschädigung für seine Geduld und Anstrengung findet.

1.4.3. Kein Glossar, aber Querverweise

Ich möchte dieser Arbeit aus prinzipiellen Gründen kein Glossar beigeben. Ein solches zwingt zu kurzen Definitionen und das ist im Kontext der hier geleisteten Untersuchung noch nicht wünschenswert. Hier wird die Definition so mancher Begriffe, die wir bereits gut zu kennen vermeinten, in Frage gestellt, und es ist zu hoffen, dass daraus eine Diskussion entsteht, in deren Verlauf mehr Klarheit über die Natur der Begriffe gewonnen werden wird. Dann wird die Zeit neuer Kurzdefinitionen kommen.

In dieser Arbeit versuche ich den Lesern durch zahlreiche Querverweise zu helfen. In einer späteren Ausgabe hoffe ich, ein Register anbieten zu könne, mittels dessen sich die entsprechenden Textstellen, die sich mit der Definition der Begriffe beschäftigen, schnell aufsuchen lassen.

2. Das Land und die Menschen. Bemerkungen zur Kulturökologie

In diesem Kapitel sollen Überlegungen zu den kulturökologischen Grundlagen, unter denen die vorkoloniale Batakbevölkerung ihr Land bewohnt hat, angestellt werden. Nach einigen Basisangaben zur ethnisch/linguistischen und administrativen Einteilung sollen die wesentlichen ökologischen Voraussetzungen, unter denen die Menschen von ihrem Land leben, besprochen werden. Nach Angaben zu den Produkten des Landes sollen die Ergebnisse historischer demographischer Forschungen präsentiert werden, gefolgt von Angaben zur in vorkolonialer Zeit vorhandenen Infrastruktur. Auf diese Vorarbeiten bauend soll anhand bestimmter theoretischer Modelle aus dem Bereich der politischen Anthropologie das kulturökologische Potential des vorkolonialen Bataklandes zur Staatsentstehung überprüft werden.

2.2. Die Position der Tobabatak in der ethnischen Landschaft Nordsumatras

Die ethnische Landschaft des vorkolonialen Nordsumatra[68] setzte sich im wesentlichen zusammen aus einer großteils islamisch-malaiischen oder malaiisierten[69] Bevölkerung der Küstengebiete im Osten und im Westen, sowie einer wesentlich zahlreicheren Batakbevölkerung im Landesinneren, vor allem in den hochgelegenen Regionen des Bukit Barisan Gebirges. Die Nachbarvölker im Norden sind die linguistisch und ethnisch verwandten, aber schon seit längerem islamisierten Alas und Gayo[70], sowie die Aceher. Die südlichen Nachbarn der Batak sind die Minangkabau und im Südosten (Riau) muss neben den islamischen Küsten-Malaien (Malayu Pesisir) auch die teilweise nicht-islamische, eine Form des Malaiisch sprechende Bevölkerung der großen Urwälder (Malayu Darat) zu den Nachbarvölkern der Batak gerechnet werden. Nur in den südlichen Batakländern (Mandailing, Padang Lawas) existieren Enklaven nichtbatakscher und nichtislamischer Bevölkerung. Dies sind die Ulu und die Lubu, welche von manchen Wissenschaftern als Vertreter einer vorbatakschen Urbevölkerung angesehen werden.[71] Bei ihnen handelt es sich wie bei den Malayu Darat in Riau um die Sprecher malaiischer Dialekte, soweit sie nicht bereits die Sprache ihrer batakschen Nachbarn übernommen haben.[72]

Die Batak bewohnen das zentrale Batakland rund um den Tobasee schon sehr lange. Im Gegensatz zu den südlichen Batakländern gibt es dort keinerlei Reste einer vorbatakschen Bevölkerung. Auch in den Mythen finden vorbataksche Bewohner nur ganz selten Erwähnung. Wenn aus der Sicht von neu angekommenen Batak die Rede ist von ursprünglichen Bewohnern, werden diese als spirituelle Wesen oder als Batak, d.h. in das

---

68 Der Einfachheit halber seien die Grenzen der hier besprochenen Region mit denen der indonesischen Provinz Nordsumatra gleichgesetzt.

69 Es bestehen gute Gründe für die Annahme, dass ein Großteil der vorkolonialen malaiischen Bevölkerung ursprünglich Batak waren, die in den vergangenen Jahrhunderten den Islam und damit malaiischen Lebensstil und politische Organisationsform angenommen haben.

70 Während die Alas aufgrund ihrer Sprache wie auch aufgrund von Aspekten ihrer Sozialstruktur (z.B. *merga*-Organisation) zu den Batak zu rechnen wären, (Kempees 1905: 140-150 für frühe ethnographische Angaben, Voorhoeve 1955: 9, Adelaar 1981: 17 f.), werden die Gayo, deren Sprache zwar der batakschen verwandt, aber keine Variation derselben ist, (die Gayosprache gilt als Bindeglied zwischen den Bataksprachen und den anderen westindonesischen Sprachen; Dyen 1965: 25), nur als verwandte Kultur eingestuft. Ein Teil der Bevölkerung sieht sich allerdings selbst als von den Batak abstammend und ‚Klannamen', die uns aus dem batakschen *marga*-System bekannt sind, finden wir auch bei den Gayo (vgl. Hurgronje 1903: 62-71, Bowen 1984: 46 ff.).

71 Darunter van der Tuuk 1864: I, vgl. weiters ENI II (1918): 607 f.

72 Für weitere Informationen zu diesem Thema siehe Willer und Netscher 1855 (enthält Wortlisten von beiden Sprachen, die ältesten linguistischen Informationen, die uns zur Verfügung stehen), Hennij 1855, van Dijk 1884, Ophuijsen 1884, Kreemer 1912 und Helbig 1931 und 1934.

marga-System eingegliedert, beschrieben. In den meisten religiösen Überlieferungen über die Schöpfung der Erde und der Entstehung der Menschheit ist das Batakland der Ort des Geschehens.

2.2.1. Sprachen und politisch-administrative Einteilung des Bataklandes

Die Bataksprachen gehören der austronesischen Sprachfamilie, westindonesischer Zweig, an. Nach Adelaar kann eine Einteilung der Bataksprache in zwei Hauptgruppen, eine nördliche und eine südliche Dialektgruppe, vorgenommen werden. Der nördlichen Gruppe werden zugerechnet die Karo- sowie die Dairi- und Pakpaksprache. Demgegenüber der südlichen Gruppe zugerechnet werden die Sprache der Toba-, Mandailing-, Angkola- und Simalungunbatak.[73] Letzterer Sprache wurde von früheren Sprachgelehrten eine Zwischenposition eingeräumt.[74] Dies wohl nicht ganz zu Unrecht. Sprecher des Toba-, Mandailing oder Angkolabatak können sich untereinander spontan und ohne größere Probleme mittels ihrer jeweiligen Sprachen verständigen. Dahingegen ist spontane Verständigung von Sprechern dieser Gruppe mit Sprechern der anderen Gruppe nicht möglich. Aber auch nicht mit Sprechern der Simalungunsprache.

Diesen Sprachgruppen, die nach verbreiteter Auffassung auch mit kulturell-ethnischen Gruppen korrespondieren, liegt die gebräuchlichste Einteilung der Batakbevölkerung Nordsumatras zugrunde. In der politisch-administrativen Praxis Indonesiens war die Batakbevölkerung Nordsumatras bis vor kurzem ebenfalls nach den in fünf Subethnien unterteilt, von denen jede als die ethnisch tragende Bevölkerungsgruppe eines Verwaltungsterritoriums (Ind. *kabupaten*[75]) galt. Es waren dies (siehe Karte 1):

Toba	*kabupaten* Tapanuli Utara
Mandailing und Angkola	*kabupaten* Tapanuli Selatan
Simalungun	*kabupaten* Simalungun
Karo	*kabupaten* Karo
Dairi/Pakpak	*kabupaten* Dairi

Auch die Bevölkerung von *kabupaten* Tapanuli Tengah ist zum größeren Teil bataksch und führt ihre Abstammung meist auf das zentrale Batakland zurück. Aber auch dort hat sich längst eigene Identität entwickelt. Ein kleinerer Teil der Bevölkerung definiert sich als von (minangkabau-) malaiischer Abstammung, hatte aber in historischer Zeit in der Kommunikation mit der Batakbevölkerung ebenfalls Aspekte des *marga*-Systems angenommen. Ähnliches gilt auf für die ebenfalls schon seit vielen Generationen dort lebende chinesische Bevölkerung.

Die Territorien der genannten *kabupaten* korrespondieren ungefähr mit den traditionellen Siedlungsgebieten wie sie zu Beginn der Kolonialzeit vorgefunden wurden, wenngleich hier festgehalten werden muss, dass in vorkolonialer Zeit auch Gebiete außerhalb dieser Territorien von Batak besiedelt waren.[76]

---

73 Adelaar 1981: 18.

74 Vgl. Voorhoeve 1955: 9, Viner 1979: 91.

75 *kabupaten* kann mit Distrikt oder Landkreis übersetzt werden und steht in der territorialen Hierarchie unter der *propinsi* (Provinz) und über dem *kecamatan* (Unterdistrikt).

76 So etwa werden von einigen Forschern die Pardembanan-Batak in Asahan, aus dem Tobagebiet stammend, von einigen Forschern als eigenständige ethnische Gruppe klassifiziert, vgl. Viner 1979: 91, Lukas 1990: 26: vgl. auch Bartlett (1973), dessen Forschungen ab 1918 die Pardembanan bekannt machten. Batak leben auch schon lange im Tiefland von Langkat, Deli-Serdang und Labuhan Batu, sowie auch in der Berg- und Küstenlandschaft von Tapanuli Tengah und selbst im südwestlichen Aceh (Singkil), und wie schon Neumann (1885-1887 II: 1-48, sowie 1884 und 1881) festgehalten hat, erstreckte sich batakssches Siedlungsgebiet im Süden bis weit ins heutige Westsumatra (heute noch spricht ein Teil der Bevölkerung bis Panti hin Bataksch als

Inzwischen wurden von den *kabupaten* Tapanuli Selatan und Tapanuli Utara Teilgebiete abgekoppelt und zu administrativ eigenständigen *kabupaten* gemacht. Im Falle von Tapanuli Selatan wurden die Teilregionen Mandailing und Natal zum *kabupaten* Madina promoviert (1998). Auch die Region Padang Lawas strebt Selbständigkeit an. Im Falle von Tapanuli Utara wurden zunächst die im Tobakessel gelegenen Regionen selbständig unter dem Namen *kabupaten* Toba-Samosir (1998) und in der Folge erlangte die Region Samosir allein ebenfalls den Status eines *kabupaten* (2004).

2.3. Geographie der traditionellen Siedlungsgebiete

Menschen batakscher Abstammung, davon die meisten wohl tobabatakscher Abstammung, trifft man fast überall in Sumatra, ja, in ganz Indonesien an. Nicht nur als Soldaten, Lehrer, Beamte, Händler, Buschauffeure oder Wissenschafter, sondern in allen Provinzen Sumatras auch als Bauern. Batak haben innerhalb des 20. Jahrhunderts viel Grund erworben in Gebieten Sumatras, die ihnen nie zuvor zugänglich waren. Das Siedlungsgebiet der Batak ist heute größer als je zuvor. Selbst in der Provinz Sumatra Utara, der bevölkerungsstärksten und ökonomisch potentesten Region Sumatras, haben die Batak heute mehr Land als je zuvor. Und das, obwohl diese Region in den letzten hundert Jahren auch vielen Einwanderern zu einer neuen Heimat geworden ist.

Der größere Teil des neu erworbenen Landes liegt im früher meist bewaldeten und dünn bevölkerten Tiefland des östlichen Teiles Sumatra Utaras, sowie der Übergangszone zwischen Tief- und Hochland,[77] während das schon seit Jahrhunderten besiedelte Kernland hoch zwischen den Bergen des Bukit-Barisangebirges liegt. Als das Heimatgebiet, von dem alle Migration der Batakbevölkerung ausgegangen sein soll, gilt das Batakhochland rund um den Tobasee, an dem die vier *kabupaten* Tapanuli Utara (heute dreigeteilt), Dairi, Karo und Simalungun Anteil haben.

Die Form dieses Hochlandes (Batak-Tumor) beschreibt Scholz wie folgt: „*Während an den Außenrändern des Batak-Tumors sich bereits zahlreiche Flüsse tief in das lockere und leicht erodierbare Tuffmaterial eingeschnitten haben, wird der zentrale Bereich von einer weitgespannten und bislang wenig zertalten Hochfläche gebildet, die von außen nach innen allmählich bis auf 1400-1800 m ansteigt. Im Zentrum dieses Hochplateaus gelangt man unvermittelt an die Abbruchkante des Tobakessels, dessen Ränder fast senkrecht zum etwa 900 m hoch gelegenen Toba-See abfallen, der mit rund 1 150 km2 mehr als doppelt so groß ist wie der Bodensee. Ein für Siedlung und landwirtschaftliche Nutzung sehr wichtiges Element sind die Schwemmfächer, die von den zahllosen von der Plateaukante in den Kessel hinabstürzenden Bäche entlang des Seeufers aufgeschüttet worden sind.*“[78]

Dieses Hochland mag (nach van Bemmelen[79]) seine charakteristische Form und Beschaffenheit wie folgt erhalten haben: Im späten Tertiär war das Plateau durch zunehmenden Druck aus dem Erdinneren aufgewölbt worden. Durch diese Aufwölbung waren Risse in dem Deckplateau entstanden, durch die bei einer oder mehreren schweren vulkanischen Explosionen große Mengen von Magma vermischt mit Gas herausgeschleudert und als liparitische Tuffe über ein Areal von mehreren tausend Quadratkilometern und bis zu mehreren hundert Metern Mächtigkeit abgelagert wurden. Nach den Eruptionen brach die überliegende Plateaudecke in das durch die Ausbrüche entstandene Vakuum ein und

---

Muttersprache) und Riau (bis ins Rokangebiet sicher, wahrscheinlich sogar bis ins mittlere Kampargebiet) hinein.

77 Zur batakschen Expansion in diesem Jahrhundert vgl. auch Cunningham 1958 und Rodenburg 1993.

78 1988: 113.

79 Bemmelen 1954: 84 ff.

hinterließ einen ca. 30 mal 80 km großen Einsturzkessel, der heute mit dem Tobasee ausgefüllt ist. Die Halbinsel Samosir ist ein Teil dieser eingesackten Plateaudecke.

Auch später setzten sich vulkanische Aktivitäten fort, so z.B. ist an der Westseite des Tobasees (Pusuk Buhit), im Silindungtal und vor allem im Karohochland immer noch vulkanische Aktivität (z.B. heiße Schwefelquellen etc.) feststellbar. Diese späteren vulkanischen Aktivitäten sollten entscheidende Auswirkungen haben auf die Bodenbildung und damit auch auf die Formung der dort entwickelten Wirtschaftssysteme.

2.3.1. Die traditionellen Siedlungsgebiete der Tobabatak

2.3.1.1. Lage und Oberflächenform

Folgende Regionen des Batakhochlandes sind schon von alters her Siedlungsgebiete der Tobabatak: Die Küstenregionen rund um den Tobasee, insbesondere die West-, die Süd- und die Südostküste. Auch an der Nord- und Nordostküste siedeln Tobabatak schon seit langer Zeit, allerdings in stärkerer Anpassung an die Kultur der Karo- bzw. Simalungunbatak. Für die Westküste des Tobasees, der Region zwischen den hoch aufragenden Kesselwänden und dem Seeufer mit seinen zahlreichen, voneinander durch Berge getrennten Schwemmfächern, ist mir keine traditionelle Bezeichnung des Gesamtgebietes bekannt. Im Nordwesten finden wir im Gebiet von Silalahi (heute *kabupaten* Dairi) noch die charakteristische *bius*-Organisation. Der mittlere Teil der Westküste wird heute häufig zur Region Samosir gerechnet[80] oder es werden die Namen der einzelnen *bius* (Sagala, Limbong, Harianboho, Sihotang, Tamba, Sabulan etc.) genannt. An der Südküste zieht sich die Schwemmfächerlandschaft zunächst weiter. Wir finden u.a. dort die *bius* Bakara, Muara und Tampahan, aber dann öffnet sich die Landschaft. Südlich bis südöstlich vom Tobasee erstreckt sich halbmondförmig eine alluviale Schwemmebene, genannt Toba Holbung (Nieder-Toba), einige Kilometer breit, im Süden von den Bergen Habinsarans begrenzt. Nordöstlich daran, ab der linken Seite des Asahan, des Abflusses des Tobasees, schließt sich die ‚Tuffhügellandschaft'[81] der Halbinsel Uluan, mit ausgenommen der Schwemmlandfläche links des Asahans nur schmalen Schwemmlandstreifen am Seeufer.

Der Name der rund 640 Km2 große Insel Samosir stammt aus kolonialer Zeit. Schon der erste westliche Besucher, der den Tobasee vom Westen her erreichte, van der Tuuk, sah 1853 von der Landschaft Bangkara her das Siedlungsgebiet der *marga* Samosir am gegenüberliegenden Seeufer und nahm an, dass die gesamte Insel so heißen würde.[82] In der Folge gebrauchten auch die vom Südwesten her kommende Mission und die Repräsentanten der niederländischen Kolonialregierung diesen Namen. Anderen, von der Ostküste her kommenden frühen Besuchern zufolge wurde die Insel früher Pulo Toba bezeichnet.[83] Die Karo-Batak sprachen von ‚Teba Pulo', von ‚Insel-Toba' im Gegensatz zu ‚Teba', dem eigentlichen Toba und ‚Teba-Teba', was Neumann mit Sub-Toba übersetzt, i.e. der nördlichen Festlandküste.[84]

Erdgeschichtlich ist Samosir ein Teil der eingesunkenen Hochplateau-Decke, die wie eine schräg liegende ‚Eisscholle' aus dem Wasser des Tobasees ragt. Im Westen war Samosir durch eine ca. 200 m lange, nur wenig über die Seeoberfläche ragende, früher bei Hochwasser

---

80 Sherman 1982: 14 bezeichnet das als „*indigenous topography*", welche „*both, ecosystem and cultural aspects*", reflektiert. Lukas 1990: 38 ff. hält dem gegenüber, dass die Bezeichnung Samosir selbst erst eine koloniale Schöpfung ist.

81 Vgl. Helbig 1940:229 ff.

82 Van der Tuuk 1962: 50 (Brief vom 23. Juli 1853); für seine Reiseroute siehe Karte 4.

83 Brenner 1894: 96 etc., Hagen 1883: 174, Volz 1899: 447; Ausführliche Erörterungen zu den Begriffen ‚Samosir' und ‚Toba' in Lukas 1990: 38-45.

84 Neumann 1951: 305; de Haan 1875: 4, 30, 51 (dort Tebah Poelow).

stets überflutete[85] Landenge mit dem Festland am Fuß des Berges Pusuk Buhit verbunden. Und daher eigentlich eine Halbinsel, bis 1906 die Landenge auf Anordnung der niederländischen Kolonialregierung durchstochen wurde um Durchfahrtsmöglichkeiten vor allem für die Regierungsboote zu schaffen.[86] Die charakteristische Oberflächengestalt der Insel lässt sich wie folgt beschreiben: Die meisten der für die Landwirtschaft so wichtigen Schwemmlandebenen finden sich in dem meist nur schmalen, aber an einigen Stellen flächig, breitem Uferstreifen rund um die Insel. Im Westen und Süden ist die Inseloberfläche relativ eben, wenn auch von tief eingeschnittenen, engen Flusstälern durchschnitten. Erst allmählich, dann steiler steigt das Gelände an bis zu einem Plateau von ca. 1400 bis 1689 m Seehöhe.[87] Nach Osten zu fällt das Gelände plötzlich wandartig steil ab. Über lange Strecken fällt diese Wand direkt in den See ab, aber vor allem im Mittelteil, dem Territorium der *bius* Lontung, Tomok und Ambarita liegen zwischen See und Wand wieder einige Kilometer breite Schwemmlandflächen.

Südwestlich vom Tobasee liegt Toba Humbang, Hochtoba oder auch die Toba Hochfläche genannt, eine auf durchschnittlich 1100 m Seehöhe gelegene, relativ wenig zertalte, Hochfläche, die nach Nordwesten zu übergeht in die vielfach noch höher gelegene Urwaldlandschaft westlich des Tobasees. Westlich und südwestlich von Toba Humbang liegen erst die bergigen und bewaldeten Regionen Sijamapolang und Hurlang bevor das Gelände übergeht in die stellenweise ebene Küstenregion zwischen Barus und Sibolga, wo schon seit langem Batak und Malaien wohnen.[88] Südlich von Toba Humbang bestimmt das Tal des Batang Toru Flusses die Landschaft. Zunächst geht die Hochfläche über in das etwa 12 km lange, breitsohlige Silindungtal auf ca. 950 m Seehöhe.[89] Die durch mehrere Verengungen und Stromverschnellungen mehrere Talbecken zerteilte Landschaft weiter flussabwärts wird Pahae genannt. Im Osten wird Toba Humbang durch die Berglandschaft Habinsaran begrenzt.

Südlich des Batang Toru und süd-südöstlich der Berge von Habinsaran liegen die Sielungsgebiete der kulturell und sprachlich den Tobabatak einst sehr ähnlichen Batakbevölkerung Südtapanulis. Die wichtigsten Landschaften sind das fruchtbare Hochtal von Sipirok, die breitsohligen Längstäler des Batang Angkola und Batang Gadis (Angkola und Mandailing) und die Steppenlandschaft von Padang Lawas im Gebiet des oberen Barumun und im Westen die Küstenregion Natal (für die Subregionen des zentralen und südlichen Bataklandes siehe Karte 2).[90]

Die Land der Simalungun-Batak, in der östlichen Piedmontzone ist eine hinter den Tobakessel begrenzenden Bergen nach Osten hin leicht aber stetig abfallende Ebene mit fruchtbaren Böden, von zahlreichen Bergflüssen durchströmt und in vorkolonialer Zeit noch vielfach bewaldet. Erst als in der Kolonialzeit tobabataksche Auswanderer die Möglichkeit zum Landerwerb in dieser Region erhielten, wurden die vorhandenen guten Möglichkeiten zum Nassreisbau genützt. Heute ist sowohl durch den Nassreisbau, wie an anderen Stellen durch die großflächige Anlage von Plantagen der Charakter der Landschaft grundlegend anders.

---

85 Lukas 1990: 35, Volz 1899: 447, Hagen 1883: 174.

86 Van der Meulen 1977: 57 f.

87 ENI Bd. 3: 684.

88 Vgl. Drakard 1990: 1-46.

89 Helbig 1940: 180.

90 Zu den Landschaften des südlichen Bataklandes in frühkolonialer Zeit vgl. Stuurman 1894 (Sipirok), Neumann 1885-1887 I:1-133 (Padang Lawas, Ris 1896 (südl. Mandailing), Heyting 1897 (nördl. Mandailing/Angkola und Natal).

Die wichtigsten, traditionelle Siedlungsgebiete der Karobatak sind das fruchtbare, durch jüngeren Vulkanismus geprägte Karo-Hochland nördlich des Tobasees und das nördlich davon liegende, urwaldreiche Tiefland, Dusun genannt. Die Dairi- und Pakpakbatak siedeln traditionell in den gebirgig bis hügeligen und waldreichen Regionen nordwestlich des Tobasees.[91]

Zusammenfassend seien noch einmal die traditionellen Siedlungsgebiete der Tobabatak aufgelistet (Karte 2): Samosir (bzw. früher Pulo Toba) und die westlichen Küstenregionen des Tobasees, Toba Holbung, Uluan, Toba Humbang, Silindung, Pahae, Habinsaran, Sijamapolang und Hurlang. Diese Namen für die verschiedenen Regionen haben sich spätestens in der Kolonialzeit herauskristallisiert und werden neben den modernen administrativen Namen bis heute noch gebraucht. Welcher einheimischen Topographie aus vorkolonialer Zeit diese Namen nun wirklich entsprechen, ob der der Bewohner der jeweiligen Region oder der von anderen Regionen, ist nur sehr schwer nachzuvollziehen. So z.B. wurde über die Bezeichnung Toba 1894 geschrieben: „*Es ist merkwürdig, daß, wenn man von Süden nach Norden das Batakland durchreist, das wirkliche Toba, je mehr man sich ihm nähert, umso mehr zurückweicht. In Angkola wird mit Toba alles bezeichnet, was hinter Aek Puli liegt, also ab dem Batangtoru-Tal nordwärts. Kommt man aber über den Aek Puli, dann beginnt Toba mit dem Silindung-Tal. Die Bevölkerung von Silindung aber bezeichnet mit diesem Namen alles was hinter den das Tal von Norden her begrenzenden Bergen liegt. Geht man dann weiter und kommt man auf das Plateau, dann wird man nach den Landschaften an den Rändern des Toba-Sees verwiesen, und erst dort findet man Menschen die ihr Land Toba und sich selbst halak Toba nennen.*“[92]

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass wir wohl Hinweise darauf haben, dass die meisten Subregionen des von den Tobabatak bewohnten Gebietes als Toba plus einer Spezifikation bezeichnet wurden. Eine Gesamtbezeichnung für das ganze zentrale Batakland kennen wir nicht. Auch dass die von Sitor Situmorang präsentierte Bezeichnung Toba na Sae (das baumlose Toba) eine solche gewesen sein soll, lässt sich nicht beweisen (vgl. dazu auch unten 2.3.3.2.).

2.3.1.2. Bodenbeschaffenheit

In Bezug auf die Bodenbeschaffenheit lassen sich, extrem vereinfacht, ausgehend vom Ausgangsmaterial zwei Typen unterscheiden.

1. Böden, gebildet auf Basis andesitischen Materials von jüngeren vulkanischen Aktivitäten her, welches die ältere Tuffschicht überlagert hat.[93] Insbesondere alluviale Böden, gebildet aus dem andesitisches Ausgangsmaterial sind fruchtbar und für den Anbau fast aller Nutzpflanzen, insbesondere aber für Reis geeignet

---

91 Alte, aber recht ausführliche Beschreibungen der von den Karo und Pakpak bewohnten Landschaften finden sich in Volz 1899 und 1909; Hagen 1883 und 1886. Für jüngere Angaben vgl. Scholz 1988.

92 *Het is opmerkelijk dat, wanneer men van het zuiden naar het noorden de Bataklanden dooreist, het werkelijke Toba, hoe dichter men het nadert, hoe langer hoe meer terugwijkt. In Angkola wordt met den naam Toba alles bestempeld, wat achter de Aek Poeli ligt, dus van af de Batang Toroevallei en noordwaarts. Komt men echter over de Aek Poeli dan begint Toba met de vallei van Silindoeng. De bevolking van Silindoeng echter noemt met dien naam alles, wat achter het noordelijk randgebergte der vallei ligt. Gaat men dan verder en komt men op het plateau, dan wordt men naar de landschappen aan de boorden van het meer verwezen, en hier vindt men menschen, die hun land Toba en zich zelf halak Toba noemen* (Meerwaldt 1894); vgl. auch ENI IV (1921): 379.

93 Scholz 1988: 113.

2. Böden, gebildet auf Basis liparitischer Tuffe von älteren vulkanischen Ausbrüchen her; „*anders als viele andere vulkanische Eruptiva verwittern diese jedoch zu ausgesprochen nährstoffarmen, sauren grau-braunen podsolischen Böden*.“[94]

Ein großer Teil des außerhalb des Tobakessels liegenden Hochlandes verfügt über Böden der zweiten Kategorie. Allerdings finden sich inselhaft über die Landschaft verteilt Manifestationen jüngerer vulkanischer Tätigkeit.[95] Auch innerhalb des Tobakessels sind die Regionen Uluan und Teile der Insel Samosir von den älteren Tuff-Untergrund geprägt, wie andere Landschaften wieder von jüngerer vulkanischer Tätigkeit geformt sind.

Alluviale Landschaften (sei nun von andesitischen oder anderem Ausgangsmaterial) finden sich in den Küstengegenden des Tobasees in der Form von Schwemmfächern oder gelegentlich als Talkessel (z.B. Limbong und Sagala), oder als die halbmondförmige Toba Holbung Schwemmebene. Auch der Uferstreifen rund um die Insel Samosir besteht an vielen Stellen aus Schwemmland. Außerhalb des Tobakessels finden wir alluviale Täler vor allem am Batang Toru, wovon Silindung das größte ist, aber in kleinerem Ausmaß an vielen anderen Flüssen.

In allen alluvialen Regionen finden sich gute Voraussetzungen für bewässerten Reisbau, unter der Voraussetzung, dass ausreichend Wasser verfügbar gemacht kann werden.

2.3.1.3. Hydrologie

Wasser kann, insbesondere im Tobakessel, zu örtlich zu gewissen Zeiten knappes Gut werden. Oder, je nach Umständen, im Übermaß zu einer Bedrohung werden. Drei Faktoren haben Einfluss auf die hydrologische Situation: Das sind erstens, Regenmenge und jährliche Verteilung; zweitens, die Regenauffangfläche (*catching area*) des Tobakessels und der anderen Flächen; und drittens, die Umweltbeeinflussung durch den Menschen.

1. Regenmenge und jährliche Verteilung. Hier zeigen sich deutliche regionale Unterschiede. Innerhalb des Tobakessels fällt weniger Niederschlag (unter 2000 mm jährlich, mit Ausnahme von Toba Holbung) als auf den umgebenden Hochflächen (2000-3000 mm), dort wiederum weniger als in den küstennahen Gebieten (vgl. Karte 3). Nicht zu Unrecht wird insbesondere Samosir, mit an der Westseite nur 1532 mm (Ostseite 1876, Südseite 1685; in den Dreißiger Jahren gemessen) als das regenärmste Gebiet des Bataklandes bezeichnet.[96] Die Regenzeit beginnt dort üblicherweise im September und dauert bis Mai, mit Höhepunkt in der Zeit von November bis Jänner.[97] Oralen Überlieferungen zufolge waren in früheren Zeiten der Beginn und der Höhepunkt der Regenzeit etwa ein Monat eher anzusetzen. Auch mochten in manchen Jahren ausgesprochene Dürren auftreten. Seit dem Jahre 1919 bis heute sind bereits neun ausgesprochene Dürrejahre nachzuweisen.[98]
2. Die Regenauffangfläche des Tobakessels und der anderen Flächen. Durch die Kraterform des Tobakessels bedingt ist die Regenauffangfläche relativ klein. Die zahlreichen in den Tobasee mündenden Flüsse sind meist klein, kurz und verfügen oft über hohes Gefälle. Auf der Insel Samosir führen heute die meisten Flüsse nur noch während der Regenzeit Wasser. Außerhalb des Kessels können große Flüsse zustande kommen, von denen, um die wichtigsten zu nennen, der Batang Toru und seine Nebenarme zum Indischen Ozean hin entwässern und der Asahan, Abfluss des Tobasees, zur Straße von Malakka hin.

---

94 Scholz 1988: 113.

95 Vgl. Helbig 1940: 168 (Karte).

96 Helbig 1940: 231.

97 KIT MVO Oerlemans 1937.

98 Lukas, pers. Korrespondenz.

3. Die Umweltbeeinflussung durch den Menschen. Schon in vorkolonialer Zeit waren weite Strecken entwaldet worden[99] und dieser Prozess setzt sich bis heute fort. In Samosir etwa hat die Entwaldung[100] vielfach geführt zu großen Problemen mit der Wasserversorgung in der Trockenzeit einerseits und andererseits zu Überschwemmungen und Erosion während der Regenzeit. Auch Toba Humbang ist weitgehend entwaldet mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Wasserversorgung. Andererseits waren von alters her bestimmte Wälder, welche die Funktion von hydrologischen Reserven ausfüllten, als Wohnplatz eines *sombaon* vor menschlichen Zugriff geschützt.

Auf der Insel Samosir und auf der Hochfläche (Humbang) ebenso wie in dem Waldgebiet westlich des Tobasees ist das Gelände oft muldenförmig. An solchen Stellen kann das Wasser nicht abfließen und es bilden sich Tümpel, kleine Binnenseen oder Sümpfe. Der bekannteste Binnensee ist der Aek Sidihoni auf Samosir, der nur selten ganz austrocknet.

Neben Wassermangel bei Ausbleiben des Regens kommt es bei zuviel Regen in zu kurzer Zeit zur Gefahr der Überschwemmung. Heute werden auf Samosir immer wieder Brücken über die ansonsten trockenen Flussbette hinweggeschwemmt und nicht selten auch die Reisfelder bedroht. In Silindung waren vor dem Bau des großen Dammes während der Kolonialzeit Überschwemmungen ein sich immer wieder wiederholendes Geschehen. Selbst das Ansteigen des Wasserspiegels des Tobasees, der heute eher vom Absinken bedroht ist, konnte zu einer Bedrohung des Kulturlandes werden. Der Wasserspiegel war auch früher nicht immer stabil. Mit dem sich tiefer und tiefer Eingraben des Asahan muss wohl auch der Seespiegel über längere Zeiträume hinweg allmählich gesunken sein, aber um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde infolge eines großen Erdrutsches der Abfluss durch große Felsbrocken verstopft. Das Wasser stieg zunächst sehr hoch (nach Berichten von Augenzeugen über 13 Meter)[101], aber als ein Teil der Felsbrocken von dem Wassermassen wieder weggeschwemmt wurden, sank der Wasserspiegel wieder. Ein Teil des Landes blieb überschwemmt. Van Dijk listet allein für den ihm bekannten Teil des Landes (Toba Holbung und ein kleiner Teil Uluans) 21 vernichtete Dörfer auf. Dazu war noch ein durchschnittlich 183 m breiter für den Reisbau gebrauchter Uferstreifen dauerhaft überschwemmt geblieben.[102] Nach den von der Kolonialregierung durchgeführten Sprengungen begann der Wasserspiegel abzusinken[103] und blieb danach weitgehend stabil. Erst in jüngster Zeit, seit dem Bau eines Wasserkraftwerkes am Asahan, ist der Wasserspiegel des Tobasees wiederum größeren Schwankungen unterworfen.

2.3.1.4. Klima[104]

Die klimatischen Verhältnisse im Tobakessel sind in Küstennähe sehr durch die Anwesenheit des Sees bestimmt. Es herrscht, bedingt durch die Höhenlage von rund 900 m und Speicherkraft des großen Wasserreservoir ein mildes und ausgeglichenes Klima mit relativ

---

99 Burton und Ward, die 1824 das Silindungtal besuchen, beschreiben die das Tal umgebende Berglandschaft wie folgt: „*the whole surrounding country was perfectly free from wood, except the summits of two or three mountains*“ (1827: 489).

100 Hoekstra 1896: 76 beschreibt das vom See her sichtbare Land: „Das Land ist baumlos: nur hier und da findet man kleine [Busch-) Wälder oder hohes Gestrüpp; fast alles ist hier Landbaufläche oder mit niedrigem Gras bedeckt oder kahl.“ (*'t Land is boomloos: slechts hier en daar vindt men kleine boschjes of hoog kreupelhout; bijna alles is bouwgrond, òf met laag gras bedeckt, òf kaal*.)

101 van Dijk 1893: 643.

102 van Dijk 1893: 646.

103 Meulen 1977: 57.

104 Informationen über das Klima im Batakland bietet Helbig 1937, sowie häufig die MVO der abtretenden niederländischen Verwaltungsbeamten.

geringen Tag-Nacht-Temperaturschwankungen. Volz hat im (kühlen) Februar nächtliche Minimaltemperaturen zwischen 17° und 19°C und Tageshöchsttemperaturen zwischen 27° und 29°C gemessen. Hagen hat im (wärmeren) August 6 Uhr morgens 24°C und mittags 13 Uhr 27°C gemessen.[105] In den höher gelegenen Regionen ist es nachts bedeutend kühler und die Temperatur mag in den bewohnten Gebieten absinken bis 10°C, möglicherweise selbst tiefer.[106] Auf Höhen von 2000 m sinkt die Temperatur häufig bis auf 5-6°C in den Morgenstunden.[107]

Ein weiteres klimatisches Charakteristikum des Batak-Hochlandes stellen die saisonal unterschiedlichen Winde (*alogo*) dar, welche, insbesondere wenn zu Beginn der Trockenzeit auftretend, eine Gefahr für die Reispflanzen sein können.[108]

2.3.3. Nutzung und Formung des Landes durch die Menschen

2.3.3.1. Ökologische Aspekte des Bodenbaus

Die der lokalen Überlieferung nach ersten und bis heute landwirtschaftlich ertragreichsten Siedlungsgebiete sind fast ausschließlich alluviale Flächen. Hierbei handelt es sich innerhalb des Tobakessels um die zahlreichen zum See hin offenen und durch Berge voneinander getrennten Schwemmfächer und einige breite Talkessel mit nur schmaler Entwässerungsöffnung, um Uferlandschaften auf der Insel Samosir und in Uluan, und um die zusammenhängende, große Schwemmlandschaft Toba Holbung. Die wichtigste alluviale Landschaft außerhalb des Tobakessels ist Silindung am oberen Batang Toru Tal. Daneben existieren an verschiedenen Flussläufen noch kleinere Schwemmebenen, die schon früh von den Tobabatak landwirtschaftlich genützt wurden.

Die alluvialen Flächen bieten optimale Voraussetzungen für landwirtschaftliche Tätigkeit. Das den Schwemmebenen eigene gleichmäßige Gefälle erleichtert künstliche Bewässerung und wo nötig Terrassenbildung. Der Boden ist insbesondere im Bereich jüngerer vulkanischer Tätigkeit sehr fruchtbar. Vulkanstöcke, Zeugen vulkanischer Tätigkeit finden sich sowohl innerhalb des Tobakessels (Pusuk Buhit, Dolok Tolong, u.a.) als auch auf der Tobahochebene (Batu Harang, Imun (oder Himun), Si Badak, Dolok Paung, u.a.). Viele der wichtigsten Nassreis produzierenden Gebiete im Tobakessel und auch auf der Tobahochebene sind in der Nähe oder im Entwässerungsbereich eines Vulkanstocks gelegen.[109] Sehr häufig wurden und werden auch heute noch Berge, insbesondere Vulkankegel als Sitz von höheren Wesen, *sombaon*, gesehen. Diese *sombaon* werden als Quellen für die Fruchtbarkeit des Landes gesehen und die Opfertätigkeit der *parbaringin* gilt ihnen. In Hinblick auf die tatsächliche Bedeutung des vulkanischen Materials für die Fruchtbarkeit des Bodens müssen wir konstatieren, dass dieser Glaube nicht ohne reale Grundlage ist und müssen in Betracht ziehen, dass auch dieser Glaube in Zusammenhang steht mit lang dauernder Naturbeobachtung.

So ist in und neben den Schwemmebenen fast jeder Quadratmeter Boden von Menschen gestaltetes Kulturland, mit Ausnahme von heiligen Plätzen (*tano ni sombaon, homban, tano ni pangulubalang*, etc.) die vom Menschen nicht bearbeitet werden dürfen. Die

---

105 Hagen 1883: 177.

106 Nach Scholz 1988: 12 ist 10°C die Untergrenze, Hagen allerdings berichtet von außerordentlicher Kälte im Jahre 1883, und meint im Dorf Nagasaribu auf der Hochebene nördlich des Tobasees in einem Topf mit Wasser eine leichte Eiskruste festgestellt zu haben (1886: 340).

107 Volz 1909: 204.

108 Zu der Problematik der oft recht unregelmäßig auftretenden Winde für Landwirtschaft vgl. DPB Middendorp MVO (1913): 9f.; ARA: MVO Haibach (1927): 13 f.; MVO Bemmelen (1931): 13; MVO Welter (1935): 21 f.

109 Vgl. für die Tobahochebene Helbig 1940: 168 (Karte); weiters Scholz 1988: 113 ff.

charakteristischen Schwemmfächerlandschaften an den Ufern des Tobasees kann man sich etwa so vorstellen: Die eigentliche Schwemmfläche besteht aus bewässerten Reisfeldern, oft in Terrassenform und dazwischen die Dörfer der Bevölkerung, umgeben von Frucht- und anderen Bäumen. Die Berge zwischen den Schwemmfächern sind in der Regel völlig entwaldet und von *alang-alang*-Gras (Imperatas Cylindrica, *Bat. ri*) bedeckt, dass von der Bevölkerung während der Trockenzeit jährlich abgebrannt wird. Das nach dem Brand sprießende junge Gras ist zur Weide gut geeignet. Die Ausläufer der Berghänge wurden früher mehr als heute auch zum Anbau von (Trocken-) Reis und anderen Nutzpflanzen genützt. In vielen Gegenden finden sich heute noch die Spuren von heute nicht mehr gebrauchter Terrassierung. Im *bius* Sihotang wurden früher die lang gezogenen Hänge südlich der Nassreiszone in von den *parbaringin* bestimmten Jahren von den *bius*-Bewohnern in Gemeinschaftsarbeit umgebrochen mit Trockenreis bepflanzt. Nach einem Pflanzjahr wurden in der Regel mehrere Brachejahre eingehalten, in denen dieses Gebiet wieder als Weideland genützt wurde (ausführlicher dazu in 5.3.3.3.). Rund um die Schwemmfächer wurde allerdings nie ganz entwaldet. Immer blieben in der Umgebung der Flüsse und Quellen Wälder bewahrt. Diese galten wie manche Berge als Wohnsitze von *sombaon* und fungierten als hydrologische Reserve.

Neben den Schwemmlandschaften macht man sich schon seit langer Zeit auch Sumpfgebiete zu Zwecken des Nassreisbaus zunutze. Ein Beispiel sind die Sümpfe auf der Hochfläche im Inneren der Insel Samosir im *bius* Ronggur ni huta. Um die Sümpfe begehbar zu machen, hat man sie mit Holzknüppelrosten ausgelegt und man reguliert den Wasserstand mittels eines Systems von Gräben und Deichen. Auf ähnliche Weise hat man sich die Sumpflandschaften auf der Tobahochfläche zugänglich gemacht. In der Gegend von Siborongborong finden sich Überreste von Wäldern in den Sümpfen konserviert und bis heute holt die Bevölkerung Brennholz (*soban*) aus den Sümpfen. Erst in jüngster Zeit wird das Holz zu kommerziellen Zwecken mit Maschinen ausgegraben.

Die Bevölkerung hat sich schon in vorkolonialer Zeit auf verschiedene Weise Wasser zu landwirtschaftlichen Zwecken zunutze gemacht. Wenngleich in vielen Landschaften die künstliche Bewässerung mit Hilfe der Geländeneigung ohne allzu großen technischen Aufwand durchgeführt werden kann, gibt es auch eine Reihe von Beispielen für herausragende irrigationstechnische Leistungen aus vorkolonialer Zeit. So etwa die über eine Länge von mehreren Kilometer aus der steilen, stellenweise sogar überhängenden Tuffstein-Bergwand gehauenen Bewässerungskanäle im *bius* Tanggabatu, Dämme von bis zu zwölf Meter Höhe, Zuleitungskanäle von acht Kilometer Länge und mehreren Kilometern Distributionskanälen in *bius* Lintong ni huta und Silindung, ein Staudamm zur Anlage eines künstlichen Sees als Wasserreserve auf der Hochfläche der Insel Samosir zur Bewässerung der Reisfelder des *bius* Lontung, um nur einige Beispiele zu nennen (für Belege siehe 10.1. ff., sowie Karte 13 und 14).

Die Wasserkraft wurde bei tief liegenden Flussbetten auch genützt, um das Flussbett künstlich zu verbreitern und so mehr Nassreisanbaufläche zu gewinnen. „*Man leitete den Fluß unmittelbar an eine Schluchtwand heran; bald ist sie unterspült, stürzt ab, und die Abfuhr des losen Sandes dauert nicht lange. Auch die durch Regenausspülung stetig rückwärts wandernden seitlichen Abrißnischen werden für den Reisbau benutzt, gewöhnlich noch im höheren Maße als die den Überschwemmungen ausgesetzten Hauptschluchten.*“[110]

Wo keine Flüsse oder permanente Quellen für die künstliche Bewässerung zur Verfügung stehen, versucht man mittels Terrassierung und eines Systems von kleinen Deichen soviel wie möglich von der Menge des Regenwassers zu nützen. Solchen Regenstau-Nassreisbau findet

110 Helbig 1940: 167; vgl. auch Gabriel 1922: 327 f.

man vor allem auf Samosir, wo der lehmige Boden das Wasser am schnellen Versickern hindert. Die Erträge von solchen Regenstau-Feldern sind in regenreichen Jahren annähernd vergleichbar mit denen der Irrigationsfeldern, bei nicht ausreichender Regenmenge allerdings kann die Saat teilweise oder auch zur Gänze zugrunde gehen.[111]

Neben künstlich bewässerten Reisbau und Regenstau-Reisbau gibt es den bereits erwähnten Gras-*ladang* Reisbau. Echten Brandrodungsfeldbau gibt es im Tobakessel und in Toba Humbang so gut wie nicht mehr. Das war auch in vorkolonialer Zeit bereits der Fall. Anders in Habinsaran und den Wäldern westlich des Tobasees (soweit von der Temperatur her Reisbau überhaupt möglich ist) und in Hurlang-Sijamapolang. Dort war und ist zum Teil bis heute Brandrodungsfeldbau die wesentliche Pflanzmethode.

In sehr trockenen Gebieten, wie etwa der Landschaft Simanindo in Nordsamosir wird Mais (*jagung*) auch als erstes Gewächs gebaut. Ansonsten ist der innerhalb von drei Monaten reifende Mais ergänzend zu Reis eher zweites Gewächs. Ähnlich verhält es sich mit *gadong* (eine Dioscorea-Art, Yams). Diese war einst, wie Warneck richtig anmerkt: „*ein Hauptnahrungsmittel neben dem Reis, besonders in Zeiten der Hungersnot und vor der Ernte, wo die Reisvorräte ausgingen*."[112] Unter dem Namen *gadong hau* versteht man heute Kassave (Ind. *ubi kayu* oder *singkong*; Maniok; Manihot utilissima), während *gadong* (Yams) inzwischen nur noch selten gepflanzt wird.

2.3.3.2. Über ‚Baumlosigkeit' und die Bedeutung der Wälder im Batakland

Toba na sae, ‚das baumlose Toba',[113] die, wie Sitor Situmorang meint, traditionelle Bezeichnung für das Land der Tobabatak,[114] weist auf ein Charakteristikum der Landschaft, die Abwesenheit von Wäldern. Dies trifft natürlich nicht zu auf Hurlang-Sijamapolang und weite Teile Habinsarans, wo sich in vorkolonialer Zeit riesige Wälder befanden und zum Teil auch heute noch befinden. Erst in jüngster Zeit wird dieser Zustand gründlich verändert, vor allem durch die Tätigkeit großer und aufs modernste ausgerüsteter Holzfällerbetriebe wie etwa die Firma Indorayon, die allein schon täglich mehr als tausend Festmeter Holz aus den Wäldern des Bataklandes abtransportiert.[115]

Zwar betont so gut wie jeder der frühen Besucher des Bataklandes den entwaldeten Zustand des Landes - es musste dieser Zustand den Besuchern nach den langen Märschen durch die Wälder des Tieflandes ja auffallen - allerdings war die Baumlosigkeit nicht so weitgehend wie man nach manchen Berichten aus der Kolonialzeit annehmen möchte. Um es vorwegzunehmen, die Umwandlung von Grasland in Waldland war und ist heute wieder auch ein politisches Thema und muss auch in Zusammenhang mit Rechten auf Grund gesehen werden. Die Tobabatak bevorzugen in ihrer Wirtschaft oft Grasland als Weide für ihre Vieherden (Rinder, Pferde, Ziegen) gegenüber Wäldern.[116]

Allerdings hat man im *bius*-Kontext nahezu überall bestimmte Waldstücke belassen, die als Wohnsitz eines *sombaon* galten und, wie erwähnt oft auch die Funktion von hydrologischen

---

111 ARA MVO Welter 1933: 34.

112 Warneck 1977: 83.

113 Diese Übersetzung verwenden schon van der Tuuk (1962 [1853]: 49) und Pleyte (1895: 16)

114 Andersons Aufzeichnungen von seinem Besuch an der Ostküste 1823 bestätigen Situmorang allerdings nicht: Toba na sae (Tubba Nasei) hat man ihm nur als eine von mehreren Tobaregionen in der Nähe des großen Sees genannt, daneben werden auch Tubba Salindit (Silindung?) und Tubba Uluan (Toba Uluan) erwähnt (Anderson 1826: 325).

115 Nach Angaben von leitenden Mitarbeitern dieses Betriebes im Juni 1996.

116 Auch die Angst vor Raubtieren (Tigern etc.) wird angeführt als Argument für Entwaldungsstrategien.

Reserven erfüllen.[117] Funktionierende *parbaringin*-Institutionen als die Träger des Glaubens[118] waren die Garanten für die Erhaltung dieser Wälder. Neben den bei allen Schwemmfächerlandschaften an den Ufern des Tobasees vorhandenen geschützten Urwaldabschnitten (von denen die meisten auch heute noch vorhanden sind) gab es auch auf der Insel Samosir mehrere Urwaldflächen von denen die größte etwa 730 ha maß.[119] Die meisten dieser Urwaldflächen, von denen ein Teil geschützt war und ein anderer Teil der Bevölkerung als Nutzwald diente, sind erst in den letzten Jahren von der Firma Indorayon abgeholzt worden.[120]

Viele ehemals durch funktionierende *bius*- bzw. *parbaringin*-Organisationen geschützte heilige Wälder im Silindung- und vor allem im Toba Humbang-Gebiet wurden nach der mit der Christianisierung einhergehenden Entheiligung dieser Wälder von Einheimischen gefällt, noch bevor die Kolonialregierung wirksame Schutzmaßnahmen ergreifen konnte.[121] Der Jahrzehnte später eingesetzte Kolonialbeamte und Batakethnograph Ypes ist über diese Entwicklung nicht informiert und zieht aus den Berichten der Bevölkerung über einige ehemals anwesende Urwälder im Silindungtal den Schluss, dass die Besiedlung dieser Region erst in jüngster Zeit abgeschlossen worden war.[122] Anhand der vorliegenden Quellen ist aber nachweisbar, dass es sich nur um die Besiedlung eben solcher durch die Fällung von *sombaon*-Wäldern freigewordenen Gründen gehandelt haben kann (vgl. 2.4.1.1.).

Als Nutzwaldreserven dienten der Bevölkerung der Westküste des Tobasees und eines Teiles der Bevölkerung von Samosir bis in die jüngste Zeit die nahe gelegenen Wälder des westlichen Hochlands und den Bewohnern Toba Holbungs und Uluans die Wälder Habinsarans. Nutzwälder wurden nicht gerodet, sondern es wurden selektiv die benötigten Stämme entnommen, nicht ohne zuvor den *sombaon*, den spirituellen Eigentümern des Waldes, ein Opfer zu bringen und sie um Erlaubnis zu fragen.

Aus den Wäldern bezieht die Bevölkerung (wo das noch möglich ist) nicht nur Bau-, Werkzeug- und Feuerholz, sondern auch eine Reihe anderer Produkte. Rotan (*sulpi*, eine dickere Art, und *hotang*, eine dünnere), Binsen (*baion*) und verschiedene Pandanussorten (*pandan*) für Flechtwerk. Für die Herstellung der Faltbücher, der *pustaha* diente früher der Bast des *alim*-Baumes (Aquilaria malaccensis)[123] und zur Herstellung der Tinte (neben Ruß) der Saft eines Baumes namens *baja* (Planchonia sundaica).[124] Wildes Obst und Honig ergänzen den Speisezettel. Blätter von der *gambir*-Pflanze (Uncaria gambier) oder deren nach

---

117 Die Aussage von Ypes, dass hydrologische Reserven in Samosir (gemeint ist die *oderafdeeling* Samosir, d.h. Inselsamosir und die ihr gegenüberliegende Westküste) nach dem *adat* nicht bekannt seien (1932: 199), ist schlichtweg falsch. Dass die genannten *sombaon*-Wälder auch die Funktion von hydrologischen Reserven erfüllen, ist auch heute noch leicht nachweisbar. Dem ist hinzuzufügen, dass schon in der frühen Kolonialzeit Einheimische die heiligen Haine mit dem Hinweis auf deren Funktion als hydrologische Reserve für die nassen Reisfelder vor der Zerstörung durch die Mission zu schützen suchten (oft aber ohne sich durchsetzen zu können), vgl. BRMG 1913: 247 f.

118 Vergouwen 1933: 89.

119 MVO Haibach 1927: 11.

120 Nach Angaben von Bewohnern Ronggur ni hutas und Angestellten von Indorayon 1990-91.

121 Besonders anschaulich Beschrieben ist der Vorgang der Entheiligigung, das Fällen der heiligen Bäume durch Missionare und ihre einheimischen Helfer, sowie die darauf folgende Dynamik der Einverleibung dieser entwaldeten Gründe in den Machtbereich bestimmter „weltlicher Häuptlinge" (gegen den Widerstand der *parbaringin* [„*Zauberpriester und Medien, die schon lange genug immer die ersten Plätze bei den Festen und das letzte Wort in den Ratsverammlungen gehabt hatten*"] in BRMG 1931: 138-154; Entwaldungsvorgänge sind auch beschrieben bei Helbig 1940: 170 ff.

122 Ypes 1932: 420.

123 Kozok 1994: 11.

124 Warneck 1977: 21.

auskochen eingedickter und getrockneter Saft ist ein unerlässlicher Bestandteil des Betelbissens. Und vor allem können auch viele Pflanzen, deren Gebrauch während der Rituale unabdingbar ist, nur in den Wäldern gefunden werde. So werden für die Herstellung eines Schlachtpfahles (*borotan*) beim Büffelopfer im *bius* Limbong volgende Pflanzen aus dem Wald geholt: Der Stamm eines *saremarnaek*-Baumes (Veronia arborea), Zweige vom *sampinur*-Baum (Coniferae, Dacridium elatum Wall.), *porlang* (sprich: *pollang*, eine auf Bäumen wachsende Farnart, Asplenium nidus) und *ampawa*-Blätter (?). Dazu kommen noch *sanggar* (A.ciliata L.) und *ri* (Imperata cylindrica) von den Grasflächen und *ijuk*, die pferdehaarartigen Fasern der *bagot* (Arenpalme, Arenga saccharifera Labill.) aus der Umgebung des Dorfes.[125]

In den Wäldern von Hurlang-Sijamapolang wird seit vielen Jahrhunderten schon nach Kampfer (*hapur barus*, Dryobalanops camphora Colebr.) und Benzoe (*haminjon*, Styrax benzoin Dryand) gesucht, schon seit der Antike als wichtige Exportprodukte Sumatras bekannt. Benzoe wurde schon früh von den Menschen auch gepflanzt[126] und wir finden Benzoe-Pflanzungen heute auch in Habinsaran.

2.3.3.3. Domestizierte Nutzpflanzen

Meist in der Nähe der Dörfer pflanzt man fast überall im Batakland bestimmte Nutzpflanzen. Die wichtigsten Bäume sind die erwähnte Aren- oder Zuckerpalme (bagot) und die Kokospalme (*harambir*), sowie noch verschiedene Obstsorten. Auch bestimmte Pandanussorten werden in der Nähe der Dörfer gepflanzt und zu Matten, Säcken und Taschen verarbeitet. Von großer Bedeutung sind auch die verschiedenen Bambusarten, die teils wild wachsen, teils von den Menschen gepflanzt werden. Die sehr hoch wachsende Sorte *bulu bolon* (Gigantochloa aspera Kurz.) dient als schützende Umhainung der Dörfer und eine mehrere andere Arten dienen zur Herstellung von Haushaltsgeräten, Werkzeugen, Musikinstrumenten etc.

Weitere wichtige Nutzpflanzen sind *pining* oder *pinang*, die Arecapalme (Areca Catechu L.), welche die Betelnuss liefert, und *demban*, auch *burangir* oder *napuran* genannt, die Betelpflanze (Piper Betle L.) selbst. Betelblatt und Betelnuss ergeben zusammen mit etwas Kalk und dem oben genannten *gambir* den in der batakschen Kultur so wichtigen Betelbissen. Ergänzend wird heute auch gern ein Büschel Tabak verwendet um sich damit den Mund abzuwischen. Verschiedene Zitronenarten (*unte*)[127] liefern nicht nur Vitamine sondern werden auch in Ritualen benötigt; sei es zu Divinationszwecken, zu ritueller Purifikation etc. Zur Herstellung eines Farbstoffes zur Blau und Schwarzfärbung von Textilien dient *salaon* (Indigo, Indigofera sp. div.).

2.3.3.4. Viehzucht

Viehzucht ist von alters her von großer Bedeutung im Batakland, nach dem Reisbau wohl der wichtigste Pfeiler der batakschen Ökonomie. Vieh zu haben ist sichtbarer Ausdruck für Wohlstand und Vieh hatte früher vielfach die Rolle, die Geld heute einnimmt. Aber auch heute noch ist Vieh für viele Menschen ihr Sparguthaben. Vieh wurde auch schon seit langem exportiert.[128] Für viele junge Männer war früher die Hirtentätigkeit oft wochenlang fernab des Dorfes eine prägende Phase in ihren Leben. Pferde, Wasserbüffel, Rinder, Ziegen und Schafe werden auf den Weiden gehalten und sind zweifellos ein die Landschaft prägender Faktor.

---

125 In Huta Tinggi, Toba Holbung konnte ich feststellen, dass man zwar die Namen der rituell benötigten Pflanzen noch kannte, die Pflanzen selbst aber nicht mehr.

126 ANRI SWK 144.12 (J.L. Wessik 1843).

127 Warneck 1977 erwähnt acht Unterarten der *unte*-Zitrone.

128 Vgl. ANRI SWK 144.12 (J.L. Wessik 1843); Couperus 1855: 243 f.; ENI IV (1921): 275.

Als Weideland dienen außerhalb Samosir die zahlreichen baumlosen *alang-alang*-Flächen zwischen den Schwemmebenen, welche jährlich abgebrannt werden um junges Gras nachwachsen zu lassen. Früher wurden in den Irrigationsgebieten die Tiere auch auf den brachliegenden Reisfeldern geweidet. Diese Praxis findet sich heute nur mehr in Gegenden, mit Regenstaufeldern die in jährlichem Rhythmus bepflanzt werden, vor allem auf Samosir. Auf Samosir ist die Bedeutung der Viehzucht übrigens besonders groß und war dies in früheren Zeiten noch mehr. Durch die Aufforstungen mit Pinuswäldern auf der Hochebene der Halbinsel in der Kolonialzeit ging den Bewohnern viel Weidefläche verloren.

Neben den erwähnten Grasfressern werden auch noch Schweine, Hühner, Hunde und Katzen in den Dörfern gehalten, wo sie sich in der Regel frei bewegen.

2.3.3.5. Fischfang und Jagd

Der Tobasee ist, wohl aufgrund seiner großen Tiefe, nicht sehr reich an Nährstoffen. Darum findet sich Fischreichtum nur in der Umgebung von Flussmündungen und in den eher flachen Ufergebieten, wie z.B. in der Umgebung des Asahan, des Abflusses des Tobasees und noch einigen anderen Regionen im südlichen Teil des Tobasees, wo der Fischfang dann auch eine wichtige Rolle spielt.[129] In geringem Ausmaß wird Fisch über den lokalen Konsum hinaus in andere Regionen exportiert und bestimmte Fischsorten spielen eine wichtige Rolle bei Ritualen.

Die im rituellen Kontext wichtigste Fischsorte, der *ihan* (ein bis zu unterarmlanger, schlanker Fisch) findet sich vor allem in klaren, schnell fließenden Flüssen. Dieser heute sehr seltene[130] und deshalb teure Fisch ist im Kontext eines Heilungsritual eine Gabe des Festveranstalters (*suhut*) an die Musiker und im Kontext einer Hochzeit eine Gabe der Brautgeber an die Brautnehmer.

Jagd findet in den an Wälder grenzenden Gegenden zwar noch gelegentlich statt (auf Wildschweine, Hirsche, Vögel, Nagetiere), hat aber soweit mir bekannt, heute (in Gegensatz zu früher, vgl. 5.3.3.1.) keine größere ökonomische oder rituelle Bedeutung mehr.

2.3.3.6. Andere Aspekte der Nutzbarmachung von natürlichen Gegebenheiten

Im Batakland wurden, anders als im benachbarten Westsumatra, soweit wir wissen, außer Gold, Blei und etwas Bismut kein anderes Metall gefördert. Eisen, das die batakschen Schmiede zu Werkzeugen oder Waffen etc. verarbeiteten, musste importiert werden. Ebenso die für den Gelbguss erforderlichen Metalle Messing und Kupfer, sowie das von den batakschen Handwerkern verarbeitete Silber. Nur das von den batakschen Goldschmieden verarbeitete Gold (*omas, mas*) und das für die Herstellung von Gewehrkugeln benötigte und auch rituell wichtige Blei (*simbora*)[131] dürfte im Land selbst geschürft worden sein.[132]

Der für die Schießpulvererzeugung nötige Schwefel konnte ebenfalls den im Land vorhandenen Schwefelquellen entnommen werden. Das dazu ebenfalls benötigte Salpetersalz wurde hauptsächlich aus tierischem und menschlichem Urin gewonnen. In manchen Regionen, insbesondere in Samosir, wurde auch gut geeigneter Ton für die Erzeugung von keramischen Produkten gefunden.

---

129 Zu Fischfang und Fischfangtechniken in dieser Region vgl. Bruch 1912: 25 f.; ein früher Bericht über Fischfang und vorkommende Sorten im nördlichen Abschnitt des Tobasees findet sich in van Cats Baron de Raet 1875: 198 f.

130 Über die Veränderung des ökologischen Systems durch während der Kolonialzeit neu im Tobasees ausgesetzten Fischsorten vgl. Meulen 1977: 58.

131 Gewehrkugeln wurden in in Ermangelung von Blei auch häufig aus Eisen gemacht und in Südsamosir auch auch Bismut (van Dijk 1896: 425), die rituelle Bedeutung von *simbora* finden zahlreichen Überlieferungen erwähnt, auch in alten *pustaha*-Texten (vgl. REM 1239/267 und UB Or. 12.322).

132 Bez. Gold vgl. Sibeth 1990: 181 und van Cats Baron de Raet 1875: 210 f.; mit Sicherheit wurde Gold und Blei in den südlichen Batakländern gewonnen, über die Gewinnung siehe Willer 1846: 375-377.

2.4. Demographie

Nach Abschluss der kolonialen Annexion des Bataklandes ergaben die Zählungen der Kolonialbeamten eine Bevölkerungsgesamtzahl von rund 385 000 Einwohnern.[133] Diese Zahl bezieht sich ungefähr auf das Territorium des ehemaligen Tapanuli Utara, also des traditionellen tobabatakschen Siedlungsgebietes, plus des Dairi-Landes, von dem aber wiederum ein Teil mit Tobabatak bevölkert ist.[134] Letzteres Territorium war 1920 mit 32 956 Einwohnern bevölkert, wodurch wir für 1914 auf eine Zahl von etwas mehr als 350 000 Einwohner des tobabatakschen Kernlandes kommen. Es wurde angenommen, dass diese Zahlen wohl zu niedrig sind, da zur Zeit der Zählung der Bevölkerung bekannt war, dass die Einwohnerzahl Grundlage für die Steuereinschätzung werden sollte und aus diesem Grund die Dorfvorsteher eher niedrigere Zahlen angegeben hätten.[135]

Bei der Volkszählung 1920 betrug die Zahl der Einwohner der *afdeeling* Bataklanden 440 521 und abzüglich Dairi 407 565.[136] Die aus dieser Volkszählung resultierenden Zahlen wurden von den Verantwortlichen als sehr zuverlässig eingeschätzt.[137]

1930, zehn Jahre später, wurden 521 651 Einwohner gezählt, abzüglich Dairi 467 911.[138] Und der Zensus 1986 ergab eine Zahl von 723 908 Einwohnern von Tapanuli Utara. Damit ist natürlich nur etwas gesagt über die Einwohnerzahl in den traditionellen Siedlungsgebieten. Die meisten Batak wohnen heute außerhalb dieser Siedlungsgebiete in anderen Teilen Indonesiens, und da die Zensusergebnisse nach ethnischer Zugehörigkeit nicht der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden,[139] kann die Zahl der heute in Indonesien lebenden Batak nur geschätzt werden. Castles hat 1972 die gesamte Batakbevölkerung auf 3,5 Millionen geschätzt, bzw. auf 3% der Gesamtbevölkerung Indonesiens.[140] Wenn wir davon ausgehen, dass die Wachstumsrate der Batakbevölkerung zu den höchsten in ganz Indonesien gehört,[141] so können wir aus der 3% Schätzung hochrechnen, dass die Zahl der in Indonesien lebenden Batak auf jeden Fall mehr als 5,5 (1994) bzw. 6,6 (2006) Millionen beträgt.[142]

---

133 ARA MVO Barth 1915: 21.

134 Die *bius*-Territorien von Silalahi, Paropo und Parbuluan (1930 zusammen 7073 Einwohner) waren von der niederländischen Kolonialregierung der *onderafdeling* (Distrikt) Dairilanden zugerechnet worden.

135 Vgl. Rodenburg 1993: 23.

136 Volkstelling II. 1922: 176 f.

137 Volkstelling I. 1922: 16.

138 Volkstelling 1930 IV (1935): und 112 und 124 ff.; dass die Zahl der Frauen um 9.441 (2%) höher war als die der Männer (im Gegensatz zu anderen Regionen) deutet darauf hin, dass zur Zeit der Zählung die Abwanderung vieler Männer bereits in Gang war. In Hinblick auf die einzelnen Regionen des Bataklandes hat die Volkszählung von 1930 folgende Ergebnisse gebracht:

Samosir	96.282
Barus	49.889
Toba (Holbung)	135.075
Hochfläche von Toba (Humbang)	84.864
Silindung	101.801

139 Die Ergebnisse der Zählungen nach ethnischer Zugehörigkeit (*Penduduk menurut suku bangsa*) werden üblicherweise wohl vom jeweiligen statistischen Amt (Kantor Statistik) auf *kabupaten*-Ebene gedruckt und publiziert, müssen aber innerhalb der Behördenkreise verbleiben.

140 Castles 1972: 41.

141 Vgl. Rodenburg 1993: 23 ff.; trotz hoher Auswanderungsraten nimmt die Bevölkerung Tapanuli Utaras nur wenig langsamer zu, als die Bevölkerung Gesamtindonesiens; zum kulturellen Stellenwert von Fruchtbarkeit vgl. Angerler 1997.

142 Drei Prozent von den 189 907 Millionen Einwohnern Indonesiens (1994) ergeben eine Zahl von 5, 697 Millionen, bzw. aktualisiert für die Einwohnerzahl Indonesiens von 2006 (223.042.000) ergeben 3 Prozent die Zahl 6.691.260.

2.4.1. *Bius*-Demographie

Für diese Untersuchung ist der demographische Umfang der einzelnen *bius*-Gemeinschaften von besonderer Bedeutung. Einen erstmalig einigermaßen genauen Überblick gibt hier ebenfalls das Ergebnis der Volkszählung 1930. Dort finden wir die Zensusergebnisse bis zu *negeri*-Ebene hin spezifiziert. Die koloniale *negeri*-Einteilung dieser Zeit stimmt zwar nicht überall mit der alten *bius*-Ordnung überein, in vielen Fällen aber lassen sich daraus Rückschlüsse ziehen. Vor allem in den meisten Regionen des kolonialen Verwaltungsdistriktes (Nied. *onderafdeling*) Samosir ist das der Fall, wenngleich auch dort alle kleineren *bius*-Gemeinschaften mit größeren zusammengelegt wurden.[143]

Über mein Untersuchungsgebiet in den Subdistrikten (*kecamatan*) Harianboho[144] und Pangururan verfüge ich über ausreichend detaillierte Daten, die sich aus den Zählungsergebnissen von 1984-1988 errechnen lassen.[145]

Hier zunächst einige Beispiele aus meinem Untersuchungsgebiet und Angaben über das Silindungtal. In der Tabelle links die Namen der *bius*- bzw. *negeri*-Territorien und die ungefähre Oberfläche, totale Bevölkerungszahl und Bevölkerung pro Km2, bez. im Falle von Buhit und Rianiate auch noch für die Küstenregion (im Gegensatz zum bergigen Hinterland). Diese Angaben sind folgendermaßen zu verstehen: Anhand der leicht zu errechnenden Oberfläche der Schwemmebenen in *Kecamatan* Harian (II.) und Silindungtal lässt sich die Bevölkerungsdichte in den tatsächlich bewohnten und landwirtschaftlich intensiv genutzten *bius*-Territorien gut illustrieren. Würde man das umliegende Berg- und Waldland mit einbeziehen, käme man zu niedrigeren Einwohnerzahlen pro Km2. Anders die auf der Insel Samosir gelegenen *bius*-Territorien; dort liegt nicht der akzentuierte Übergang zwischen Schwemmebene und Berghängen vor. Reisfelder, Wald- und Weide- und Ödflächen wechseln einander ab. Der größere Teil der Bevölkerung ist dort aber auch dort auf einen etwa zwei Kilometer breiten, ökologisch begünstigten Küstenstreifen konzentriert.

Bius* bzw. *negeri	**1930**	**1986**
I. Samosir (in *kecamatan* Pangururan):		
Buhit (70 Km2)	4.909 (70)	7.233 (103; Küste 559)
Pangururan (55 Km2)	7.249 (132)	12.508[146]
Rianiate (48 Km2)	6.036 (125)	8.582 (178; Küste 414)
II. Schwemmebenen Westküste Tobasee, *kecamatan* Harian:		
Harianboho (4 Km2)	2.204 (551)	2.987 (746)
Sagala (7 Km2)	3.889 (555)	6.344 (892)
Limbong (7 Km2)	3.204 (457)	4.734 (673)
Sihotang (5 Km2)	2.827 (565)	4.140 (828)
Tamba (4 Km2)	3.263 (815)	3.893 (973)
III. Silindungtal (37 Km2)	46.554 (1258)	64.283[147]

143 Bei der verwaltungsmäßigen Erschließung Samosirs hatte man versucht, von Anfang an die alten *bius*-Grenzen so gut es ging beizubehalten.

144 Von *kecamatan* Harianboho ist inzwischen die Sianjurmulamularegion losgelöst und zu einem eigenständigen *kecamatan* befördert geworden.

145 Die meisten Angaben bez. *kecamatan* Harian und Pangururan entnehme ich UMIB Mantri Statistik Kecamatan Harian 1988 und Camat Pangururan 1989 (unpub.), sowie bez. der gesamten Region Kantor Statistik Kabupaten Tapanuli Utara 1987 und Kantor Statistik Propinsi Sumatera Utara 1987 (alles UMIB).

146 Aufgrund der urbanen Entwicklung Pangururans läßt sich die Situationen heute nicht mehr mit den ländlichen *bius*-Territorien vergleichen.

Anhaltspunkte geben auch die offiziellen Zahlen zur Bevölkerungsdichte pro Km2 landwirtschaftlich nutzbarer Fläche (Dorf, Plantagen, bewässerte Reisfelder und Trockenfelder):[148]

Region	**Ew. pro Km2 (1980)**
Samosir	492
Westküste Tobasee und Hinterland	571
Toba Holbung West	628
Toba Holbung Ost	412
Uluan	505
Humbang	566
Batangtoruregion (einschl. Silindung)	646

Diese Zahlen mögen den demographischen Umfang von *bius*-Gemeinschaften und die regionale Bevölkerungsdichte 1930 und 1980 einigermaßen illustrieren. Welche Bevölkerungszahlen aber treffen für die vorkoloniale Zeit zu; wie groß war der Umfang von einzelnen *bius*-Gemeinschaften damals? Sitor Situmorang rechnet von den Volkszählungsangaben aus 1930 zurück und schätzt die tobabataksche Bevölkerung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, kurz vor der kolonialen Annexion des Bataklandes, auf 200.000 Personen, und damit auf eine durchschnittliche Bevölkerung von 500-1000 Personen pro *bius*, bei Annahme von 150-200 *bius*.[149]

Hiergegen ist einzuwenden, dass Sitor Situmorang an anderer Stelle die Zahl der *bius*-Organisationen mit 140 angibt[150] und dass selbst bei der höheren Anzahl von *bius*-Organisationen die Durchschnittseinwohnerzahl über 1000 liegen müsste, wie sich leicht errechnen lässt (200.000 geteilt durch 150-200 ergibt eine Zahl von über 1000). Allerdings gibt es Hinweise, dass in vorkolonialer Zeit die Einwohnerzahl doch höher war und vor allem dass fruchtbare Alluvialebenen den Charakter von Ballungszentren mit hoher Bevölkerungsdichte angenommen hatten und wir uns von den möglichen demographischen Ausmaßen eines *bius* eigentlich ganz andere Vorstellungen machen müssen.

2.4.1.1. Beispiel Silindung

So kann die Einwohnerschaft des gesamten Silindungtales, dessen Bewohner in gewisser Weise auch eine Reisbaubewässerungsgemeinschaft waren, historisch je nach politischem oder rituellem Kontext gesehen werden als: 1.) ein *bius* (die Überlieferung berichtet von gemeinsamer Organisation und gemeinsamen Ritualen),[151] verteilt in die zwei (ungleich großen und ungleich vertretenen) Hälften Siopatpusoran (stromabwärts) und Naipospos (Sipoholon; stromaufwärts), oder 2.) auch die beiden Hälften als selbständige *bius*-Organisationen, oder 3.) als vier selbständige *bius*-Organisationen. Weitere territoriale Unterteilungen gehören nicht zur eigentlichen *bius*-Konzeption, wohl aber Regionen, die als

147 Aufgrund der urbanen Entwicklung Tarutungs gilt hier dasselbe wie bereits für Pangururan gesagt.

148 Die Definition der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche entspricht ungefähr den üblichen *bius*-Territorien ohne Urwald-, Weide- und Ödflächen; nach van der Mijl 1988: 22. Die Zahlen basieren auf dem Zensus von 1980.

149 Sitor Situmorang 1993: 28 f.

150 Es ist tatsächlich nicht leicht die Zahl der vorhandenen *bius*-Organisationen genau anzugeben. Was nun *bius* ist, wird auch von den Bewohnern selbst unterschiedlich angegeben. So etwas ist der *bius* Limbong je nach politischem und rituellem Kontext ein Voll- oder Groß-*bius* (*bius godang*) oder auch zwei Voll-*bius* plus einem Klein-*bius* (*bius metmet*), welcher kein Büffelopfer, sondern nur ein Ziegenopfer bringen durfte.

151 Insbesonders zwischen der Siopatpusoran-Gruppe und der Sipoholon-Gruppe; vgl. DPB Guru Sinangga, Ypes 1932: 419 ff, KITLV OR. 435/451 (Demang M.Herman, 1937, Tentang parbaringin di Onderafdeeling Silindoeng).

Anteil (*partalian*)[152] der einzelnen *marga* gelten.[153] 1930 betrug die Zahl der Einwohner des etwa 37 Km2 großen Silindungtales 46 554, woraus sich eine Einwohnerzahl von 1258 pro Km2 ergibt. Und nur vom Silindungtal haben wir aus englischen Quellen Zahlenangaben, die noch aus der Zeit vor den Padri-Kriegen stammen.

Englische Besucher des Bataklandes vor den Padri-Kriegen erfuhren den Eindruck von ‚hoher Bevölkerungsdichte', was sich dann auch in Schätzungen niederschlug, die wohl manchmal allzu hoch ausgefallen sind. Raffles schrieb 1820: „*The population of the Batta country far surpasses my expectation; it can hardly be less than than a million and a half.*"[154]

Auch Burton und Ward, die im Jahre 1824 das Batakland besuchten, kommen zu derselben Schätzung.[155]

Durch tatsächliche Zählungen untermauert ist aber nur ihre Schätzung der Bevölkerung des Silindungtales, wo sie sich eine Woche lang aufgehalten hatten (4.-11. Mai 1824) und davon ausgehend schätzen sie die Nachbarregionen ein: „*The district of Toba Silindung contains eighty-two villages, which we supposed to be inhabited by eighty or one hundred thousand souls. Toba Holbang and Toba Lindton were represented by the natives as much larger and more populous; and Humbang as greatly exceeding either of these.*"[156]

Ihre Einschätzung der Bevölkerungszahl Silindungs scheint auszugehen von folgenden Beobachtungen: Das Dorf, in dem sie wohnten, bestand aus 24 Häusern in einer Reihe, denen jenseits des rechteckigen Dorfplatzes eine korrespondierende Reihe von etwas kleineren *sopo* (die als Reisspeicher, als Schlafplatz für junge Männer und für öffentliche Angelegenheiten, etc. dienen) gegenüberstand. Ein Haus verfügte über eine einzigen Innenraum von 9,5/12,5 mal 6, 2 Meter[157] mit vier Feuerstellen in den vier Ecken und war bewohnt „*with no fewer than thirty to fifty inmates.*"[158]

Burton und Ward, die sich vielfach als gute und aufmerksame Beobachter ausweisen,[159] beschreiben hier eine Hausgröße, wie auch eine Häuserzahl pro Dorf, die nicht in allen Regionen üblich ist. Vor allem Häuser mit Feuerstellen in allen vier Ecken existieren meines Wissens bei den Tobabatak nicht mehr. Auch die große Häuserzahl pro Dorf ist heute, vor allem innerhalb des Tobakessels (wo es die traditionelle Dorfform noch häufig gibt) selten.[160] Orale Überlieferungen von Augenzeugen welche die Zeit vor dem Padri-Kriegen (nach 1824) noch erlebt hatten, berichten allerdings ebenfalls von außerordentlich großen Dörfern in Silindung.[161] Junghuhn, dem wir den ersten ausführlichen Bericht über Silindung nach den

---

152 Ypes 1932: 423.

153 Der Gebrauch Begriffes *horja* zur Beschreibung interner Abgrenzungen kommt erst nach Jahrzehnten kolonialer Herrschaft auf; vgl. Ypes 1932: 422 (siehe auch 9.1.4.).

154 Raffles in einem Brief an Thomas Murdoch vom 22. Juli 1820, in: Raffles, Memoir 1830: 470.

155 Burton und Ward 1827: 496.

156 Burton und Ward 1827: 496.

157 Burton und Ward 1827: *thirty or forty feet by twenty* (490).

158 Burton und Ward 1827: 490.

159 Ihre Expedition war wohl vorbereitet. Insbesondere Burton hatte sich zuvor in Sibolga drei Jahre lang mit der Kultur und Sprache der Batak beschäftigt und ein Wörterbuch der batakschen Sprache, sowie Übersetzungen vorbereitet. Leider ist all das von ihm gesammelte Material nach seinem frühen Ableben in Indien (1827), wohin er sich wegen des Ausbrechens des Padri-Krieges (1825) zurückgezogen hatte, verschollen (vgl. den Bericht von Ward aus dem Jahre 1846 [KITLV D H 302], publ. in Schreiner 1971: 59-65).

160 Vgl. Vergouwen 1933: 131; mir sind allerdings einige Dörfer mit mehr als zwanzig Häusern in der Samosirregion bekannt.

161 Hoetagaloeng 1920: 29; auch Meerwaldt (1903: 167) berichtet von Überlieferungen, dass Dörfer früher größer waren.

Padri-Kriegen verdanken, zählte im Silindungtal 1008 Häuser in 56 Dörfern.[162] Dies würde eine durchschnittliche (und immer noch hohe) Häuserzahl von 18 pro Dorf ergeben. Und nicht nur im Silindungtal, auch für anderen Landschaften des Batangtorutals und Umgebung gibt Junghuhn hohe Häuserzahlen pro Dorf an: So im Talgrund von Sigompulan 16 Dörfer mit insgesamt 740 Häusern, usw.[163] Die Größe der Häuser beschreibt Junghuhn ebenso wie Burton und Ward mit durchschnittlich 12,5 mal 6,2 Meter und vier oder weniger Feuerstellen, abhängig von der Zahl der im Hause lebenden Familien.[164]

Von diesen Zahlen ausgehend ist es möglich von neuem auf die Schätzung von Burton und Ward einzugehen. Wenngleich es durchaus wahrscheinlich ist, dass, wie die Überlieferung auch erzählt,[165] gerade die größten Dörfer im Verlaufe des Krieges verbrannt wurden, wir aber trotzdem die von Junghuhn angegebene durchschnittliche Häuserzahl von 18 pro Dorf annehmen, so kommen wir auf die Zahl von 1476 Häusern (82 Dörfer mal 18) im Silindungtal vor dem Krieg. Burton und Wards Einschätzung von 30 bis 50 Bewohner pro Haus mag vielleicht etwas zu hoch sein, möglicherweise beeinflusst durch den großen Andrang von Neugierigen bei ihrem Besuch. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass auch die gegenüberliegenden *sopo* von den jungen Männern bewohnt waren. So können vier Familien, die wir uns als mehr als nur die Kernfamilie vorstellen müssen, leicht die Zahl von 30 Personen überschreiten. Wenn wir die Zahl von 30 Personen pro Haus[166] beibehalten und mit 1476 multiplizieren, kommen wir auf 44.280 Einwohner des Silindungtales um 1824. Die Zahl wäre noch niedriger, wenn wir von Junghuhns Einschätzung der durchschnittlichen Zahl der Hausbewohner ausgehen. Nach seinen Angaben müssten wir von einer Zahl von durchschnittlich 15 Personen pro Haus ausgehen,[167] womit die Zahl von 44.280 halbiert wäre, 22.140 Personen als minimale Schätzung. Allerdings war Junghuhn sich davon bewusst, es mit einer stark dezimierten Bevölkerung zu tun zu haben, die „*nur der Ueberrest sind von einer früheren, noch stärkeren Population*“, deren Zahl er bei seinem Besuch im Jahre 1841 mit 10500 angibt.[168] Das wäre nur wenig mehr als ein 1/10 der Schätzung von Burton und Ward und nicht ganz 1/4 unserer revidierten Schätzung und weniger als die Hälfte der minimalen Schätzung.

Als die Bevölkerung dezimierende Faktoren wirkten nicht nur die unmittelbaren Kriegsereignisse selbst, sondern auch die nach dem Krieg auftretenden Hungersnöte und Seuchen. Es ist überliefert, dass nach den ersten Heimsuchungen der Padri in manchen Gegenden bis zu drei Jahre kein Reis gepflanzt werden konnte, da zum einen das Saatgut verbrannt war und zum anderen die Menschen, durch Hunger und Krankheit geschwächt nicht arbeiten konnten. Dazu kam in den darauf folgenden Jahren neben weiteren Einfällen

---

162 Junghuhn 1847: 42.

163 Vgl. die Tabelle in Junghuhn 1847: 42.

164 Junghuhn 1847: 64 f.

165 Gabriel 1922: 323.

166 Dies würde, ausgehend von der Annahme, dass vier Familien das Haus bewohnen, eine durchschnittliche Familiengröße von 7,5 Personen ergeben, was beinahe genau der durchschnittlichen Familiengröße in dem Reisbau-*bius* Sihotang von 1988 entspricht (7,3 Personen; vgl. UMIB Kecamatan Harian dalam angka 1988: 11).

167 Vgl. Junghuhn 1847: 31.

168 Junghuhn 1847 I: 218 und 1847 II: 42; wahrscheinlich aber sind Junghuhns Schätzungen allgemein zu niedrig angesetzt; nach Rosenberg (1840-1845 in den Battakländern als Regierungsbeamter tätig) betrug die Zahl der Einwohner des Silindungtal zu dieser Zeit etwa 20.000 (1878: 35); Pfeiffer, die 1852 Silindung besuchte, schätzt die Bevölkerung auf 15.000 Einwohner („eine Berechnung, die gewiß nicht übertrieben ist“ 1865: 84); 1882, nach Jahren schwerer Epidemien und großer Verluste an Menschenleben gibt die Mission die Einwohnerzahl des Silindungtales mit 25.000 Personen an (BRMG 1882: 359)

von Süden her auch die Störung der traditionellen Ordnung ganz besonders zu tragen,[169] was sich auf den empfindlichen und arbeitsintensiven Nassreisbau besonders auswirkte. Als 1864 die deutschen Missionare kamen, fanden sie in manchen Abschnitten des Batangtorutales die Bewässerungsanlagen noch immer nicht wiederhergestellt.[170]

Aufgrund der zur Verfügung stehenden Angaben können wir annehmen, dass die Kriegsereignisse und ihre Folgen eingreifende Auswirkungen gehabt haben auf die demographische Entwicklung der betroffenen Gebiete. Es sind gesunde Männer im Kampf gefallen oder als Sklaven verkauft worden und vor allem viele schwächere Mitglieder der Gesellschaft (Alte, schwangere Frauen, Kinder) sind umgekommen durch Hunger und Krankheiten, was sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf die durchschnittliche Größe der Familie und die Zahl der Hausbewohner ausgewirkt haben wird. Wir können mit hoher Sicherheit annehmen, dass die Zahl der Einwohner Silindungs um 1824 bedeutend höher war als 22.140, dass eine Zahl von über 40.000 der Realität näher kommen würde, dass der Unterschied zu den Zahlen von 1930 nicht allzu groß gewesen war. Auf jeden Fall wissen wir dadurch annähernd, wie groß die demographischen Möglichkeiten eines *bius* sein konnten.

Allerdings haben keine der anderen Einzel-*bius*-Organisationen, vor allem die innerhalb des Tobakessels dieselben Ausmaße wie der *bius* Siualuompu im Silindungtal. Leider verfügen wir bezüglich der *bius*-Organisationen in Humbang und innerhalb des Tobakessels nicht über authentische demographische Angaben aus der Zeit vor den Padri-Kriegen. Burton und Ward, die nicht weiter als an die Grenze von Humbang kamen, erhielten, wie bereits erwähnt, von verschiedenen Bewohnern (auch Reisenden vom Tobasee) die Auskunft, dass Toba Holbang (Holbung) und Toba Linton (Lintong; wohl gemeint: westliches Humbang und reiches Reisbaugebiet) wesentlich größer und „*more populous*" seien, und dass Humbang beide genannten Regionen übertreffen würde.[171]

2.4.2. Aspekte der demographischen Entwicklung während der *tingki ni pidari* oder protokolonialen Periode

Von dem ersten Zug der Padri waren vor allem die Regionen Silindung und Umgebung, Teile Habinsarans, Humbangs und Tobas[172] betroffen. Nach einem Bericht von van der Tuuk war auch Bangkara am Tobasee damals verwüstet worden.[173] Spätere Einfälle aus dem Süden betrafen auch Regionen in Toba Holbung, die von dem ersten Zug nicht betroffen gewesen waren.[174] Indirekt allerdings müssen die Padri-Erfahrungen das gesamte Batakland betroffen haben, denn die Bezeichnung *tingki ni pidari* (Padri-Zeit) sollte zum Synonym werden für die gesamte, der definitiven kolonialen Annexion vorausgehenden, vielfach chaotischen Phase, in der die Batakgesellschaft mit zahlreichen Problemen und großer Unsicherheit konfrontiert

---

169 Hoetagaloeng o.J. (ca.1920), Gabriel 1922: 329 ff.; Mangaradja Salomo 1938: 53 ff.

170 BRMG 1863: 13 f.; „*auch erzählen die Batta's hier selbst, daß z.B. vor den Padrikriegen (etwa 1834) viel mehr Menschen im Thale gelebt hätten*" (ebd.).

171 Burton und Ward 1827: 496; von diesen in Silindung gewonnenen Eindrücken her lässt sich das Zustandekommen ihrer überhöhten Schätzung von 1,5 Millionen Einwohner für das gesamte Batakland verstehen (ebd.).

172 In Bezug auf Toba erwähnt Hoetagaloeng das Gebiet von Muara bis Balige (o.J.: 35); dass die Padri den Tobasee erreicht hatten, beweist auch der Augenzeugenbericht eines Informanten von Junghuhn, der selbst am Kriegszug der Padri teilgenommen hatte (1847 I: 287).

173 1962: 49.

174 Gabriel 1922: 334; Mangaradja Salomo 1938: 53 f.; Neumann hat in Padang Lawas von Raubzügen der dortigen *raja* nach Toba erfahren, wovon pro Zug rund 360 Sklaven mitgeführt worden waren; diese müssen noch nach 1852 stattgefunden haben (1885-1887 II: 73).

war.[175] Es gibt Hinweise, daß es in dieser Phase in den meisten Regionen zu empfindlichen Bevölkerungsrückgang gekommen ist.[176]

2.4.2.1. Epidemien und andere Faktoren für Bevölkerungsrückgang

Als eine der Hauptursachen müssen die Epidemien genannt werden, welche die Bevölkerung in verstärktem Maße trafen. So etwa die Kinderpocken, an denen viele Kinder und auch Jünglinge starben. Der Missionar Johannsen berichtet[177] von 20-30 Toten an manchen Tagen in der Umgebung seiner Missionsstation in Silindung und von Selbstmorden der betroffenen Eltern. Insgesamt ging die Zahl der Verstorbenen in die Tausende. Wie die Bevölkerung ihm erzählte, trat diese Krankheit zuvor in zeitlichen Abständen von 5-7 Jahren auf[178] und dauerte gewöhnlich nur zwei bis drei Monate. Seit der Ankunft der Europäer aber habe sich die Intensität der Epidemie aber sehr verstärkt (zur Zeit der Abfassung des Berichtes dauerte die Epidemie schon über ein halbes Jahr an) und wir finden in der Folge das Auftreten der Krankheit auch in kürzeren Abständen erwähnt.[179]

Für 1875 wird von einer große Choleraepidemie in Silindung und Toba (vermutlich Humbang und Holbung) berichtet, die ebenfalls über ein halbes Jahr lang andauert.[180] Die Hälfte der Erkrankten stirbt und die Gesamtzahl der Opfer ist nicht einzuschätzen. Der Missionar Nommensen berichtet von dem (nahe gelegenen) Huta Barat Porbaju, in dem allein 70 Personen starben, und allgemein: „*die meisten Dörfer, in denen sich die Cholera mal eingenistet hatte, wurden förmlich dezimiert, manche Dörfer wurden ganz von ihren Bewohnern verlassen.*“[181]

1876/77 forderte die rote Ruhr (Dysenterie)[182] ihre Opfer und dazu später auch noch Typhus hinzu. Diese Krankheiten forderten viele Opfer im gesamten damals bekannten Batakland.[183] 1879/80 herrschte eine schwere Viehseuche und (vermutlich) in Zusammenhang damit, erkrankten und starben viele Menschen an einer Art Nervenfieber.[184] Der Missionar Metzler berichtet aus seiner Filiale in Silindung, dass die Verluste an Menschenleben so hoch waren, dass etwa in der Landschaft Parbubu fünf Dörfer zur Gänze

---

175 Symptomatisch ist, dass im März 1873, also rund vierzig Jahre nach dem eigentlichen Padri-Krieg, als deutsche Missionare zum ersten Mal bis zum Tobasee vorstießen, die Bevölkerung diese töten wollte, weil man sie mit den Padri identifizierte. Erst als es gelang, die Bevölkerung davon zu überzeugen, dass die (üblicherweise weißgekleideten) Europäer nicht zu den (als weißgekleidet bekannten) Padri gehören, ließ man von dem Vorhaben ab (BRMG 1873: 204 ff.).

176 Zum Vergleich die südlichen Batakländer: Für Mandailing gibt Willer, der kurz nach dem Padri-Krieg die Möglichkeit zu ausführlichen Nachforschungen hatte, an, dass dort die Bevölkerung vor den Kriegen um etwa zwei Drittel größer war; der Hauptort Penyabungan war selbst von 2500 Familien auf 400 reduziert worden (1846: 385 f.); für das obere Barumungebiet gibt Neumann an, dass große Teile des Landes gegen Ende des Padri-Krieges völlig entvölkert gewesen seien (1885-1887 II: 58).

177 Für die hier folgenden Angaben vgl. BRMG 1866: 309 ff.

178 Bruch berichtet von 7-10 Jahren für Uluan (ARM [VEM], F/a 25 Bericht I Quartal 1902); Brenner (1894: 195) nennt einen Zeitabstand von 9-12 Jahren für die nördlichen Regionen.

179 1868 Pocken auch in Sipirok (BRMG 1868: 164), 1869 Pocken in Silindung erwähnt (BRMG 1869: 289 f.), Oktober 1873: große Epidemie dauert bereits über sechs Monaten an (BRMG 1874: 196). Aus der Region nördlich des Tobasees hingegen berichtet de Haan (1875: 7), dass bis zu seinem Besuch im Jahre 1870 die Pocken noch nie bis dorthin vorgedrungen waren, weil die Bevölkerung des Berglandes immer alle Zugänge abschloß, wenn im Tiefland Pocken auftraten. Dies sollte sich aber in den folgenden Jahren gründlich ändern.

180 BRMG 1875: 339 ff.

181 BRMG 1876: 39.

182 BRMG 1877: 337.

183 BRMG 1878: 362 f.

184 BRMG 1881: 79 f.

verlassen waren.[185] Zur selben Zeit herrschten auch noch Typhus und Ruhr.[186] Von der Filiale Sibaganding in Sigompulan wird berichtet, dass ein Viertel der gesamten Einwohnerschaft allein an der Typhuswelle im Jahre 1881 gestorben war.[187] 1884 sterben viele Kinder im Batangtorutal nach langem Siechtum an ‚Abzehrung', was immer auch damit gemeint sei.[188] 1887 werden wieder Pocken und Nervenfieber in ganz Toba gemeldet[189] und zwei Jahre später eine schwere Choleraepidemie im Batangtorugebiet.[190] Dazu kommen noch lang dauernde Fieberepidemien, welche die natürliche Abwehr der Menschen schwächen: „*Ein großer Teil der Menschen hat täglich Fieber, nicht gerade sehr stark; kommt aber schließlich noch eine andre Krankheit dazu, so sterben sie schnell weg.*“[191]

Einen traurigen Höhepunkt erreicht die Intensität des Auftretens der Epidemien in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Für 1891 wird zunächst eine Masernepidemie in Sipirok gemeldet,[192] dann aber treten im ganzen Land fast alle bekannten Krankheiten gleichzeitig auf. Der Missionar Nommensen schreibt in seinem Bericht vom 8. August 1891 aus Toba Holbung: „*Wie in den andren Landschaften des Battalandes, so hat auch bei uns Krankheit auf Krankheit sich eingestellt. Zuerst kamen die Masern, dann der Keuchhusten und raffte viele Kinder weg. Die Dysenterie und das Fieber lichten die Reihen der Erwachsenen und schließlich kam noch die Cholera hinzu. Letztere wurde durch Händler eingeschleppt. Die Cholera hat sich durch das ganze Thal Silindung verbreitet und ist auch in allen Ortschaften am Tobasee aufgetreten. Bis heute ist sie noch nicht gewichen.*“[193]

Pocken-Epidemien sind auch für die nördlichen Randregionen des Tobasees bezeugt. Hagen berichtet nach seiner zweiten Reise an den Tobasee im Jahre 1883: *„Etwa dreiviertel Jahre, nachdem ich von meiner ersten Reise an den Tobasee zurückgekehrt war, brach in Deli eine grosse Choleraepidemie aus, welche durch die Pferdehändler bis auf die Hochebene verschleppt wurde und eine ungeheure Zahl von Opfern forderte. Ich weiss Kampongs zu nennen, wo von 100 Leuten nur 30 am Leben blieben. Namentlich hatte mein frühereres Standquartier Tinging sehr von dieser Epidemie zu leiden.*“[194]

Die Epidemien wüten weiter in den folgenden zwei Jahrzehnten im Batakland und fahren fort die Bevölkerungszahl zu reduzieren.[195] Auch der Viehbestand wurde durch Seuchen schwer dezimiert.[196] Dazu kommen noch andere Probleme, wie Ernteausfälle, manchmal aufgrund ungünstigen Wetters, häufiger aufgrund von Konflikt und Krieg in den formal noch unabhängigen Gebieten, die ein besonderes Kennzeichen der protokolonialen Periode wurden.[197] Zahlreiche Strafexpeditionen der kolonialen Armee, die oft mit der Verbrennung

---

185 BRMG 1881: 110.

186 BRMG 1881: 110 f., BRMG 1882: 15 ff. und 43 ff.

187 BRMG 1882: 39.

188 BRMG 1884: 360.

189 BRMG 1887: 151 ff. und 155 f.

190 BRMG 1890 39 f.

191 BRMG 1890: 41; auch Nervenfieber- (44) und Grippeepidemien (339) sind für dieses für dieses Jahr gemeldet und setzen sich in das nächste Jahr hinein fort.

192 BRMG 1891: 357.

193 BRMG 1892: 41; vgl. auch 76 f. und 102 für fast gleich lautende Berichte aus den anderen Regionen.

194 Hagen 1886: 357; Tinging, das heutige Tongging ist von Tobabatak bewohnt; über weitere Epidemien vgl. u.a. Kempees 1905: 197.

195 Vgl. die BRMG-Ausgaben aus dieser Zeit; ausführlichere Berichte finden sich in den Stationsakten (ARM [VEM]).

196 Vgl. BRMG 1894: 312, ENI IV 1921: 275.

197 Vgl. etwa BRMG 1892: 325.

der betroffenen Dörfer und auch oft mit der Vernichtung der Reisvorräte der Bevölkerung endeten, verschärften die Lage noch.[198] Erst als sich die koloniale Macht auch durchgesetzt hatte, konnte sie effektive Maßnahmen zur Eindämmung der Epidemien ergreifen. Diese Maßnahmen waren zunächst die Erzwingung von strikter Quarantäne für die von Infektionskrankheiten betroffenen Dörfer. Solche Dörfer wurden von Polizeikräften bewacht und von außen mit Nahrungsmittel versehen. Schon durch diese Maßnahmen wurden viele Erfolge erzielt. So kann der *controleur* von Samosir melden, dass vom zweiten Halbjahr 1910 bis zum ersten Halbjahr 1911 offiziell nur mehr 500 Menschen an der Cholera starben.[199]

2.4.2.2. Höhere Bevölkerungsdichtheit vor der protokolonialen Periode

War das periodische Auftreten von bestimmten Seuchen, wie etwa der Pocken[200] und Kinderpocken, eine schon von alters her bekannte Erscheinung, so scheint die Intensität der Epidemien neu zu sein. Ebenso die stark verkürzten Intervalle des Auftretens der Krankheiten so wie die Anzahl der Krankheiten. Wie oben bereits erwähnt, berichten schon Zeitgenossen, dass viele Krankheiten eingeschleppt wurden. Die Bezeichnung *begu jau*, d. i. wörtlich ‚fremde Geister', oder *begu laut*, ‚Geister von Übersee' für Cholera um die Mitte des 19. Jahrhunderts[201] deutet darauf hin, dass diese Krankheit für die Batak eine neue Erfahrung war.

Wie bereits erwähnt, verfügen wir nicht über konkrete Zahlen bezüglich der vorkolonialen Bevölkerungsstärke im Tobakessel. Wohl aber über einige deutliche Hinweise auf eine ehemals dichtere Bevölkerung. Dies sind zunächst die auf zahlreichen, oft sehr steilen Hängen in der gesamten Region vorhandenen Terrassierungsspuren, die darauf hinweisen, dass es in früheren Zeiten nötig war, über mehr (Trockenfeld-) Anbaufläche zu verfügen. Was wiederum auf die Anwesenheit von vielen Menschen deutet. Diese Anlagen wurden zuletzt in der Nachkriegszeit benützt, vor den großen Migrationswellen der 50er Jahre, weswegen Cunningham meint, dass die Terrassen erst in dieser Zeit angelegt worden wären.[202] Meinen Informanten zufolge aber gibt es diese Terrassen schon solange sich Menschen erinnern. Auch ein Foto, aufgenommen von Joustra während seiner Reise in die Tobaregion 1898, zeigt ganz deutlich die Terrassierung eines Berghanges am Rande des Tobasees in der gleichen Art wie wir sie auch heute noch überall sehen.[203]

Ein weiterer Hinweis findet sich in einem Bericht des einheimischen Kolonialbeamten Iskandar Tampoebolon aus den 30er Jahren. Die Bevölkerung erzählte ihm, dass in früheren Zeiten, etwa vor 30 Jahren, viel mehr Menschen in Limbong gewohnt hätten.[204] Diese

---

198 Vgl. u.a. van Dijk 1895: 476 ff.

199 DPB MVO Middendorp 1913: 36 f.; ähnlich berichtet der *controleur* von Toba über die zuletzt annektierten Gebiete von Uluan, Adamse: ARA, MVO 1913: 13.

200 Über die Pocken in Sumatra schreibt Marsden, dass diese Krankheit nur in großen zeitlichen Abständen auftreten würde (er erwähnt das Jahr 1780 als letztes ihm bekanntes Auftreten), dann aber bis zu einem Drittel der Bevölkerung hinwegraffen könne (1811: 191).

201 ANRI SWK 126-7 bzw. Willer 1846: 394; Es scheint diese Krankheit tatsächlich neu gewesen zu sein, möglicherweise in Sumatra erstmals in den Jahren vor 1820 aufgetaucht; vgl. Raffles 1830: 431; Marsden (1811) erwähnt diese Krankheit noch gar nicht. Auch Junghuhn (1847: 248) beschreibt eine Krankheit, die 1841 in Nordangkola und Sipirok plötzlich ausgebrochen war, die neu war und für die es damals noch keinen Namen gab: sie befiel Menschen ohne Unterschied von Alter und Geschlecht, die Betroffenen konnten am Tag der Erkrankung noch sterben, die Krankheit ging mit Kolik, Magenkrampf und zuweilen Erbrechen einher, mit heftigen Schmerzen im Unterleib und schließlich Übergang in Starrkrampf; Symptome, die für Cholera zutreffen.

202 Cunningham 1958: 15.

203 Foto KITLV-Sammlung No. 32899; zur Reise Joustra's vgl. MNZG 43 (1899): 236-300.

204 KITLV OR. 435/451 (I.Tampoebolon, Monographie Negeri Limbong: 15).

Aussage ist noch dadurch untermauert, dass Tampoebolon zu dieser Zeit auch sieben leer stehende Dörfer vorfindet.

Überreste dreier leer stehender Dörfer konnte ich auch 1990 noch im *bius* Sihotang vorfinden. Es mag verschiedene Gründe geben, welche die Bewohner veranlassen können, eine Dorfanlage völlig aufzugeben. In einem Falle konnte ich die Information erhalten, daß die Bewohner mehrmals durch Epidemien heimgesucht worden waren und die Überlebenden nicht mehr in dem als bedrohlich eingestuften Ort wohnen wollten.

Was auch immer in Limbong der Anlass zur Aufgabe der sieben Dörfer gewesen sein mag, die Tatsache, dass diese Anlagen verlassen wurden und über 30 Jahre lang leer geblieben waren, ist neben der Aussage der Bevölkerung ein weiteres Indiz, dass ein ehemals vorhandener Bevölkerungsstand um 1930 noch nicht wieder erreicht worden war. Aus all diesen Informationen können wir folgern, dass es keineswegs sicher ist, dass die Bevölkerung der alten *bius*-Territorien in vorkolonialer Zeit niedriger war als zur Zeit der Volkszählung 1930, wie es das Anwachsen der Bevölkerung nach 1914 zu suggerieren scheint. Es kann ebenso gut angenommen werden, dass die Bevölkerungszahl des Bataklandes um 1914 nach all den Fährnissen der protokolonialen Periode einen historischen Tiefststand erreicht hatte. Die Bevölkerungsdichte in einzelnen Kernlandschaften mag früher phasenweise höher gewesen sein als 1930, unter Umständen selbst höher als heute.

2.5. Infrastruktur der überregionalen Kommunikation

2.5.1. Wege und Wegzeiten

Überlandwege im vorkolonialen Batakland waren größtenteils für Fußgänger und Tragtiere bestimmt. Trotz der großen Bedeutung der Pferdezucht wurde von den Pferden als Reittiere nur relativ wenig Gebrauch gemacht und viele Wege waren dann auch für Reiter nicht benutzbar.[205] An Wegebau direkt wurde nur wenig getan. Berichtet ist nur, dass etwa in Sumpfgebieten Knüppelwege oder zwei Baumstämme nebeneinander angelegt waren, die gefahrloses Überqueren der Sümpfe ermöglichten.[206] Es wäre aber falsch, daraus schließen zu wollen, dass nur wenig Verkehr stattfand. Eine Karte des Bataklandes, Joustra 1910 beigelegt,[207] gibt einen, wenn auch unvollständigen Eindruck über die große Zahl der Wege oder Pfade des Bataklandes, die alle Landesteile miteinander und mit den Handelsorten außerhalb verbanden (vgl. den Ausschnitt in Karte 5).

Die Reise aus dem zentralen Batakland bis zur Küste dauerte in beide Richtungen mehrere Tage. Der Überlieferung nach erreichte die Gruppe des Jonggi Manaor aus Limbong während ihrer traditionellen sakralen Reise nach Barus diesen Ort immer am achten Tag.[208] Kräftige Fußgänger mochten allerdings diese Reise auch in vier bis fünf Tagen zurücklegen. Auf dem kürzesten Weg von Bangkara am Tobasee nach Barus waren selbst drei Tagreisen ausreichend, wie van der Tuuk festgestellt hat.[209] Die Reise von Silindung an die Küste (Sibolga, Tapian na Uli) war in zwei bis drei Tagen möglich. Burton und Ward brauchten 1824 allerdings fünf Tage für diese Reise.[210] Händler mit viel Gepäck, die sich auch um die zu ihren Schutz nötigen sozialen Beziehungen bemühen mussten, werden wohl auch diese Zeit benötigt haben.

---

205 Vgl. etwa BRMG 1886: 206 f., über die Schwierigkeiten um mit Pferden zu reisen.

206 van Dijk 1895: 485 f.

207 Joustra 1910, sowie reproduziert in Niessen 1993: 45.

208 KITLV OR435/451 (Tampoebolon, Monogr. Limbong: 72).

209 1962 (Brief aus 1853): 50.

210 Burton and Ward 1827: 485-488.

Gab es zu den wichtigen Häfen nach Westen zu keine befahrbaren Flüsse, so war zur Ostküste hin der Asahan ungefähr ab Bandar Pulo schiffbar. Für den Weg vom Batakhochland nach Deli geben Andersons Informanten fünf Tage als Reisezeit an.[211]

Im Tobakessel selbst war auch in vorkolonialer Zeit natürlich der Tobasee das wichtigste Verkehrsmedium. Befahren wurde der See fast ausschließlich mit Booten, die aus einem einzigen Baumstamm herausgearbeitet wurden. Diese Boote (*solu*) konnten je nach Größe von einer Person bis zu über hundert Personen fassen. Letztere Großboote (*solu bolon*) waren mit zwei Reihen von Ruderern besetzt und vermochten dazu auch durchaus noch viele Güter zu fassen, selbst Pferde konnten damit transportiert werden.[212] Van Cats Baron de Raet, der erste europäische Besucher, der 1866 den Tobasee vom Westen aus erreichte, ließ sich in einem *solu bolon* von einem Ort in der Nähe von Purba Seribu (wohl von dem heutigen Haranggaol aus) über den See rudern. Das Boot war gefüllt mit 98 Personen, davon 86 Ruderer. Auf der Hinreise fuhren sie erst entlang der Nordküste von Samosir, um anschließend das andere Seeufer zu erreichen. Diese Reise dauerte viereinhalb Stunden. Am selben Tag fuhr man wieder zurück und die Ruderer zeigten, was sie konnten. Innerhalb von eineinhalb Stunden erreichte die Mannschaft singend wieder das andere Ufer.[213] Das heißt, eine Strecke von ca. 20-25 Kilometern war mit einer Durchschnittsgeschwindigkeit von 14-16 Km/h zurückgelegt worden, nachdem dieselbe Mannschaft schon für die Hinreise gerudert hatte. Zwanzig Jahre später musste sich auch die Kolonialregierung der *solu bolon* bedienen, bevor das erste Dampfboot den Tobasee befuhr. Von selben Ausgangshafen brauchten van Dijks Ruderer nach Simarmata an der Nordküste Samosirs zweieinhalb Stunden und von dort nach Ajibata viereinhalb Stunden.[214] Beide Reisen wurden in der fast gleichen Geschwindigkeit von ca. 7 Km/h abgelegt.

Aus diesen Angaben ergibt sich schon, dass es theoretisch möglich war, jeden Punkt an den Ufern des Tobasees innerhalb eines Tages mit den *solu bolon* erreichen zu können. Zu bestimmten Zeiten allerdings, insbesondere während der Saison des *alogo lubis*, eines Westwindes während der Trockenzeit Mai bis Juli, galt das Befahren der großen offenen Wasserflächen als recht gefährlich.[215] Aufgrund der oft unregelmäßigen Winde ist die Verwendung von Segeln auf dem Tobasee nicht möglich.

2.5.2. Handel und Märkte

Der Verkehr über Land und über Wasser verband im Prinzip alle Regionen des Bataklandes miteinander sowie das Batakland mit der Außenwelt. Am bekanntesten und am besten dokumentiert ist die seit alter Zeit auch rituell bedeutsame Beziehung der Bewohner des zentralen Bataklandes mit der Hafenstadt Barus an der Westküste Sumatras (wo von 1669-1778 die niederländische Vereenigte Oostindische Companie [VOC] eine Niederlassung hatte, bevor 1839 der Ort von niederländische Kolonialregierung besetzt wurde). Handelsbeziehungen der Tobabatak bestanden aber auch zu einer Reihe von anderen Hafenorten, wie Singkel und Tapian na uli (das heutige Sibolga, wo, zunächst auf der vorgelagerten Insel Poncan Kecil, die Engländer von 1752-1824 eine Handelsniederlassung unterhielten). An der Ostküste wurden von den batakschen Händlern Hafenplätze wie Tanjung Balai (Asahan), Batu Bara, Serdang, Deli u.a. aufgesucht.

Über diese Beziehungen waren die Batak spätestens im 18. Jahrhundert bereits auf gewisse Weise in die globale Ökonomie miteinbezogen. Sie lieferten aus den bewaldeten

---

211 Anderson 1971 (1826): 43.

212 Westenberg 1905: 603.

213 de Raet 1875: 202-206.

214 van Dijk 1896: 434.

215 van Dijk 1896: 422.

Randgebieten des zentralen Bataklandes vor allem Kampfer und Benzoe, sowie eine Reihe anderer Produkte wie Rotan, Wachs, Gambir, Elfenbein, bestimmte wertvolle Hölzer etc. Das eigentliche Kernland, der Tobakessel, verfügte nicht über wertvolle Rohstoffe. Von dort wurde exportiert Vieh (vor allem Rinder und Pferde), Reis, Handwerksprodukte (vor allem Textilien und Matten) sowie mit Sicherheit während der protokolonialen Periode auch Sklaven.[216]

Importiert wurden Salz, Metalle und Metallgeräte, Gewehre, Textilien, chinesisches Porzellan, Münzgeld und in der protokolonialen Zeit auch Opium.

Neben den internationalen Handelsbeziehungen bestand auch Austausch mit den benachbarten Batakvölkern wie auch Austausch zwischen den Regionen und den einzelnen *bius*-Organisationen. Der Austausch fand, soviel wir darüber wissen, fast immer auf Märkten und außerhalb der Dörfer statt. Um den Begriff Markt zu bezeichnen verfügt die tobabataksche Sprache über zwei Wörter: Aus der Sicht des Verkäufers *tiga*[217] und aus der Sicht des Käufers *onan*.[218] Ich will mich hier an die häufiger gebrauchte Bezeichnung *onan* halten.

Die Hierarchie der Märkte lässt sich etwa so beschreiben: Auf täglichen Morgenmärkten (*onan manogot*), meist in jedem *bius* oder *bius*-Teil vorhanden, boten üblicherweise Frauen Güter des täglichen Bedarfes an. Im Vier-Tages-Rhythmus wurde in weitgehend allen *bius*-Territorien von Bedeutung ein größerer Markt abgehalten (*onan bius*). Diese Märkte wurden alternierend mit den Märkten der Umgebung veranstaltet, um so den Besuch aus den verschiedenen benachbarten *bius*-Territorien zu ermöglichen. Der *onan bius* war immer mehr als nur ein Umschlagplatz für Waren, sondern war eng mit der *bius*-Organisation überhaupt verbunden. Oft, aber keineswegs immer, waren der Marktplatz und der Versammlungs- und Opferplatz des *bius* identisch. An den Markttagen fanden auf dem Marktplatz neben Handelsaktivitäten häufig auch soziale, kulturelle und politische Aktivitäten statt. Die *bius*-Marktgesetze (*patik ni onan*) und Vereinbarungen zwischen verschieden *bius* (*janji*, *padan*) gewährten den Marktbesuchern Sicherheit.

Neben den *onan bius* gab es noch eine Reihe von Märkten mit überregionaler Bedeutung. Diese Märkte (*onan na marpatik*, gesetzlich geregelte Märkte) funktionierten in der Regel als Vereinbarung mehrerer benachbarter *bius*-Organisationen (*saksing ni onan*)[219] und waren entweder die zentralen Märkte dicht bevölkerter Regionen oder lagen am Schnittpunkt zweier wichtiger Handelsrouten. Oder sie mochten beide Vorteile vereinen. So etwa der *onan* Balige Raja, der wichtigste Markt im dicht bevölkerten Toba Holbung, der über Uluan mit der Ostküste verbunden war und via Bangkara und Muara mit Barus an der Westküste, über Humbang mit Silindung und den südlichen Batakländern und darüber hinaus, nahe dem Seeufer gelegen, von überallher mit Booten zu erreichen.[220] Ähnliche Funktionen erfüllten in

---

216 In Samosir bestehen eine Reihe von Überlieferung, die von Sklavenraub und Sklavenverkauf erzählen, darunter auch sehr individuelle Schicksale (vgl. Appendix 2). Anderson, der 1823 Asahan besuchte, gibt an, dass vor der Abschaffung der Sklaverei in Penang und Malaka jährlich etwa 300 bataksche Sklaven aus Asahan dorthin exportiert worden wären (1971: 298, 321).

217 Der früher bedeutende, aber aufgelassene Markt in Buhit (nördlich von Pangururan) hieß auch Tiga Urat, Ypes 1932: 162.

218 In der Volksetymologie gern mit ‚dies' und ‚jenes' übersetzt (*on* und *an*).

219 Vgl. Ypes 1932: 161 f. und 384.

220 Ein Foto, um 1890 von E. Modigliani aufgenommen, gibt einen Eindruck von den ‚tausenden Batak', die der Markt anzuziehen vermochte (reproduziert in Niessen 1993: 46).

Silindung *onan* Sitahuru, in Humbang *onan* Matiti, in Uluan *onan* Sibaruang, in Nordsamosir *onan* Pangururan, usw.[221]

Ein Beispiel für einen Markt, der seine Existenz weitgehend seiner strategischen Position verdankt, wäre der *onan* Ni Nabolak in Lintong, an der Kreuzung der Nord-Südroute Karo, Dairi-Humbang und West-Ostroute Barus-Samosir gelegen, auf der dicht bewaldeten Hochfläche oberhalb Limbongs. Dass die Bewohner des *bius* Lintong den Schutz dieses Marktes übernahmen, ermöglichte wohl erst die Existenz des Marktes. Umgekehrt sicherte der Markt die Existenz des *bius* Lintong wie den Wohlstand seiner Bewohner. In dieser hochgelegenen Region war kein Reisanbau mehr möglich[222] und die Bewohner Lintongs waren somit auf den Import von Reis angewiesen.[223]

Die Durchführung des Handels war nach fast allen Quellen größtenteils batakssche Angelegenheit, wenngleich die Märkte durchaus gelegentlich auch von Angehörigen anderer ethnischer Gruppen aufgesucht wurden.[224] Ein entscheidendes Merkmal des batakschen Handels- und Marktsystems ist die intrinsische Verknüpfung mit den *bius*-Organisationen, ohne die das System in dieser Form nicht hätte funktionieren können.

2.6. Kulturökologische Bedingungen in Beziehung zu politischer Organisation im Batakland

Schon so mancher westliche Beobachter hat seiner Verwunderung darüber Ausdruck gegeben, dass die Tobabatak trotz umfangreicher Bevölkerung nicht über die Einrichtung eines Staates verfügten. Aber Castles bringt diese Frage erstmals auch in Zusammenhang mit den kulturökologischen Verhältnissen: „*It is not easy to explain why the Batak remained so politically 'backward' from the point of view of an evolutionary theory. There seems to be no reason why the Batak valleys and plateaus with their extensive ricefields should not have supported states of of considerable power.*“[225]

Diese Frage, die Castles hier aufwirft, ist von großer Bedeutung für diese Untersuchung. An dieser Stelle will ich zunächst das kulturökologische Potential des Bataklandes in Hinblick auf mögliche Staatsbildung analysieren. Für diese Analyse möchte ich von Carneiros Ansatz Gebrauch machen. Es geht mir hier nicht darum, seine Theorie auf ihre Brauchbarkeit hin zu testen, sondern anhand dieser weitgehend ‚erfolgreichen', von kulturökologischen Voraussetzungen ausgehenden Theorie, zu Kriterien zu gelangen, anhand derer die Entstehung eines Staates wahrscheinlich ist, bzw. nach Carneiro selbst sogar voraussagbar wäre.

2.6.2. Robert L. Carneiros Theorie zur Entstehung des Staates und kulturökologische Voraussetzungen dazu im Batakland

Zunächst möchte ich Carneiros Theorie zur primären Entstehung des Staates (i.e. „*an autonomous political unit, encompassing many communities within its territory and having a centralized government with the power to collect taxes, draft men for work or war, and*

---

221 Diese Marktplätze sollten sich ab der Kolonialzeit zu regionalen städtischen Zentren des Bataklandes entwickeln (Balige, Tarutung, Dolok Sanggul, Porsea, Pangururan).

222 Das eigene ökonomische Fundament Lintongs lag vor allem im Export von Holz und Holzprodukten (Boote, Bauholz etc.), in der Viehzucht und in handwerklicher Produktion (Matten, Säcke, Körbe usw.).

223 Mit dem Wegfall der alten Handelsrouten verlor auch der Markt seine Bedeutung. Mit dem Markt verschwand auch Lintong, nachdem es aus militärischen Gründen zweimal von den niederländischen Truppen zerstört worden war; (1889, vgl. van Dijk 1895:486 und 1904, vgl. Kempees 1905: 214).

224 Wir wissen, dass gelegentlich auch Malaien das Batakland aufgesucht hatten und aus einer Eintragung in das Dagregister des Casteels Batavia, 1. März 1701 (vgl. Haan in TBG 1897: 647 f.) geht hervor, dass im 17. Jahrhundert ein Chinese jahrelang das gesamte Batakland als Händler durchzogen hatte.

225 Castles 1975: 75.

decree and enforce laws")[226] kurz zusammenfassen.[227] Carneiro verwirft zunächst die ‚voluntaristischen' Theorien, wonach der Staat ursprünglich auf Basis von Freiwilligkeit entstanden wäre, wie Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrages und Childes Theorie der Entstehung des Staates durch die Erfindung der Landwirtschaft und damit verbundener Überschussproduktion. Überschuss wird nicht ‚automatisch' produziert. Auch Wittfogels Hypothese, wonach der Staat durch die Aufgabe künstliche Bewässerung zu organisieren und zu verwalten entstanden wäre, wird insofern verworfen, als Beweise zu existieren scheinen, dass in mehreren Gegenden, die Wittfogel zur Veranschaulichung seiner Bewässerungshypothese heranzieht (in Mesopotamien, China und Mexiko) schon vor einer Bewässerung großem Stils sich selbständige Staaten entwickelten. Bewässerung mag dort wo sie auftrat die Macht und den Umfang des Staates vergrößern haben helfen, muss aber nicht die erste Ursache der Staatsentstehung gewesen sein.

Nach Carneiros Meinung kann nur eine ‚Zwangstheorie' die Entstehung des Staates erklären. Historisch würde sich wohl für alle staatlichen Gemeinschaften beweisen lassen, dass sie ihre Existenz in irgendeiner Form erfolgreicher Kriegsführung verdanken. Allerdings mag Krieg auch als vorrangige Triebfeder bei der Entstehung des Staates fungiert haben, er kann nicht der einzige Faktor gewesen sein. Schließlich wurde Krieg in vielen Teilen der Erde geführt, ohne dass daraus Staaten entstanden. Nur unter spezifischen Bedingungen hat der Krieg den Staat ins Leben gerufen.

Hier nennt Carneiro zunächst den Faktor ‚umweltbedingte Abgegrenztheit' (*environmental circumscription*), der auftritt etwa bei Gegenden mit Ackerland, die nach außen zu abgegrenzt sind. Beispiele wären etwa das Niltal, die Täler Mesopotamiens, das Industal, das Tal von Mexiko sowie die Gebirgs- und Küstentäler Perus. In solchen durchaus unterschiedlichen Gebieten konnten bei ausreichender demographischer Dichte die Bewohner eines unabhängigen Dorfes im Falle einer Niederlage im Krieg mit einem anderen Dorf nicht mehr so einfach wegziehen um sich anderswo niederzulassen. Sie ordneten sich dem Sieger unter, wonach schon der erste Ansatz zu einer größeren territorialen Einheit, zu sozialer Differenzierung etc. entstehen konnte. Erste mächtige Häuptlingstümer mögen so entstanden sein. Der Prozess von Eroberung und Eingliederung von neuen Gebieten und der Entstehung von immer größeren Einheiten mag sich fortgesetzt haben und so die Entwicklung vom Häuptlingstum bis zum Großreich nach immer dem gleichen logischen Prinzip verlaufen sein. Der entscheidende, der wesensmäßige Wandel aber war durch den (gewaltsam herbeigeführten) Schritt von der dörflichen Autonomie zur überdörflichen Integration herbeigeführt worden.

Zusätzlich zu der Theorie der umweltbedingten Abgegrenztheit führt Carneiro noch zwei Hilfshypothesen ein, die seine Theorie modifizierbar machen sollen. Auch mit den Begriffen ‚Konzentration der Ressourcen bzw. Nahrungsmittelquellen' (*resource concentration*) und ‚soziale Begrenzung' (*social circumscription*) lässt sich das Entstehen von politischer Entwicklung in Richtung Staat erklären. So erwähnt Carneiro als Beispiel das Amazonasgebiet des 16. Jahrhunderts, welches damals bereits relativ dicht bevölkert war und in dem sich große, nahe beieinander liegende Dörfer befanden, wo in gewissem Ausmaß soziale Schichtung bestand und Oberhäuptlinge über viele Gemeinschaften herrschten. Die Bedingungen für die Landwirtschaft am Amazonasufer waren durch den von jährlichen Überschwemmungen abgelagerten fruchtbaren Schlamm viel besser als im Hinterland und der Strom selbst bot reiche Fischfangmöglichkeiten etc. Diese Konzentration der Ressourcen mag sich ebenfalls wie eine Begrenzung ausgewirkt haben. Nach Erreichen einer gewissen

---

226 Carneiro 1970: 733.

227 Für die folgende Zusammenfassung siehe Carneiro 1970: 733-738.

demographischen Dichte war es der Bevölkerung der im Krieg unterlegenen Dörfer nicht mehr möglich wegzuziehen, ohne den Zugang zum Fluss zu verlieren. Es blieb nur mehr die Möglichkeit sich den Siegern zu unterwerfen, wodurch der Ansatz zu staatlicher Entwicklung gegeben war.

Mit ‚sozialer Begrenzung' will Carneiro ausdrücken, dass eine hohe Bevölkerungsdichte in einer bestimmten Gegend Auswirkungen auf die Menschen, die im Bereich des Zentrums dieser Gegend leben, haben kann, die den Auswirkungen, hervorgerufen durch eine umweltbedingte Begrenzung, durchaus ähnlich sind. Als Beispiel nennt er die Yanomamö, die im Regenwald, abseits aller großen Flüsse leben. Deren Dörfer sind aber nun nicht gleichmäßig verteilt, sondern liegen im Zentrum dichter beieinander. Kriegerische Handlungen sind dort häufiger und heftiger als in den Randzonen, und es ist dort schwieriger, sich Angriffen durch Umsiedeln zu entziehen. Als Folgeerscheinung zeigt sich, dass die Dörfer dort größer sind als in anderen Gegenden und dass die Dorfvorsteher oder Häuptlinge (die auch Anführer im Krieg sind) dort größeren Einfluss haben als in den Dörfern der Randzonen. Zudem gibt es im Zentrum wesentlich mehr Angriffs- und Verteidigungsbündnisse zwischen den einzelnen Dörfern als in den Randzonen.

Auf Grundlage dieser Fakten kann Carneiro zeigen, dass die Yanomamö, die im Zentrum so einer sozialen Begrenzung unterliegen, bereits einige Schritte weiter in Richtung territorialer Integration gegangen sind als die Bewohner der Randzonen.

Mit der Begrenzungstheorie, zusammen mit den beiden Hilfshypothesen, sollten sich nach Carneiro alle primären Staatsentstehungen erklären lassen. „*In summary, then, the circumscription theory in its elaborated form goes far toward acounting for the origin of the state*."

Aber mehr noch: „*It shows the state to be a predictable response to certain specific cultural, demographic, and ecological conditions*."[228]

2.6.3. Umweltbedingte Abgegrenztheit, Konzentration der Ressourcen und soziale Begrenzung im Batakland

Wenn auch nicht in dem Ausmaß wie im Niltal oder Mesopotamien, war umweltbedingte Abgegrenztheit im vorkolonialen Batakland in gewissem Maß doch gegeben. Ökologische Abgegrenztheit können wir auf verschiedenen Ebenen feststellen. Zuerst können wir das dicht besiedelte, gemäßigt-kühle und gesunde Batakhochland dem dünn besiedelten, heißen und sumpfig-ungesunden Tiefland[229] gegenüberstellen. Sodann die fruchtbaren Schwemmflächen dem übrigen unwirtlichen Bergland im Randbereich des Toba-Hochlandes. Die Lebensbedingungen werden als im Randbereich allgemein als viel schwieriger beschrieben. Doch dieses Kriterium überschneidet sich schon mit der Hilfshypothese von der ‚Konzentration der Ressourcen'.

Am deutlichsten wohl kann man auf der Insel Samosir im Zentrum des Tobakessels umweltbedingte Abgegrenztheit konstatieren. Schon durch das umgebende Wasser und die Tatsache, dass die gegenüberliegenden Küstenregionen schon seit langem besetzt waren, bewirkt deutliche Abgegrenztheit. Wo hätten die Bewohner Samosirs noch hinziehen können im Falle von Niederlage im Krieg?

2.6.3.1. Konzentration der Ressourcen

Noch deutlicher ist die ‚Konzentration der Ressourcen' vor allem in den fruchtbaren Schwemmebenen, in denen künstlich bewässerter Reisbau für regelmäßige Ernten sorgte, zu konstatieren. Dass außerhalb dieser fruchtbaren Nischen die Lebensbedingungen auch heute

---

228 Carneiro 1970: 738.

229 Vgl. Sherman 1990: 22 f.; in der Sprache der Tobabatak bezieht sich das Wort *dingin* ebenso auf ‚Kühle' wie auf ‚Gesundheit'.

noch wesentlich schwieriger sind, konnte ich mehrfach auch selbst erfahren. Bei einem Besuch in Habinsaran 1991 beschrieben sich die Bewohner mir gegenüber als sehr arm im Gegensatz zu den ‚reichen' Bewohnern von Toba Holbung. Nach Helbig, der in den dreißiger Jahren Habinsaran besuchte, haben sich die *„Trennung vom Stammland und die erschwerte Lebensweise sogar auf Charakter und Lebensweise ausgewirkt. Nur die in jüngerer Zeit Zugewanderten oder solche, die dauernd mit Toba in Verbindung stehen, sind lebhaft, gesellig, gesprächig wie die Bevölkerung am See.*"[230]

Selbst auf Teilen des hochgelegenen Toba Humbang sind die Lebensbedingungen viel schwieriger und in Jahren von schlechten Ernten vermag sich die Bevölkerung nicht mehr zu ernähren. Sie sind dann auf Hilfe aus den reichen Schwemmlandgebieten angewiesen. Spätestens seit Beginn der Kolonialzeit mussten viele Bewohner Humbangs ihre Arbeitskraft im reicheren Silindung verkaufen, um mit ihren Familien überleben zu können. Auch heute noch ziehen Bewohner Humbangs in andere Regionen des Bataklandes (darunter selbst nach Samosir), um dort ihre Arbeitskraft um 40 oder mehr Prozent billiger anzubieten als die ortsüblichen Löhne. Diese durch die schlechteren Lebensumstände entstandenen zeitweiligen Abhängigkeiten wirken sich nicht nur auf ökonomischer Ebene aus, sondern verursachen innerhalb der Unabhängigkeit so hoch einschätzenden Batakgesellschaft auch Verlust an Status. Wie mir Bewohner Humbangs erzählten, würde es auch heute noch vorkommen, dass sie in Silindung herabwürdigende Bemerkungen zu ertragen hätten, wie etwa: „*Nunga laku ho*?" Was man übersetzen könnte mit: „*Na, hat dich schon jemand angenommen?"* Dies bezieht sich auf Zeiten, in denen die Bewohner Humbangs nach Silindung kamen, sich dort an bestimmten Orten hinsetzten und darauf warteten, dass jemand sie für Arbeitleistungen annahm.

2.6.3.2. Soziale Begrenzung

Für die Bewohner des Tobakessels und noch mehr für die Bewohner der Insel Samosir können wir auch den Zustand der ‚sozialen Begrenzung' feststellen. Diese Region liegt inmitten des Batakhochlandes und alle Gebiete rundherum sind seit langer Zeit besiedelt. Im Nordwesten die Dairi/Pakpak, im Norden die Karo, im Osten die Simalungunbatak machten früher Expansion in diese Richtungen hin völlig unmöglich. Der Süden (Habinsaran) und der Südwesten (Toba Humbang), zwar von Tobabatak bewohnt, boten, wie oben bereits erläutert, ebenfalls kaum Expansionsmöglichkeiten. Die wenigen Auswanderer in die hochgelegenen Wälder des Westens wurden von Reisimporten abhängig.

Die fruchtbaren Landschaften im Tobakessel sind dann auch tatsächlich die am dichtest besiedelten Regionen im ganzen Batakland. Ja, selbst die ökologisch vergleichsweise benachteiligte Insel Samosir weist schon seit vorkolonialer Zeit hohe Bevölkerungsdichte auf. Allein in diesem Jahrhundert sind bereits zumindest zwölf Jahre mit übermäßiger Trockenheit nachweisbar an denen mehr als die übliche Menge an Reis aus anderen Regionen importiert werden musste.[231] Soweit unser Wissen darüber reicht, hat es in allen Regionen des Tobakessels auch immer wieder Konflikte gegeben und auch kriegerische Auseinandersetzungen haben stattgefunden.

Soweit treffen die anhand Carneiros Kriterien machbaren Voraussagen zu. Aber, im Unterschied zum Yanomamögebiet, finden wir im Zentrum des Batakgebietes keine größeren Dörfer. Es ist gerade umgekehrt. In den meisten Randgebieten des Bataklandes finden wir die

---

230 Helbig 1940: 162.

231 Vgl. Angerler 1997; im Jahre 1990 konnte ich selbst Zeuge einer außergewöhnlichen Trockenperiode werden.

größeren Dörfer. Bei den Karo[232] und den Mandailing[233] finden wir schon von alters her wesentlich größere Dörfer und auch die Simalungunbatak[234] verfügten über größere Dörfer. Selbst die Dörfer in Silindung und auch Humbang waren früher durchschnittlich wesentlich größer als die Dörfer im Tobakessel. Auf der am zentralsten gelegenen Insel Samosir finden wir erstaunlicherweise auch die allerkleinsten Dörfer. Dörfer von vier, drei oder zwei Häusern sind im Inneren der Insel keine große Seltenheit. Im Extremfall formt ein einziges Haus mit Umwallung schon ein Dorf für sich. Allerdings finden wir vor allem an der Uferzone auch einige relativ große Dörfer von 10-20 Häusern, ganz selten auch mehr.[235]

2.6.3.3. Keine Staatsentstehung im Batakland

Nach den von Carneiro herausgearbeiteten Kriterien wären alle wesentlichen, für die Entstehung eines Staates notwendigen Kriterien im Batakland gegeben. Eine dichte Bevölkerung in den fruchtbaren Nischen hatte in vorkolonialer Zeit nur noch wenige Expansionsmöglichkeiten. Alle technischen Voraussetzungen für die Errichtung eines Staates oder zumindest für die Errichtung von mächtigen Häuptlingstümern waren vorhanden. Durch Viehzucht auf den Grasflächen und mittels entwickelter Nassreisbautechniken in den fruchtbaren Schwemmgebieten vermochte man so große Überschüsse zu erwirtschaften, dass man sowohl Vieh und Reis exportieren konnte, wie auch Rituale finanzieren konnte, die unter Umständen Monate, selbst ein Jahr lang dauern konnten.[236] Vor allem die Notwendigkeiten der künstlichen Bewässerung (die, falls in großem Stil, Carneiro eher als eine Folge des Staates sieht) hatten schon seit Jahrhunderten Zusammenarbeit verschiedener Dörfer nötig gemacht. Und die Bevölkerung verschiedener Dörfer, ja verschiedener Regionen traf sich regelmäßig zu friedlichem Austausch auf den in Viertagesintervallen abgehaltenen Märkten auf festen Marktplätzen.

Die Gesellschaft der Tobabatak war und ist nicht konfliktarm. Im Gegenteil, der Umgang mit Konflikt scheint selbst Teil ihrer zur Kultur zu sein.[237] Es hat auch kriegerische Auseinandersetzungen gegeben, allerdings haben die Tobabatak in der Regel nicht Eroberungskrieg betrieben (vgl. 4.3.1. und 12.3.1.). Nicht, dass es dazu an technischen Möglichkeiten gefehlt hätte. Spätestens im 18 Jahrhundert schon kannte man Gewehre und die Schießpulverherstellung.[238] Die Bevölkerung am Tobasee verfügte über Ruderboote, die jeweils hundert oder mehr Menschen fassen konnten und mit deren Hilfe sich von jedem Ort aus jeder andere am Seeufer liegende Ort innerhalb eines Tages erreichen ließ. D. h. eine militärische Macht hätte schnell und ohne großen Aufwand Truppentransporte über den See durchführen können um somit gerade die zentralen Regionen zu kontrollieren. Das

---

232 Westenberg gibt an, dass die sechs wichtigsten Dörfer des Karohochlandes von jeweils 2-3000 Einwohnern bewohnt waren, (1891): 109.

233 Für die Zeit nach dem Padri-Krieg erwähnt Willer in den Nassreisbaugebieten Mandailings eine Anzahl Dörfer, die von über 100 Familien bewohnt waren, drei Dörfer selbst von 3-400 Familien, d.h. von über 2000 Menschen (1846: 259); vor den Verwüstungen des Padri-Krieges, so berichtet die Überlieferung, sollen in Penyabungan, Hauptort und wichtigsten Handelsplatz Mandailings sogar 2500 Häuser gestanden haben (ebd. 421).

234 Vgl. Kroesen 1899: 262 ff. Die Simalungunbatak verfügen als einzige Batakgruppe über politische Einrichtungen, die Carneiros Kriterien für die Definition eines Staates weitgehend erfüllen.

235 Zur Zeit der kolonialen Annexion im Jahre 1908 wurden in Samosir mit einer Bevölkerung von damals 80 000 Einwohner 2000 Dörfer (*huta*) gezählt, und in Uluan war das Verhältnis 21 000 Einwohner zu 750 *huta* (Vergouwen 1933: 131).

236 Winkler 1925: 131.

237 Vgl. zum Thema Konflikt als Teil tobabatakscher Kultur Simandjuntak 1995.

238 Im Jahre 1775 erschossen die Verteidiger eines befestigten batakschen Dorfes in Südtapanuli den englischen Kommandanten von Natal und noch einige andere Angreifer mit ihren Gewehren (Marsden 1811: 394).

vorhandene, sehr effiziente Schriftsystem hätte man auch ohne weiteres für informationstechnische Aufgaben und für Verwaltungsaufgaben einsetzen können.

Tatsächlich aber beherrschte kein einziges Dorf auf Dauer ein anderes Dorf. Das Dorf Lumban Pea im *bius* Sihotang wurde der Überlieferung[239] nach zweimal im Verlaufe von kriegerischen Auseinandersetzungen von seinen Gegnern eingenommen und erlitt totale Niederlagen. Einmal flüchteten alle seine Bewohner in andere Gegenden. Beide Male aber wurden nach Verlauf einiger Zeit die Rechte der Dorfbewohner auf ihren gesamten Grundbesitz wiederhergestellt.

Von diesen beiden Kriegen soll der erste zwölf Generationen[240] vor der heute lebenden Erwachsenengeneration haben stattgefunden, und der zweite vor fünf Generationen.[241] Letzterer also im 19. Jahrhundert. Es bestanden genaue Vorstellungen darüber, wie weit man in der Behandlung unterlegener Gruppen gehen durfte. Vieh und beweglicher Besitz mochten als Beute weggenommen werden. Dazu gehörten auch die *sopo*, die Reisspeicher und Männerhäuser, welche abgetragen und von den Siegern mitgenommen wurden. Auch individuellen Landbesitz konnten unter Umständen die Sieger sich aneignen. Nicht aber durfte das Dorf selbst und seine Häuser (soweit diese nicht durch Kriegshandlungen zerstört waren), sowie der traditionell gemeinschaftliche Grundbesitz (der auch durch sakrale Einrichtungen markiert war [vgl. 4.3.1. f.]) den Verlierern auf Dauer weggenommen werden.[242]

Hier gehen Carneiros Voraussagen absolut nicht auf, so gut die kulturökologischen und demographischen Voraussetzungen auch sein mögen. Ich nehme auf Basis obiger Informationen an, dass es bei den Tobabatak gesellschaftlich verbindliche Auffassungen und Regeln geben muss, denen Ideale oder Werte zugrunde liegen, die der Entwicklung in Richtung Staat entgegenstehen. Das schließt nicht ein, dass man sich immer an diese Regeln gehalten hat. Dies wäre wohl unwahrscheinlich. Worum es aber geht, ist die Tatsache, dass Schritte in Richtung Staatsentstehung, wie etwa die dauerhafte Unterwerfung von Dörfern konsequent verhindert wurde, bzw. wenn schon geschehen, wieder rückgängig gemacht wurde. Und dies muss im gesamten traditionellen Siedlungsgebiet der Tobabatak so geschehen sein.

---

239 Die folgenden Informationen habe ich zunächst von Ompu Raja Bakti erhalten, diese aber auch von anderen Informanten mehrfach bestätigt erhalten.

240 Diese Überlieferung ist auch als Begründungsmythe der Expansion bzw. Verstreuung der Lumban Pea-Gruppe zu verstehen. So ist mit der Geschichte von diesen kriegerischen Ereignissen verknüpft die Entstehung eines neuen *marga*-Zweiges der *marga* Sitorbandolok als *boru-marga* im *bius* Buhit, Samosir. Die Frau des geschlagenen und getöteten Dorfchefs von Lumban Pea war in schwangeren Zustand zurück zu ihren Eltern geflüchtet und der von ihr geborene Sohn wurde der Gründer jenes *marga*-Zweiges. Die Angaben in Buhit stimmen in hohen Maß mit den Angaben in Lumban Pea überein.

241 Von diesen Ereignissen haben ältere Bewohner Sihotangs noch Augenzeugenberichte gehört. Involviert war die Urgroßeltern- und Großelterngeneration Ompu Raja Baktis.

242 Es hat einige wenige Fälle gegeben, in denen das aber geschehen ist, und worüber während der Kolonialzeit prozessiert wurde. Hier wurde von den kolonialen *adat*-Gerichten (zumindest einmal) die Auffassung vertreten, dass die Reisfelder der unterlegenen Gruppe den Siegern zustehen würden (vgl. Ypes 1932: 194 f.). Alle meine Informanten lehnen diese Auffassung als nicht dem batakschen Recht entsprechen ab.

3. Verwandtschaft, Territorium und politische Ordnung

3.1. Das genealogische System der Tobabatak in Beziehung zum Land (wie reflektiert in den Überlieferungen)

Eine der umfassendsten Einrichtungen der batakschen Kultur ist das genealogische System oder *marga*-System. *Marga* bezeichnet eine Abstammungsgruppe, die ihren Ursprung (meist) von einem männlichen Ahnen patrilinear ableitet.[243] Bauend auf der Idee der patrilinearen Abstammung ist das Prinzip denkbar einfach, in der Praxis aber für den Beobachter zunächst verwirrend. Der erste Batak und Eponym, Si Raja Batak[244] hatte zwei Söhne, diese wiederum hatten Söhne, Enkel und Urenkel, usw. Diese Vorfahren wurden zu Gründern der respektiven *marga*-Großgruppen oder Hälften (Moieties),[245] der *marga*-Gruppen, der *marga* und der Unter-*marga* und darüber hinaus der *saompu* (wörtl. ‚ein, bzw. gemeinsamer *ompu'*, d.h. Großvater oder Ahne; meist lokalisierte *lineages* verschiedener Ordnungen).[246]

Diese Einteilung ist ein Versuch, den Gebrauch des kontextabhängigen und stufenindifferenten Terminus ‚*marga*' etwas deutlicher zu machen, wenngleich, wie bald ersichtlich sein wird, man in der Realität die Unterteilungen durchaus noch weiter treiben könnte. *Marga*-Großgruppe[247] bezeichnet hier eine Klassifikationsmöglichkeit, die auf die interne Zwei- oder Dreiteilung der Gesamtgesellschaft zurückführbar ist (Sumba, Lontung, bzw. Sumba, Lontung, Borbor) und scheint früher ihren deutlichsten Ausdruck im Priesterkönigtum gehabt zu haben (vgl. 3.1.3., 9.2., 12.1.2.4.1.2.1.). Die Anzahl der *marga*-Gruppen[248] ist ebenfalls noch gut überschaubar und in der Regel allen Mitgliedern der Gesellschaft bekannt. In der Praxis sind diese Gruppen das wohl wichtigste Klassifizierungsinstrument im Verkehr zwischen den Regionen. Über die Zuordnung zu einer dieser Gruppen ist auch für Batak (auch für nicht-Tobabatak), die einander nie vorher gesehen haben, schnell die Feststellung ihrer Beziehung zueinander möglich. Manche dieser

---

243 Den Überlieferungen nach wird der Ursprung einiger *marga*-Gruppen allerdings auf Frauen zurückgeführt. Häufiger noch ist die Bezugnahme auf eine gemeinsame Urmutter (auch wird deren Name nicht zum *marga*-Namen) Argument der Abgrenzung gegenüber patrilinear verwandten *marga*-Gruppen; vgl. die Erläuterungen zu dem Begriff *dongan sabutuha* (Genossen aus einem Bauch) in 4.2.1.

244 Wir wissen nicht mit Sicherheit, ob ‚Batak' immer eine Eigenbezeichnung oder eher eine pejorative Fremdbezeichnung (vgl. Tuuk 1861: 368, der berichtet, dass dieses Wort nicht nur von islamisierten Batak als Schimpfwort aufgefasst wird, sondern auch den übrigen Sprechern von Bataksprachen gegenüber soviel als möglich vermieden werden sollte; vgl. auch Osthof 1845: 20). In der um die Mitte des 14. Jahrhunderts verfassen Chronik Nagara-Kertagama des Reiches Majapahit sind wohl zwei Regionen des heutigen batakschen Siedlungsgebietes, Mandailing (Mandahiling) und Lwas (Padang Lawas?), genannt, nicht aber das Wort Batak an sich (Pigeaud 1960 IV: 30). Nach Meinung von Hirth und Rockhill (1965: 62 und 66) ist mit Pa-t'a, bzw. Bata (in der Pinyin-Umschrift) in einem chinesischem Text aus dem dreizehnten Jahrhundert möglicherweise das Batakland gemeint. Die Bezeichnung kommt vor in einer Liste von Ländern bzw. Völkern, die von Srivijaya (San-fo-tsi) abhängig sind. Der älteste Beleg für das Wort Batak (Batech oder Bathech) in einem europäischen Text findet sich bei Nicolo de Conti, der 1449 von seiner Reise nach Sumatra zurückkehrte (Marsden 1811: 8; Kunstmann 1863: 20). Nur wenig jüngere arabische Quellen gebrauchen ebenfalls die Bezeichnung Batak für die Bewohner des nordsumatranischen Berglandes, und zwar mit negativer Konnotation, i.e. in Beziehung zu Kannibalismus (vgl. Tibbets 1979: 224). Heute ist es insbesondere unter den Tobabatak unbestrittene Eigenbezeichnung und davon wird abgeleitet, dass der erste Batak auch diesen Namen gehabt haben muss.

245 Die Gesamtgesellschaft kann je nach Kontext zwei- aber auch dreigeteilt gesehen werden.

246 Niessen (1985: 73) bezeichnet in diesen Zusammenhang die gesamte Tobabatak-Gesellschaft als *„a single large lineage"*.

247 Vergouwen (1933: 6 ff.) spricht auf dieser Ebene von „Gruppe" und „Komplex".

248 Für diese Ebene gebraucht Vergouwen die Bezeichnung „Stamm" (1933: 6 ff.); Lukas spricht von „Clan-Komplex" (1990: 46 ff.).

Gruppen sind exogam, andere aber nicht, und die meisten dieser Gruppen werden auch mit einem Territorium assoziiert.

Die Zugehörigkeit zur einer (Einzel-) *marga* wird heute auch dadurch angezeigt, dass deren Name wie ein Familienname gebraucht wird, während der Name der Unter-*marga* in der Regel außerhalb des lokalen Kontextes nicht (oder selten) gebraucht wird. Was nun genau *marga* ist, ob es sich vielleicht schon um eine *marga*-Gruppe oder um eine Unter-*marga* handelt, lässt sich nur schwer exakt definieren.[249] Exogamie ist hier kein zuverlässiges Kriterium. So gilt Aritonang in der Regel als *marga*, und ihre Mitglieder gebrauchen Aritonang meist auch als Familienname, und doch heiraten, wie ich in der Region Muara erfahren konnte, die Mitglieder der *marga* Aritonang untereinander, sofern sie nur zu unterschiedlichen Segmenten von Aritonang (Ompu Sunggu, Raja Gukguk, Simaremare) gehören. Dahingegen ist es den Mitgliedern der *marga*-Gruppe Nai Ambaton, die über fünfzig Einzel-*marga* vereinigt, streng verboten untereinander zu heiraten.

Die allgemeine Praxis wie auch die Schwierigkeit der Zuordnung von Namen zu den einzelnen Stufen sei noch am Beispiel der *marga* Sihotang erörtert. Üblicherweise wird Sihotang im tobabatakschen Kontext als Einzel-*marga* angesehen. Sihotang gehört zur exogamen *marga*-Gruppe Raja Oloan und zur Großgruppe Sumba. Im lokalen Kontext des *bius* Sihotang ist die *marga* nach den fünf Söhnen des *marga*-Gründers in die fünf Unter-*marga* Sipardabuan, Sorganimusu, Sitorbandolok, Sirandos und Simarsoit verteilt. Im überlokalen Kontext allerdings finden wir noch mehr Unter-*marga*, die zur *marga* Sihotang gerechnet werden, teils von der zweiten Frau des *marga*-Gründers, teils von Ausgewanderten stammend. Darüber hinaus transzendiert die *marga* Sihotang die Grenzen der tobabatakschen Ethnie: *marga* und *marga*-Gruppen der Dairi- und Karobatak können im interbatakschen Verkehr ebenfalls als Sihotang klassifiziert werden, womit Sihotang zu einer *marga*-Gruppe wird. Nennen sich die meisten Mitglieder dieser *marga* auch Sihotang, so mag aber auch der Name der Unter-*marga* als Eigenname gewählt werden: Ich habe bis heute Briefkontakt mit zwei Söhnen von Ompu Raja Bakti (der selbst den Doppelnamen Sihotang-Sitorbandolok verwendete); einer der beiden verwendet offiziell den Namen Sihotang und der andere den Namen Sitorbandolok.

Heute, wo ein größerer Prozentsatz von Tobabatak außerhalb der traditionellen Siedlungsgebiete lebt, erzeugt die gemeinsame Zugehörigkeit zu bestimmten *marga* oder *marga*-Gruppen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit. Man organisiert sich in Übereinstimmung mit dem *marga*-System in Vereinen und das *marga*-System bestimmt Beziehungen zu Angehörigen anderer *marga*. Aus Sicht der Tobabatak sind auch alle anderen Batakgruppen in das tobabatakssche *marga*-System integriert und stammen in letzter Konsequenz von Si Raja Batak ab. Sogar linguistisch nicht verwandte Nachbarvölker, die ebenfalls über ein Klan-System verfügen, sind nach der (nicht allgemein anerkannten) Auffassung Mancher mit dem batakschen *marga*-System verbunden.[250]

Die Idee der direkten Abstammung aller Batak von Si Raja Batak bietet die (zumindest fiktive) Möglichkeit, die genealogische Verwandtschaft aller Batak zueinander zu bestimmen. Wenn zwei Tobabatak einander begegnen, wird das Gespräch zuerst unweigerlich darum drehen, die gegenseitige *marga*-Zugehörigkeit zu erfragen (der zweite Schritt würde die Feststellung der Allianzbeziehung sein). Es lässt sich kaum jemand finden, der seine *marga*-Zugehörigkeit nicht genau kennt und viele Tobabatak meinen auch zu wissen, der wievielten

---

249 Zu dieser Problematik siehe Lukas 1990: 46-61.

250 Dies wird erzählt von den Menschen von Nias, von der Tanjung Gruppe in Minangkabau und von Bewohnern Riaus. Solche Mythen mögen Beziehungen erleichtern und werden oft von den Vertretern erwähnter Völker, für die gute Beziehungen mit Batak im täglichen Leben wichtig sind, gern aufgenommen.

Generation sie, vom *marga*-Gründer her gerechnet, angehören. Dies sind insbesondere Tobabatak, die über niedergeschriebene Stammbäume verfügen und die Namen aller Vorfahren bis hin zum *marga*-Günder (siehe als Beispiel Graphik 8). Listen und Stammbäume der etwa 325 *marga* liegen in vielfacher Form auch gedruckt vor.

Die systematische Erforschung des *marga*-Systems der Tobabatak, im Sinne der Erstellung von *marga*-Stammbäumen und deren Beziehungen zueinander, begann eigentlich erst nach 1915, zu Zeiten intensivierter kolonialer Bemühungen um die Verwaltung des Bataklandes. Allerdings wurden auch vor dieser Zeit schon einige Aufzeichnungen gemacht. Der Kolonialbeamte Henny hat schon 1858 in Silindung Aufzeichnungen zum Thema *marga*-System gemacht[251] und nach ihm haben van Dijk[252] und der Missionar Warneck[253] die ersten Versuche unternommen, das *marga*-System im Überblick darzustellen. Erwähnenswert ist, dass es weder in Hennys, noch in Warnecks Darstellung einen Si Raja Batak gibt. Der Stammvater, der erste Batak heißt bei Warneck Ompu Jolma. Ompu bedeutet Großvater oder allgemein Vorfahre und wird oft als ehrende Anrede gebraucht, und *jolma* bedeutet ‚Mensch'. Somit lässt sich der Name Ompu Jolma mit ‚Vorfahre der Menschen' übersetzen.

Es hat in den darauf folgenden Jahren noch einige weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema gegeben,[254] aber ungleich wichtiger als alle vorhergehenden Arbeiten zusammen,[255] sollte die Arbeit von Waldemar Hoetagaloeng werden. Hoetagaloeng hatte als einheimischer Kolonialbeamter die Möglichkeit im Laufe der Jahre in fast allen Gebieten des Tobabataklandes lokale Überlieferungen aufzuzeichnen, die er in seinem 1926 gedruckten Buch,[256] den Erfordernissen der Zeit entsprechend, in der Form einer Genealogie des batakschen Volkes darstellte. Der Einfluss dieses in tobabatakscher Sprache geschriebenen Werkes ist kaum abzuschätzen. Obwohl es wohl die meisten Tobabatak nie auch nur gesehen haben, war es doch einer Elite von Lehrern, Journalisten, Pastoren etc. zugänglich, und konnte so zur Vereinheitlichung der Auffassungen über das *marga*-Systems als patrilineares, genealogisches Abstammungssystem beitragen.

Auf das Werk von Hoetagaloeng aufbauend, aber auch wichtige andere Quellen einbringend ist das umfassende Werk des niederländischen Kolonialbeamten Ypes,[257] dem wir auch die erste, auf einem Blick übersehbare graphische Darstellung des *marga*-Systems verdanken.

Nach diesen originalen, auf konkreten oralen Überlieferungen basierenden Arbeiten, zu denen man auch noch Vergouwens bekanntes Werk[258] und das Buch des Mangaradja Salomo

---

251 Henny 1869: 20 f.

252 van Dijk 1895: 313 ff.

253 Warneck 1906: 246 ff.

254 de Boer 1922, hat Überlieferungen der Lontung- und Borbor-*marga*'s aufgezeichnet, Joustra 1926 (1910): 196-209, basiert zum Teil auf Warneck, fügt aber neue *marga*-Listen hinzu, auch von anderen Batakgruppen. Zahlreiche weitere Aufzeichnungen von Genealogien finden sich in KITLV OR. 435.

255 Vor ihm hatte allerdings schon ein anderer batakscher Autor eine Sammlung von genealogischen Überlieferungen zur Publikation angeboten, i.e. DPB Arsenius Loembantobing (1919); das Manuskript blieb allerdings liegen in den Archiven von Balai Poestaka, und blieb dadurch gänzlich unbekannt.

256 Hoetagaloeng 1926 (Neuauflage 1991).

257 Ypes 1932.

258 Vergouwen 1933; Diese Arbeit wurde 1964 in englischer Übersetzung herausgegeben und diese Ausgabe wiederum diente als Vorlage für die Herausgabe einer Übersetzung in die indonesische Sprache (1986). Die Verwendung der Originalausgabe allerdings erweist sich als günstiger, da verschiedene für diese Untersuchung relevante Angaben des Autors (insbes. Fußnoten und als überholt betrachtete Überlegungen des Autors; vgl. 1964, Vorwort S. IX) in den Übersetzungen weggelassen wurden.

Pasaribu über die Borbor-Gruppe[259] zählen kann, begann sich das *marga*-System in der Literatur immer mehr loszulösen von den traditionellen Siedlungsgebieten der Tobabatak und zu dem oben beschriebenen Kommunikationsmedium einer nicht mehr auf das Batakland beschränkten Batakbevölkerung zu werden.[260]

Des ungeachtet werden im Batakland selbst noch zahlreiche lokale Überlieferungen gepflegt, die oft sehr detailliert sind und je nach genealogischer Position des Erzählers andere Schwerpunkte setzen. Diese mögen zum Teil schon an ‚Standardversionen' angepasst sein, stellen aber meist wirklich lebende *oral tradition* dar und sind in manchen Fällen auch heute noch von großer gesellschaftlicher Bedeutung. Bei meinen Erhebungen bemühte ich mich häufig um detaillierte genealogische Informationen. Nach längerer Zeit konnte ich feststellen, dass gelegentlich neben offiziellen Versionen auch geheime Versionen existieren, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind. Dies betrifft vor allem Fälle, in denen die patrilinearen Abstammungsprinzipien verletzt worden waren. Z.B. bei den durchaus nicht allzu seltenen Adoptionen oder wenn die Söhne von Töchtern in die eigene *marga* aufgenommen worden waren.[261]

In den oben erwähnten Standardwerken müssen wir die offiziellen Versionen erwarten, wenngleich auch vor allem in das Werk von Waldemar Hoetagaloeng (1926) Überlieferungen aufgenommen worden sind, die nicht immer lupenreinem patrilinearen *adat* entsprechen.

3.1.1. *Tarombo* oder *turi-turian*?

Die Quellen für das Wissen um das *marga*-System sind mündliche Überlieferungen.[262] Heute nennt man sowohl solche Überlieferungen, wie auch graphische Stammbaumzeichnungen *tarombo*. Van der Tuuk's Wörterbuch (1861) kennt dieses Wort nicht. Auch Warnecks Wörterbuch erste Ausgabe (1906) kennt das Wort nicht. Vor den oben genannten, in der Kolonialzeit und später entstandenen Schriften hat es nur bei den Simalungunbatak und den batakschen Herrschern von Barus Hulu schriftliche Aufzeichnungen historisch-genealogischer Art gegeben. Die historisch-genealogischen Schriften der Simalungun sind bisher nur wenig erforscht. Eine Handschrift auf englischem Papier aus der Zeit nach 1845 hat den Titel Partingkian Bandar Hanopan.[263] Das Wort *partingkian* kann mit ‚Erinnerung', in neuerer Zeit auch mit ‚Geschichtsschreibung' übersetzt werden.[264] Im Text selbst werden die jeweiligen einzelnen Überlieferungen als *turi-turian* bezeichnet.

Die Genealogien und Ursprungserzählungen der aus Toba-Holbung stammenden Herrscher von Barus werden *tambo* genannt und sind in malaiischer Spracher, die auch

---

259 Mangaradja Salomo 1938.

260 Die meisten Autoren basieren hauptsächlich auf W. Hoetagaloeng und/oder Ypes und bringen nur im Detail neue bzw. andere Informationen ein. So etwa Wasington Hutagalung 1961, Siahaan 1962, Siahaan und Pardede 1975, Batara Sangti 1978, Promes, Joosten und Silalahi 1993. Erstaunlicherweise greift W. Hutagalung (1963: 48 f.) anscheinend ohne Kenntnis dieser Werke, auf Warnecks Version zurück (ohne Quellenangabe zwar, allerdings mit Übernahme der Druckfehler).

261 Ich möchte hier auf konkrete Beispiele verzichten, da meine Informanten noch immer Wert darauf legen, dass die geheimen Versionen auch geheim bleiben. Von Bedeutung für die wissenschaftliche Analyse ist schließlich nur die Tatsache, **dass** geheime Versionen existieren.

262 Schon der Kolonialbeamte Willer (1846: 390) hat in den südlichen Batakländern intensiv aber vergeblich nach schriftlichen genealogischen Aufzeichnungen gesucht und schließlich ausdrücklich festgehalten, dass sich die Batak - trotz allgemein verbreiteter ‚Schreiblust' - nicht der Schrift bedienen, um die Namen und Taten ihrer Vorfahren aufzuzeichnen (nicht einmal der Adel), sondern diese ausschließlich memorieren.

263 UB Or. 12.605q, Transliteration aus der Nachlassenschaft von Voorhoeve (1993 fertig gestellt).

264 Wismar Saragih 1936.

minangkabauschen Einfluss verrät, abgefasst.[265] Der Einfluss der minangkabau-malaiischen Nachbarn des nahen Barus Hilir ist offensichtlich.[266]

Barus Hulu wie auch die Simalungun verfügten über weitgehend zentralisierte politische Strukturen. Die Herrscher ließen ihre Genealogien und die Geschichte ihrer Vorfahren aufzeichnen. Beide Regionen hatten mehr Kontakt mit der (hochkulturlichen) malaiischen Welt als die Bewohner des zentralen Batakhochlandes und orientierten sich in der Organisation ihrer politischen Praxis auch deutlich an malaiischen Vorbildern. Alles weist darauf hin, dass auch das Wort *tarombo* ein Lehnwort aus dem Malaiischen ist und erst recht spät Bedeutung erlangt hat in der Sprache der Batak. Es scheint dieses Wort gleichzeitig mit der schriftlichen Fixierung von Stammbäumen an Bedeutung gewonnen zu haben. Aller Wahrscheinlichkeit nach nannte man früher auch genealogische Überlieferungen *turi-turian*, vielleicht auch *torsa*.[267] Bei den Karobatak ist das Wort *tarombo* unbekannt und genealogische Überlieferungen werden ganz eindeutig als *turi-turin* (karobataksch für *turi-turian*) bezeichnet.[268]

Hoetagaloengs Buch (1926) gibt schon im Titel an, von *tarombo* **und** *turi-turian* zu handeln, womit er vielleicht den Gegensatz von graphischer Darstellung und Erzählung ausdrücken möchte. Und erst nach dem Erscheinen von Hoetagaloengs Buch scheint auch das Wort *tarombo* an Popularität zu gewinnen. Ypes und Vergouwen verwenden dieses Wort noch äußerst sparsam (jeweils einmal) und in der Bedeutung von Stammbaum.[269] Einige Jahre später finden wir *tarombo* wieder im Titel eines Buches, in Mangaradja Salomo Pasariboes Werk: Tarombo Borobor Marsada, ein Buch mit deutlich *marga*-politischer Intention.[270] Über Probleme des ‚Einpassens' von Überlieferungen in ein zusammenhängendes genealogisches System wurden bereits kritische Anmerkungen gemacht.[271]

3.1.2. Genealogie und Territorium

Die lokalen genealogischen Überlieferungen enthalten immer auch Informationen über die Beziehungen der jeweiligen *marga* und *marga*-Zweige zu dem Land auf dem sie leben und den anderen dort wohnenden *marga*, mit anderen Worten über das Zustandekommen der *bius*-Gemeinschaften. Die oben erwähnten Arbeiten über das tobabataksche *marga*-System sind mit der Intention Genealogien darzustellen geschrieben worden. Aber die Forscher (W. Hoetagaloeng, Ypes, Mangaradja Salomo Pasariboe u.a.) konnten nicht anders vorgehen, als viele lokale Überlieferungen zu sammeln und zu versuchen diese miteinander zu verbinden. Diese Tatsache macht die oben erwähnten Arbeiten auch zu wertvollen Quellen für die Erforschung des Selbstverständnisses der Bewohner tobabatakscher Territorialorganisationen.

Um mit der Analyse fortfahren zu können, möchte ich eine Darstellung der Genealogie der Tobabatak in der heute weitgehend akzeptierten Form einflechten, anschließend aber auch

---

265 Vgl. Drakard 1988 (Textausgabe) und 1990 (wissenschaftliche Analyse).

266 van der Toorn übersetzt die minangkabausche Bedeutung von *tambo* volgendermaßen: *geschiedverhaal, verhaal omtrent den oorsprong of eerste vestiging van een bevolking* (Geschichtserzählung, Erzählung über den Ursprung oder der ersten Niederlassung einer Bevölkerung; 1891: 92).

267 DPB Tampubolon (o.J. [ca. 1964]) gebraucht *turi-turian* für genealogische Erzählungen und *torsa* für Überlieferungen und Erörterungen von *adat*, *patik*, *uhum* (Rechtsverhältnisse).

268 Vgl. Neumann 1930 (Pustaka Ginting).

269 Ypes 1932: 4; Vergouwen 1933: 45.

270 Mangaradja Salomo 1938; Dieses Buch wurde veröffentlicht im Zusammenhang mit der Errichtung eines Vereines, der die Borbor-*marga*-Gruppe als handlungsfähige Körperschaft zusammenfassen wollte.

271 Vgl. Voorhoeve 1958: 244 und Ypes 1940: 46; Letzterer weist auf die Transformation einer Überlieferung, die vom selben Autor schon 13 Jahre eher publiziert worden war, bei Einpassung in das von ihm festgeschriebene genealogische System.

einige andere Ordnungsprinzipien erörtern. Ich werde mich dabei in den Grundzügen an W. Hoetagaloeng (1926) halten und dabei auch andere Quellen erwähnen.

Der erste Batak, Raja Batak hatte zwei Söhne, Guru Tateabulan und Raja Isumbaon. Der ältere Sohn, Guru Tateabulan hatte neun Kinder, die alle in der batakschen Mythologie einen prominenten Platz einnehmen. Das älteste Kind, Raja Biakbiak wird als Mann gerechnet, ist aber ohne Nachkommenschaft und nach anderen Überlieferungen zweigeschlechtlich. Dieses Kind Guru Tateabulans, auch unter dem Namen Raja Uti und zahlreichen anderen Namen bekannt, ist der Überlieferung nach nie gestorben und bis heute der wichtigste aller *sombaon* (vgl. u.a. 5.3.4.1.16.6., 6.3.9.1., 8.4.4., 9.1.1.1.1.). Das jüngste Kind, Nan Tinjo, wird als Frau gerechnet und ist der Überlieferung nach ebenfalls zweigeschlechtlich (*sangkar so baoa*). NanTinjo ist heute ein allerdings nur lokal wichtiger *sombaon*.[272]

Der für die *marga*-Genese wichtigste Sohn war das zweite Kind, Sariburaja. Er zeugte mit seiner Schwester Boru Pareme den Si Raja Lontung und dieser wiederum mit seiner Mutter die sieben Stammväter der Lontung-*marga*'s Situmorang, Sinaga, Pandiangan, Nainggolan, Simatupang, Siregar und Aritonang, sowie zwei Töchter. Mit einer zweiten Frau zeugte Sariburaja den Si Raja Borbor, den Stammvater der Borbor-Gruppe. Zu dieser Gruppe gehören die Pasaribu-*marga*'s und *marga* die zum größeren Teil in den südlichen Batakländern leben, wie Lubis, Harahap oder Tanjung. Nach manchen Versionen werden auch die von den drei jüngeren Söhne des Guru Tateabulan, Limbong Mulana (Limbong), Sagala Raja (Sagala) und Si Lau Raja (Malau) stammenden *marga*-Gruppen zu der Borbor-Gruppe gerechnet.

Von den Söhnen des Raja Isumbaon ist nur einer, Tuan Sorimangaraja, für das Entstehen der Genealogie von Bedeutung. Seine Nachkommenschaft ist zunächst dreigeteilt, nach seinen drei Frauen Nai Ambaton, Nai Rasaon und Nai Suanon. Dass die Nachkommenschaft des Raja Isumbaon, auch die Sumba-Gruppe genannt, als die Nachkommenschaft von drei Frauen strukturiert ist, scheint für manche, Batak wie auch europäische Forscher, in Widerspruch zu stehen mit der Idee der patrilinearen Abstammung. Aus diesem Grund finden wir diese Überlieferung auch öfters angezweifelt. So hat sich Ypes in seiner graphischen Darstellung des Stammbaumes für die männliche Version Ompu Raja ni Ambaton entschieden und die Version Nai (=Referenz- und Anredeterminus für eine Mutter, bzw. Mutter des ...) Ambaton nur in Klammern hinzugefügt.[273] Die Mehrheit der Überlieferungen berichtet aber über drei Frauen, die zu Stammmüttern der *marga*-Großgruppen wurden.[274]

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang eine Angabe Neumanns aus sehr früher Zeit, wonach die aus dem Tobagebiet stammenden Batak von Padang Lawas, ansonsten durchaus patrilinear orientiert, die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen (Haupt-) *marga* (*marga na tobang*, einer ‚alten *marga*', oder *marga mamunjung*, einer ‚einzelnen, selbständigen *marga*') bei verschiedenen Unter-*marga* (*marga sangundak*) ausgedrückt wird mit *‚dongan sada ina'* (Genossen von einer Mutter abstammend).[275] So werden als Beispiele für (Haupt-) *marga* genannt: Harahap, Siregar, Hasibuan und Nasution, sowie die *marga* Harahap (nochmals), Tambak, Dasopang, Rambe, Agiyan, Pulungan, Pasaribu und Babiyat als Verästelungen eines (*marga*-Stamm-) Baumes bezeichnet.

---

272 Dieser *sombaon* ist assoziiert mit der Insel Pulo Malau an der Nordspitze Samosirs und wird in den benachbarten Regionen verehrt.

273 Vgl. Ypes 1932: Beilage ‚Bataksche Margastamboom'. Im Text allerdings macht er deutlich, dass die dominanteren Versionen allerdings sehr wohl von drei Frauen berichten (1932: 40).

274 Hoetagaloeng 1926: 105, Ypes 1932: 40, Vergouwen 1933: 26, DPB Tampubolon o.J.

275 *De hoofdmarga en zijne ondermarga's worden gezegd van dezelfden oorsprong te zijn, of, zoals de Batah zulks uitdrukt, van dezelfde moeder af te stammen (dongan sada ina)*; Neumann 1885-1887 IV: 8.

Die Nai Ambaton-Gruppe mit Untergruppen wie Simbolon, Tamba, Saragi und Munte besteht zwar aus über 50 Einzel-*marga*, gilt aber insofern als kompakt, da als Gesamtgruppe bis heute exogam geblieben ist. Ähnlich verhält es sich mit der kleineren Nai Rasaon-Gruppe mit den Untergruppen Sitorus, Sirait, Butarbutar und Manurung die jeweils wieder aus drei Einzel-*marga* bestehen.

Anders die dritte Gruppe, Nai Suanon, die von der Zahl der Einzel-*marga* her gesehen, größte Gruppe. Hier berichtet die Überlieferung von Tuan Sorbadibanua, dem Sohn der Nai Suanon, der zwei Frauen heiratete. Mit seiner ersten Frau, einer *boru* Pasaribu hatte er fünf Söhne und mit seiner zweiten Frau, Boru Sipasopaet hatte er drei Söhne. Im Spiel wurde von den Kindern der zweiten Frau ein Kind der *boru* Pasaribu, Si Hutalima getötet. So entstand Feindschaft zwischen den Söhnen der beiden Mütter. Von der *boru* Pasaribu stammen die Si Bagot ni Pohan-, Sipaettua, Silahisabungan und Raja Oloan-Gruppe und von Boru Sibasopaet stammen die Sumba-, die Sobu- und die Naipospos-Gruppe.

Soweit, kurz zusammengefasst, der *marga*-Stammbaum als Abstammungskonzept. Die Überlieferungen erzählen uns aber mehr, Stammbaum und Zugang zu Land, zu Territorium sind miteinander verknüpft. Die Überlieferung der Tobabatak beginnt mit der Gründung des ersten *bius* und erzählt von Allianzen, von Expansion und Landnahme. Als Ur-*bius* nennt die Überlieferung weitgehend übereinstimmend Sianjurmulamula im heutigen Sagalatal, nahe der Wasserscheide zu Limbong hin gelegen am Fuße des heiligen Berges Pusuk Buhit. Pangururan auf der (Halb-) Insel Samosir gelegen nahe der Landenge an der Ostseite de Pusuk Buhit ist eine *bius*-Gründung, die schon Raja Isumbaon zugeschrieben wird. In der folgenden Generation des Stammbaumes tauchen *bius*-Gründungen auf in Uluan (Nai Rasaon) und Toba Holbung (Lobu Parserahan, in der Gegend des heutigen Balige) durch Nai Suanon und Tuan Sorimangaraja, sowie durch die Lontung-Gruppe Sabulan an der Westküste des Tobasees und Urat im Südwesten Samosirs.

Von diesen Zentren aus führte die der Überlieferung nach nächste Generation neue *bius*-Gründungen durch, wie etwa von Balige ausgehend (dort blieb Si Bagot ni Pohan) Laguboti (Sipaettua), Silalahi (Silahisabungan), während durch Raja Oloan der *bius* Pangururan eine neue Verfassung erhielt: Die von seiner ersten Frau (*boru* Limbong) stammende *marga* Naibaho formierte zusammen mit den Nai Ambaton *marga* Simbolon und Sitanggang den *bius* Pangururan neu. Raja Oloan gründete inzwischen *bius* Bangkara, von wo aus sein zweiter Sohn (Si Godang Ulu) den *bius* Sihotang gründete. Die Nachfahren der Boru Sibasopaet nahmen von Balige wegziehend, *bius*-Gründungen in Toba Humbang und Silindung vor. In der Überlieferung über Gründung des *bius* Silindung durch die *marga*-Gruppe Siopatpusoran (Sobu) finden wir auch Bericht über die Vertreibung der dort ansässigen *marga* Pasaribu.[276]

Parallel zu den *bius*-Gründungen der Raja Isumbaon-, kurz Sumba-*marga*, nahmen auch die Lontung-*marga* eine Reihe von *bius*-Gründungen vor, die ältesten davon ausgehend von Urat. Häufig finden wir die gesamte Batakgesellschaft in zwei Hälften oder Moieties eingeteilt, in Sumba und Lontung. Am augenscheinlichsten ist diese Zweiteilung der Gesellschaft durch die geometrisch weitgehend exakte Zweiteilung der Insel Samosir in Tano ni Lontung (Südhälfte) und Tano ni Sumba (Nordhälfte). Eine Zweiteilung finden wir übrigens auch auf *bius*-Ebene.

Allerdings finden wir neben der Teilung in Hälften in Bezug auf die Gesamtgesellschaft auch eine Dreiteilung oder ternäre Struktur. Dies wäre Borbor, Lontung und Sumba. Die Guru Tateabulan-Deszendenz wäre hier zweigeteilt in die *marga* stammend von Raja Lontung und die *marga* stammend von den Söhnen Guru Taeabulans, die sich selbst als die

276 Vgl. DPB Guru Sinangga.

ältere Gruppe sehen. Dass dabei der Name Borbor, des zweiten Sohnes von Sariburaja, als Gruppenbezeichnung gewählt wurde, deutet bereits an, dass diese Konstruktion etwas komplizierter ist und mehr Widersprüche auszugleichen hat, als die populäre Hälftenteilung Sumba - Lontung, die symbolisch auch die zwei Hörner eines Büffels genannt wird.[277] Die Dreiteilung hat allerdings auch eine territoriale Logik: Sianjurmulamula, der Ur-*bius* gegenüber Tano ni Sumba und Tano ni Lontung.

Eine Dreiteilung auf territorialer Ebene finden wir auch innerhalb der Sumba-Gruppe: Tampubolon präsentiert eine Überlieferung, worin Nai Ambaton, Nai Rasaon und Nai Suanon drei *ina ni bius* (wörtl. ‚Mutter des *bius*' = Zentrum des *bius* = territoriales Zentrum) und gleichzeitig Marktplätzen (*onan*) zugeordnet werden: „*Bei Siradja Sumba* (der Sumba Gruppe) *sind drei bius-Zentren* (wörtlich: Mütter des *bius*), (Groß-*bius*): *1. Bius Patane Bale Onan* (=Markt) *Balige; im Lande Baligeraja; T. Sorbadibanua Nachfahre der Naisuanon. 2. Bius Patane Bale Onan Pangururan; im Lande Samosir; T. Sorbadijulu Nachfahre der Naiambaton. 3. Bius Patane Bale Onan Nagodang; im Lande Uluan; T. Sorbadijae Nachfahre der Nairasaon.*"[278]

Auch die Namen der drei weiterführenden Stammväter Sorba di-banua, -julu, -jae weisen auf territoriale Beziehungen: *Banua* lässt sich mit ‚Land' oder ‚Landschaft' übersetzen, die (vom Autor Tampubolon aus gesehen) zentrale Landschaft Toba Holbung ist hier gemeint; sowie *julu* mit stromaufwärts und *jae* mit stromabwärts. Unter *patane bale* versteht man ein kleines Gebäude, das im Kontext der *parbaringin*-Organisationen, *bius*-Rituale und auch der Marktordnung eine wichtige Rolle spielte und mit dem Gedanken der *bius*-Einheit verbunden ist, ein *bius*-Haus (vgl. 12.1.2.).

Deutlich, dass hier Tampubolon in blumiger Sprache *bius*-Zentren, gleichzeitig Marktplätze, beschreibt, von denen alle Entwicklung ausgeht: „*Dann kam es zur Ausbreitung wie bei einem Waringinbaum* (Ficus), *der wurzelt nach unten, sich verästelt zur Seite, sich verzweigt und Blätter bekommt nach oben hin; Andere* (Teile=die Luftwurzeln) *wachsen von den Ästen her nach unten und verwurzeln im Erdreich und werden schließlich ein Teil des Stammes* (*bona* und *pangkal*, *bona* bedeutet auch Ursprung). *Ebenso wie die Ausbreitung des Waringinbaumes ist auch die des Gesetzes und der Tradition: Erst gibt es nur ein Dorf, dann sondert sich jemand ab und gründet neue Niederlassungen* (und so entstehen) *zahlreiche Dörfer; erst gibt es nur einen Groß-bius, dann sondert sich jemand ab es werden viele parbiusan* (*bius*-Zentren) *gegründet; so ist es sogar mit dem adat der marga, dem Geburts-adat, den Genealogien bzw. Ursprungsgeschichten; dem adat der Institutionen ...*"[279]

Auch Ypes bringt die drei Frauennamen in Zusammenhang mit Territorien, und zwar aus etymologischen Gründen: *ambat*, (*mangambat*) bedeutet aufhalten, zurückhalten, bzw. einen Weg versperren (z.B. für Vieh), *rasa* ist eine Hautkrankheit und *suan* bedeutet pflanzen. Nun weist Ypes darauf hin, dass die Nai Ambaton-Gruppe in einem Gebiet siedelte, welches vor allem gut für Viehzucht geeignet ist (Nordsamosir) und Nai Suanon im fruchtbaren Toba

---

277 Vgl. Korn 1953: 119.

278 *Songon di Siradja Sumba (Sumba Morsada) tolu do Ina ni Bius (Bius Godang): 1. Bius Patane Bale Onan Balige; di tano Baligeradja; T. Sorbadibanua pinompar ni Naisuanon. 2. Bius Patane Bale Onan Pangururan; di tano Samosir; T. Sorbadidjulu pinompar ni Naiambaton. 3. Bius Patane Bale Onan Nagodang; di tano Uluan; T. Sorbadidjae pinompar ni Nairasaon.* DPB Tampubolon (o.J.).

279 *Dung i muse mangerbang ma songon hau baringin, marurat tu toru, mordangka tu lambung, morranting dohot marbulung tu ginjang; adong ma deba mortantan sian dangka dung marurat tu tano gabe masuk tu bonana gabe masuk pangkalna. Laos songon pangerbang ni hau baringin i do Adat Patik dohot Uhum i: Sada do djolo huta, dung mandjae dohot manosor torop ma huta; sada do djolo Bius Godang, dung mandjae dohot manosor gabe torop ma Parbiusan; songon i do nang adat marga, partubu tarombo, adat lembaga;* DPB Tampubolon (o.J.).

Holbung, ein Gebiet, besonders für den Reisbau geeignet. Überdies hat Nai Suanon noch den Beinamen Nai Tukkaon, „*ein Name, welcher, wie man erzählt, eine Umformung ist von Nai Tuktaon, ein Wort, das frei übersetzt ‚ausreichende Ernte' bedeutet*."[280]

Rasa, die Hautkrankheit lässt sich etymologisch nicht mit einem Territorium verbinden. Allerdings möchte ich hier anmerken, dass in oralen Überlieferungen aus Uluan eine ‚hautkranke Frau' des Öfteren eine Rolle spielt.[281]

3.1.2.1. *Marga*-Namen und Territorialität

Verlassen wir die großen, die Gesamtgesellschaft beschreibenden Strukturen, wenden wir uns den einzelnen *marga* zu. Eine Analyse der *marga*-Namen weist noch deutlicher auf die Beziehung zu Territorien hin. Wie bereits erwähnt, existieren verschiedene Ebenen von *marga*-Zugehörigkeit. So kann ein und dieselbe Person ein Mitglied der Sumba-Moiety sein, der Nai Suanon-Gruppe angehören, von Raja Oloan abstammen, der *marga* Sihotang angehören oder sich nach dessen Sohn Sipardabuan nennen, usw. Dem zugrunde liegt die Idee der patrilinearen Abstammung.

Es liegt mir eine Reihe von Aufzeichnungen vor über ununterbrochene Kette von Namen, die heute lebende Batak mit den Gründern ihrer *marga* verbinden. Nun zeigt eine Analyse dieser Namen, dass in fast allen Fällen diese Kette über einen Namen läuft, der als Ortsname interpretiert werden kann. Gehen wir von der erwähnten *marga* Sipardabuan eine Generation (bat. *sundut*) nach unten, so finden wir die Namen S. di Uruk und S. di Toruan. Diese Namen können übersetzt werden als S. am Hügel und S. im Tal, bzw. S. der höher oben wohnt und S. der weiter unten wohnt. Ortsnamen in der Überlieferungskette finden sich auch bei allen anderen *marga* im *bius* Sihotang.

Um Beispiele aus anderen Regionen zu geben, so z.B. wird eine Gruppe von *marga* aus der Sobu-Deszendenz unter dem Begriff Siopat pusoran (die vier Haarwirbel des Büffels) zusammengefasst. Das sind die *marga* Huta Barat, Panggabean, Huta Galung und Huta Toruan. Huta Barat kann man übersetzen als ‚Dorf im Westen', Huta Galung als ‚Dorf am Rodungsfeld' und Huta Toruan als ‚Dorf weiter unten bzw. flussabwärts gelegen'. Panggabean lässt sich nicht als Ortsname interpretieren, aber schon eine Generation darunter finden wir u.a. Lumban Ratus und Lumban Siagian. Lumban kann sowohl Gegend wie auch Dorf bedeuten. *Ratus* bedeutet ‚hundert', Lumban Ratus könnten wir als die ‚Hundertgegend' oder das ‚Hundertdorf', was auch immer damit jemals gemeint war, interpretieren. Lumban Siagian dann mit das ‚Dorf des od. der Jüngsten', bzw. das ‚jüngste Dorf'.

Oft finden wir Ortsnamen selbst in mehreren Generationen. So in der auf Huta Toruan folgenden Generation Huta Pea (das Dorf auf der Ebene) und Lumban Tobing (die Gegend, oder das Dorf, am Ufer) als *marga*-Namen. Es gibt in allen *marga*-Überlieferungen kaum eine Namenskette, in der sich nicht an zumindest einer Stelle ein Name finden würde, der nicht auch als Ortsbezeichnung interpretiert werden könnte; wie *huta*, *lumban*, *lobu*, *banjar*, *uruk*, *toruan*, *tobing*, oder auch *sosor* (noch provisorische Dorfanlage), *ruma* (Haus), *onan* (Markt), *bondar* (Bewässerungskanal) *dolok* (Berg), usw.

Darüber hinaus, um die Verflechtung zwischen *marga* und Territorium noch deutlicher zu zeigen, haben viele *bius*-Territorien den Namen wichtiger dort wohnender *marga*. So z.B. heißen an der Westküste des Tobasees die *bius* Silalahi, Sagala, Limbong, Sihotang, Tamba usw. nach den dort wohnenden ‚ersten' *marga*. *Marga*-Name und *bius*-Name fallen hier

---

280 *dat een vervorming heet te zijn van Nai Toektaon, welk laatste woord vrij vertaald "voldoende oogst" beteekent*. (Ypes 1932: 41).

281 Nicht nur in Erzählungen der *marga* von Nai Rasaon Deszendenz spielt dieses Thema eine Rolle, sondern auch die Mitglieder der *boru-marga* Sihombing (aus Toba Humban) in Uluan berichten, daß ihre Stammutter, die Frau des ersten Sihombing, eine *boru* Manalu (Nai Rasaon), vor ihrer Ehe an einer schweren Hautkrankheit gelitten hat, wovon sie von ihrem zukünftigen Mann geheilt wurde.

zusammen. Allerdings sollte in diesen Zusammenhang nicht vergessen werden, dass ein *bius*-Territorium nie von nur einer *marga* bewohnt wird und wir haben keine Hinweise darauf, dass das in früheren Zeiten anders gewesen wäre.

Wie bereits erwähnt, wurden in der Kolonialzeit Überlieferungen gesammelt um einen *marga*-Stammbaum zusammenstellen zu können. Für dieses Ziel waren die Überlieferungen der ‚einwohnenden' *boru-marga* von relativ geringerem Interesse und sie wurden auch kaum aufgezeichnet. In den Dörfern werden diese Überlieferungen aber zum Teil bis heute gepflegt. Insbesondere die schon sehr lange einwohnenden *marga* verfügen oft über sehr umfangreiche Überlieferungen, die über das Zustandekommen der ersten Heiratsbeziehung mit der zuerst dort landbesitzenden *marga* und über das Zustandekommen der Beziehung zum Land. Über letztere Beziehung erzählt häufig ein eigener Abschnitt der Überlieferung. Dies mag in Zusammenhang mit bestimmten Heldentaten sein, wie etwa Beistand im Krieg, das Vertreiben wilder oder mythischer wilder Tiere sein[282] oder/und das Anwenden einer List um zu viel Land zu kommen.[283]

Die *bius*-Realität ist nicht nur von zuerst gekommenen, landbesitzenden *marga* und brautnehmenden, einwohnenden *marga* bestimmt. Oft gibt es nicht eine zuerst gekommene *marga* oder *marga*-Gruppe, sondern mehrere gleichberechtigte *marga* von ganz unterschiedlicher Abstammung, welche über eine gemeinsame Überlieferung verfügen, die von der gemeinsamen *bius*-Gründung erzählt. So etwa *bius* Harianboho, den die vier *marga* Limbong, Sagala, Malau und Sihotang gemeinsam gegründet haben und dessen Grundgebiet in vier *turpuk* (wörtlich: Anteile) unterteilt ist. Oder *bius* Ronggurnihuta, den acht *marga* gemeinsam gegründet haben, oder, um einiges komplizierter, *bius* Pangururan, wo die drei *marga* Naibaho, Sitanggang und Simbolon an prominenter Stelle stehen, das Land aber in dreizehn *partalian* (weitgehend gleichbedeutend mit *turpuk*, steht für Grundanteil; Wurzelwort *tali*=Tau mit dem der Grund ausgemessen wird) aufgeteilt ist (wovon, wie überall auch ‚einwohnende' *marga* ihre Anteile haben).

Es mag in den hier präsentierten Informationen schon anklingen, dass der territoriale Aspekt im batakschen *marga*-System von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Hinter der Diktion von Abstammung und Blutverwandtschaft zeigen sich bei näherem Hinsehen überall auch territoriale Beziehungen. Sitor Situmorang meint dazu, entgegen vorherrschenden Meinungen, dass die alten Tobagenealogien eigentlich *bius*-Genealogien gewesen seien und nicht *marga*-Genealogien.

Diese Aussage Sitor Situmorangs ist für moderne, urbane Batak kaum nachvollziehbar und hat darum auch viel Ablehnung erfahren. Auch hat er nicht zur Gänze recht, denn die tobabatakschen *tarombo* sind auch mehr als nur *bius*-Genealogien, aber Situmorang geht es hier um das Aufzeigen historischer Veränderung:

„*Toba Genealogien sind im Prinzip bius-Genealogien und nicht marga bzw. Klan-Genealogien, die sich erst in der Kolonialzeit entwickelten, nachdem bius durch die Niederländer als territoriale Organisation abgeschafft/vernichtet worden war; die marga/Klan-Genealogien waren früher Teil der bius Genealogien bzw. tarombo, bewahrt von den betroffenen marga als Legitimation für Bürgerschaft in einem bius, in Beziehung zu Teilhabe am Verfügungsrecht über Land als Abstammungsgruppe (Patrilinie). Nach der*

---

[282] Im Falle der *marga* Siboro in Sagala wurde ein siebenköpfiger Adler (*lali sipitu ulu*) unter Lebensgefahr getötet, sowie das in ganz Sumatra bekannte mythische Wildschwein mit Halsband (*aili marrante*), im Falle der *marga* Sihombing in Uluan handelte es sich um einen magisch starken Tiger.

[283] Einen Pfeilschuss weit Land ist vereinbart - nachts wird der Pfeil weiter getragen, um mehr Land zu erlangen (Siboro in Sagala). Soviel man mit einer Rinderhaut umfassen kann, wird erbeten - die Rinderhaut wird in ganz dünne Streifen geschnitten, um viel Land damit umfassen zu können (Hasugian in Parlilitan) etc.

ursprünglichen bius-Ideologie/Auffassung galt jeder Toba, der keine Bürgerschaft nachweisen konnte in einem bius (territoriales Prinzip), als Verirrter (*lilu*=verirrt sein).“[284]

Meine Analyse führt mich zu weitgehend denselben Ergebnissen. Alle *tarombo* erzählen über das Zustandekommen von Abstammung und Allianzbeziehungen, spielen aber nie im unbekannten Raum. Das Zustandekommen der Beziehungen zu dem *bius*, zu dem Land in dem die jeweiligen Menschen wohnen, ist ein integraler Bestandteil der Überlieferung. Das in der Kolonialzeit aufgekommene Interesse an der Zusammenstellung eines umfassenden *marga*-Stammbaumes hat die Aufzeichnung einer selektiven Auswahl von Überlieferungen aus den *bius*-tarombo bewirkt, oft auch losgelöst aus dem ursprünglichen Zusammenhang. An systematischer Aufzeichnung von *tarombo* unter Einbeziehung des territorialen Blickwinkels bestand während der Kolonialzeit nur wenig Interesse.[285]

3.1.3. Über die genealogische Position der *parbaringin* und der Priesterfürsten

Warneck hat die *parbaringin* ‚Vertreter des Stammes'[286] genannt, und die meisten Quellen geben an, dass *parbaringin*-Positionen (zum Großteil) erblich sind.[287] Und wie Ypes für die *parbaringin* von Samosir anmerkt, muss es sich dabei um Personen handeln, die der ältesten Linie einer *marga* oder eines *marga*-Zweiges angehören, die ein *portalian* (=*partalian*, d.i. Anrecht auf ein Teil des *bius*-Grundes, üblicherweise auch noch unterverteilt auf andere, auf ‚einwohnende' *marga*) hat.[288] Hier hat Ypes bereits die ausschlaggebende Doppelbeziehung der *parbaringin* zu *marga* und Land angemerkt, auch wenn er wenig später schreibt, dass die *parbaringin* nichts mit ‚weltlichen' und ‚grundrechtlichen' Fragen zu tun hätten.[289]

Auch wenn es in der Realität, durch historische Umstände bedingt, verschiedene Möglichkeiten gab, um *parbaringin* zu werden, war (und ist teils noch) das wichtigste Prinzip doch Erblichkeit nach den Regeln von Patrilinearität und Primogenitur. Allerdings müssen wir uns die Handhabung dieser Regeln nicht strikt dogmatisch vorstellen. Vergouwen schreibt: „*die parbaringin-schaft, die (nach Vergouwens Meinung) nur von Bedeutung ist auf dem Gebiet der religiösen Zeremonien, kann ebenfalls durchgehend in der ältesten Linie vererbt werden, oder abwechselnd in den Händen sein von zwei oder mehr Geschlechtern, oder nach feststehenden, je nach Region unterschiedlichen Regeln weitergegeben werden*.“[290]

---

284 *Silsilah Toba pada hakekatnya adalah silsilah Bius, dan bukan silsilah marga/klan, yang berkembang dimasa penjajahan, setelah Bius dihapuskan oleh Belanda sebagai lembaga teritorial, silsilah marga/klan dimasa lau adalah bagian dari silsilah/tarombo Bius, dipelihara oleh marga/klan yang bersangkutan sebagai legitimasi kewargaannya dalam sesuatu Bius, sehubungan dengan andilnya dalam hak ulayat, sebagai kelompok seketurunan (patrilini). Menurut faham/ideologi Bius asli, setiap orang Toba yang tak dapat membuktikan kewargaannya (prinsip teritorial) dalam Bius tertentu, adalah orang kesasar (lilu)*. (Situmorang 1993: 38).

285 Dies mag durchaus in Zusammenhang stehen mit den besonderen methodischen und technischen Schwierigkeiten, mit denen die Aufzeichnung territorialer *tarombo* bzw. *turi-turian* verbunden ist. Hier müsste die Überlieferung verschiedener Gruppen berücksichtigt werden, damit verbunden auch teilweise unterschiedliche Sicht und verschieden Versionen von Überlieferung.

286 Warneck 1909: 126.

287 Ypes 1932: 233 (für Balige), 158 (für Samosir); Vergouwen 1933: 90.

288 Ypes 1932: 158.

289 Ypes 1932: 224; nur die Position der *parbaringin* im *bius* Silalahi sollte nach Ypes eine Ausnahme darstellen (die Auffassung von Ypes in Bezug auf Samosir wurde übrigens schon von Oerlemans, Controleur von Samosir 1935-1937 widerlegt; ARA MVO Oerlemans.

290 *het parbaringin-schap, dat* (nach Vergouwens Meinung) *slechts van belang is op het terrein der religieuse ceremonies, kan eveneens doorloopend in den oudsten lijn vererven, of naar een toerbeurtregeling in handen van twee of meer geslachten zijn of naar andere vaste regelen, wisselend naar streek, overgaan*. (Vergouwen 1933: 372).

Vergouwen, beschreibt die Situation so, wie er sie zu seiner Zeit erfahren hat, vor allem aus gerichtlichen Streitfällen, wovon noch einige Aufzeichnungen erhalten sind.[291] Um der Analyse dieser Aufzeichnungen (vgl. 4.3.8.) vorzugreifen, so hat es tatsächlich die von Vergouwen genannten Abweichungen vom Primogeniturprinzip gegeben, diese waren allerdings umstritten (darum wurden es auch Gerichtsfälle) und können ebenso gut als Aspekt der Flexibilität des Systems interpretiert werden, denn als Ausdruck unterschiedlicher Regeln.

Vergouwen erwähnt noch eine zweite, erbliche Einrichtung, „*die raja ni boru-schaft, die an erster Stelle eine genealogische Gruppe gegenüber der herrschenden marga raja repräsentiert, darum strikt im ältesten Zweig bleibt und immer von Vater auf Sohn übergeht.*“[292] Vergouwen setzt die *raja ni boru*-Einrichtung nicht in Beziehung zur *parbaringin*-Institution, tatsächlich aber gehören beide zusammen. Die *raja* ni *boru* sind im *bius*-Kontext ebenfalls *parbaringin* und *marga*-Vertreter, eben die Vertreter der *boru marga*'s.

Auch die Einrichtung des batakschen Priesterfürstentums lässt sich nur im Kontext des *marga*-Systems verstehen. Allerdings nicht zur Gänze aus dem *marga*-System erklären. Über diese Einrichtung, die wie vieles andere durch den Kolonialismus zerstört wurde, oder sich unter dessen Einfluss auflöste, sind noch viele Fragen offen. Auch über die in der jüngeren Geschichte ungleich bedeutsamere Singamangaraja-Institution, über die bisher am meisten geschrieben wurde. Historisch bekannt sind die Vertreter von drei Priesterfürsten-Institutionen, verbunden mit dem dreigeteilten *marga*-System: Singamangaraja (Sumba-Gruppe), Ompu Palti Raja (Lontung-Gruppe) und Jonggi Manaor (Borbor-Gruppe). Von den Inhabern dieser Positionen wird angenommen, dass mit ihnen *hasongtion* verbunden ist. *Hasongtion*, Wurzel *songti* (vgl. mal. *sakti*, sanskr. *sákti*) kann mit ‚sakrale Würde' und/oder ‚spirituelle Autorität' übersetzt werden und ist oft auch mit dem Glauben an übernatürlichen Fähigkeiten der Träger der Positionen verbunden.

Anerkannt und verehrt wurden die jeweiligen Inhaber dieser Position meist nur innerhalb ihrer *marga*-Gruppen. Und hier bestehen bedeutende Unterschiede in der Ausgangsposition. Der Singamangaraja stammte aus einer der jüngeren *marga* innerhalb der Sumba-Gruppe, der *marga* Sinambela (Raja Oloan, Nai Suanon) aus dem *bius* Bangkara. Der Singamangaraja war selbst nicht *parbaringin*, stand aber in engen Zusammenhang mit den jeweiligen *parbaringin*-Institutionen in den Sumbaregionen. Die *parbaringin* opferten ihm (er war selbst Objekt von Verehrung) und fungierten manchmal als Teile einer *bius*-überkuppelnden, überregionalen Organisation unter Leitung des Singamangaraja. In Toba Holbung und Humbang hat der letzte Singamangaraja auch *parbaringin*-Ernennungen vorgenommen, teils selbst mit Brief und Siegel.

Der Ompu Palti Raja lebte in Urat, dem ältesten *bius* auf dem Lontung-Territorium in Samosir und stammte von der *marga* Sinaga, Raja Bonor-Zweig (siehe auch 9.2.2.). Nun ist häufig die *marga* Situmorang als älteste *marga* der Lontung Gruppe aufgelistet. Dies wird allerdings von der *marga* Sinaga bestritten: Sinaga wäre der Erstgeborene gewesen, hätte aber sein Erstgeburtsrecht verspielt, da er - je nach Version - die jüngere Schwester von Situmorangs Frau heiratete (und damit gegen Tradition verstieß) oder Ehebruch mit

---

291 Ich beziehe mich hier auf Gerichtsakten, die in der Sammlung des Altresidenten Korn erhalten geblieben sind. Ein Teil davon war auch von Vergouwen verwendet worden. KITLV OR. 435 (453, 451).

292 *het radja ni boroe-schap, hetwelk in de eerste plaats is de representatie van eene genealogische groep tegenover de in de landschap heerschende marga radja, daarom strict in een oudsten tak blijven en steeds van vader op zoon overgaan*; (Vergouwen 1933: 372)

Situmorangs Frau beging. Diesen Sachverhalt berichten nicht nur Mitglieder der *marga* Sinaga, sondern auch ein Teil der Mitglieder der *marga* Situmorang, die ich befragen konnte. Der niederländische Kolonialbeamte Oerlemans ist bei seinen Erhebungen zu ähnlichen Ergebnissen gekommen und merkt zu Ompu Palti Raja an: „*In diesem Zusammenhang kann noch bemerkt werden, dass Paltiraja von der marga Sinaga dieselbe Würde bekleidete in der Lontung-Gruppe, wie Sisingamangaraja in der Sumba-Gruppe ... Paltiraja ist tatsächlich der siahaan (der Erstgeborene) der gesamten marga Sinaga und ist Haupt-parbaringin der gesamten Lontung-Gruppe*."[293]

Wieder anders ist die Position des Jonggi Manaor (vgl. dazu auch 9.1.1.4. ff.).[294] Er stammt aus der *marga* Limbong, hier wiederum aus dem jüngeren Zweig Langgat Limbong, darin wieder aus dem ältesten Zweig Sidauruk, innerhalb dessen aus dem jüngeren Zweig Raja Ginar. Aus dem älteren Zweig Parjoro stammt der Raja Jolo, der höchste *parbaringin* der *marga* Sidauruk bzw. Langgat Limbong.[295]

Der Überlieferung nach haben sowohl der Jonggi Manaor, wie auch der Singamangaraja ihr *hasongtion* in Barus erhalten. Von beiden wird erzählt, dass sie dort den *sombaon* Raja Uti aufgesucht haben, der ihnen ihre besonderen Kräfte verlieh.[296] Von Ompu Palti Raja wissen wir weniger, wenngleich es auch in seinem Fall Überlieferungen gibt, die den Ursprung seines *hasongtion* bei Raja Uti sehen. Er ist dem Ompu Palti Raja im Traum erschienen. Ich konnte keine Überlieferung finden, die von einer Initiationsreise des Ompu Palti Raja nach Barus erzählt. Aber, es ist wohl kein Zufall, dass der letzte initiierte Ompu Palti Raja gerade während einer Reise nach Barus spurlos verschwunden ist.[297]

Hasongtion wird nicht nur den drei Priesterfürsten zugeschrieben. Es gibt daneben noch einige andere erbliche Positionen, deren Inhabern früher *hasongtion* zugeschrieben wurde. Zwei Beispiele, stellvertretend als Typen unterschiedlich legitimierter sakraler Positionen seien hier erwähnt: So etwa wurden dem Inhaber der Raja Sijorat-Position ganz besondere Kräfte zugeschrieben. Diese Einrichtung gilt als eine Schöpfung des Singamangaraja, der den Ersten dieses Amtes für besondere Verdienste belohnte.[298] Raja Sijorat galt als Zweiter im Einflussbereich des Singamangaraja und die Inhaber dieser Position waren, soweit wir das wissen auch immer als enger Mitarbeiter des jeweiligen Singamangaraja.[299] Die Raja Sijorat-Position wird innerhalb der *marga* Panjaitan (Si Bagot ni Pohan, Naisuanon) des *bius* Sitorang, östliches Toba Holbung, weitervererbt. Seine Position wird als die des

---

[293] *In dit verband kan nog worden opgemerkt dat Paltiradja van de marga Sinaga dezelfde waardigheid bekleedde in de Lontoeng-groep als Si Singamangaradja had in de Soemba-groep ... Paltiradja is inderdaad de siahaan van de geheele marga Sinaga, en is de hoofd-parbaringin van de geheele Lontoeng-groep*. (ARA MVO Oerlemans 1937); Dass der Ompu Palti *Raja* die jährlichen *bius*-Rituale in Zusammenhang mit der Landwirtschaft selbst geleitet habe, erzählen auch meine Informanten. Dies muss aber nicht auf den letzten Inhaber dieses Amtes zutreffen.

[294] Dieses Amt hatte zur Zeit meiner ersten Feldforschung (1990/91) Ompu Rohani in. Allerdings wurde ihm nicht mehr die sakrale Kraft (*hasangtion*) zugeschrieben, wie das bei seinen Vorgängern der Fall war. Ompu Rohani (geb. um 1911) war einer meiner wichtigsten Informanten zu den mit dieser Position verbundenen Traditionen und Überlieferungen.

[295] Anlässlich eines Rechtsstreites wurde dieser Sachverhalt durch Zeugnis der Ältesten 1937 vor Gericht bestätigt, vgl. KITLV OR. 435 (451).

[296] Dies trifft zu mit besonderer Ausschließlichkeit auf Jonggi Manaor. Seine Stellung steht in besonders engen Zusammenhang mit seinen Reisen nach Barus, die er im Auftrag der *parbaringin* von *bius*-Limbong, häufiger unternommen hatte. Mehr Varianten bietet die Überlieferung zur Erklärung des Ursprunges des *hasongtion* des Singamangaraja. Allerdings ist die Barus-Version bis heute am dominantesten und lebenskräftigsten.

[297] van Dijk 1896: 423.

[298] KITLV OR. 435/451 und 454.

[299] KITLV OR. 435/451 und 454, Rijkhoek o.J., und Hirosue 1988.

angesehensten *parbaringin* von Toba Holbung beschrieben, manchmal aber auch als von den anderen *parbaringin* unterschieden, bzw. in rituellem Kontext über diese erhöht, bezeichnet.[300] Diese über die *parbaringin* erhöhte Position steht in Zusammenhang mit seiner Funktion als Stellvertreter des Singamangaraja.[301]

Die Tuan Nahoda-Position aus dem *bius* Pangururan (vgl. 9.1.2.3.) ist nicht so eng mit der Singamangaraja-Institution verbunden. Sie ist einerseits legitimiert durch die Mythe von der ‚göttlichen' Abstammung mütterlicherseits von Si Leang na Gurasta[302] und andererseits durch den Anspruch aus dem ältesten Zweig der Nai Ambaton-Gruppe, bzw. der gesamten Sumba-Gruppe zu stammen (vgl. 9.1.2.3.).

Sowohl Raja Sijorat wie auch Tuan Nahoda waren auch Mitglieder der regionalen *raja na opat*-Einrichtung, Ersterer für Toba Holbung und Letzterer für die Region Samosir (vgl. weiters 9.2.6.). In dem hier analysierten Zusammenhang soll als Hypothese angenommen werden, dass es zwei Formen der Legitimation von sakralen Positionen gibt: Eine, basierend auf Vererbung in der Patrilinie und nach den Regeln der Primogenitur und zurückführbar auf ‚ursprüngliche'[303] Beziehungen zu einem bestimmten Territorium (Beispiel Tuan Nahoda - Naiambaton - Region Nordsamosir), und eine zweite, zurückführbar auf bestimmte Verdienste innerhalb des Kontextes der Singamangaraja-Institution, nicht genealogisch legitimiert, aber auch nach den Regeln der Patrilinearität und Primogenitur weitervererbt (Beispiel Raja Sijorat).

3.1.3.1. Hypothese über den Ursprung des Priesterfürstentums: *parbaringin* und *dewaraja*

In diesem Zusammenhang kann auch eine Hypothese Sitor Situmorangs beitragen zu besserem Verständnis dieser uralten Einrichtungen. Er geht davon aus, daß die Entwicklung des Priesterfürstentum mit den alten *bius*-Einrichtungen verknüpft ist. Wenn wir zurückkehren zu den Überlieferungen über die Landnahme der *marga*-Gruppen, so finden wir als Ur-*bius* der Lontung-Gruppe Urat in Südsamosir (wenn wir Sabulan als Zwischenstation übergehen) und für die Sumba-Gruppe Baligeraja in Toba Holbung (wenn wir Pangururan als Zwischenstation übergehen). Diese beiden Ur-*bius* außerhalb Sianjurmulamulas konnten als die (sakralen) Zentren weiterer Ausbreitung, weiterer *bius*-Neugründungen fungieren. Und mit diesen Zentren war ein Amt verbunden, welches im Prinzip innerhalb des ältesten *marga*-Zweiges weitervererbt wurde. Situmorang spricht hier von Dynastien, die er als kontinuierlich besetzte sakrale Position[304] definiert. Er nennt hier die Ompu Palti Raja Dynastie in Urat und die Sorimangaraja (nach Gründungsahnen der Sumba-Gruppe) Dynastie in Baligeraja. Diese Dynastien seien ursprünglich nichts anderes gewesen als die führenden, die ersten *parbaringin*; er nennt sie *pande bolon*.[305] Sie mögen den Status eines *primus inter pares* unter all den *parbaringin* einer Region eingenommen haben.

---

300 KITLV OR. 435/451.

301 So wird überliefert, dass der Raja Sijorat beim *bius*-Büffelopfer nicht wie die anderen *parbaringin* Waringinzweige am Kopf trug, sondern *bane-bane* (die Bedeutung von *bane-bane* ist regional unterschiedlich, manchmal auch Sammelnahme für rituell gebrauchte Pflanzen; in der genannten Region zeigte man mir eine dem Basilikum ähnliche, wohlriechende Pflanze), was ansonst nur dem Singamangaraja zukam. War Letzterer selbst anwesend, trug Raja Sijorat *silinjuang* (cordiline sp.) am Kopf. KITLV OR 435/451 (Bericht Demang Renatus 12.10.1938).

302 Vgl. auch Hoetagaloeng 1926: 109 ff., sowie zu Si Leang na Gurasta 8.7.4.

303 Der batakschen Überlieferung nach erste Inbesitznahme von Land.

304 *kesinambungan jabatan sakral* Situmorang 1993: 138.

305 Situmorang 1993: 140; dieser Titel wird in Sihotang und einigen anderen *bius*-Organisationen von dem ersten *parbaringin* gebraucht.

Die Singamangaraja-Einrichtung dahingegen ist nicht durch eine hervorragende ‚alte' Position im *marga*-System legitimiert, sondern eher durch ‚göttliche' Abstammung[306] oder/bzw. als Inkarnation von Batara Guru, nach Situmorang Züge eines hinduistischen Gottkönigs.[307] Der Singamangaraja war kein *parbaringin*, der opferte und betete, sondern es wurde ihm geopfert und zu ihm gebetet. Der Singamangaraja, als (sakrales?) Oberhaupt aller Batak konzipiert, stieß auf Widerstand außerhalb der Sumba-Gruppe und mag schließlich bewirkt haben, dass Ompu Palti Raja (und Jonggi Manaor) als Reaktion auf seinen Anspruch ebenfalls die Züge von *cult-figures* annahmen (im Gegensatz zu den übrigen *parbaringin*),[308] wohingegen die Sorimangaraja-Einrichtung innerhalb der Sumba-Gruppe im Laufe der Zeit überflüssig wurde und verkümmerte. Trotz des Entstehens bzw. der Evolution dieser Einrichtungen blieben an der Basis, im *bius*, die Grundzüge der tobabatakschen Ideologie und Politik erhalten, ja diese blieben auch für wesentliche Aspekte des Priesterfürstentum selbst bestimmend: „*Die Beziehung zwischen den bius (-Organisationen) in jeder Region und ihrem Priesterfürsten* (i.e. Sorimangaraja, Ompu Palti Raja) *weiters die Beziehung der beiden Regionen mit dem Singamangaraja entwickelte sich über die ideologische Ordnung der parbaringin, der Gruppe der Gründer/Anreger, Entwickler und Pfleger/Beschützer der bius-Idee als Teil und Fundament des politischen Systems der Toba in seiner Gesamtheit*."[309]
Dass es allerdings noch weitere Erklärungsmöglichkeiten für den Ursprung des Priesterfürstentums gibt, möchte ich in 12.1.2.4.1.2. ff. zeigen.

3.2. Allianz[310] und Beziehung zu Land

Aufgrund des Exogamiegebotes müssen die *marga*-Genossen Frauen aus anderen *marga* heiraten und die weiblichen *marga*-Mitglieder Männer aus anderen *marga*. Und auch nach der Ehe bleibt die Beziehung zur Herkunfts-*marga* aufrecht. „*Die Liebe eines Vaters für seine Tochter, das Band eines Bruders mit seiner Schwester, ja, auch die Beziehung einer Generation von Verwandten zu einer ihrer Töchter brechen bei ihrer Hochzeit nicht plötzlich ab. Obwohl in diesem Augenblick die Frau wohl aus dem Kreis der Ihren tritt, bleibt doch ein festes Verhältnis bestehen, nämlich die Anverwandtschaft, partondongan, die ihr, ihren Mann und seinen Kreis, ihre Kinder und ihre weiteren männlichen Nachfahren bleibend wird verbinden mit dem Geschlecht (der marga) aus dem sie selbst gekommen war. Es ist diese Anverwandtschaft, welche die agnatisch selbstständigen Teile des Volkes auf vielfache unterschiedliche Weise miteinander in Gemeinschaft bringt und von Generation zu Generation verbunden kann halten*."[311]

---

306 In einer von van der Tuuk erworbenen Handschrift (OR 3465) hat die Mutter des ersten Singamangaraja den Samen des Gottes Batara Guru in der Form einer *jambu barus*-Frucht (nach Pleyte Anacardicum occidentale [1903: 5]; hier geht es aber eher um den kosmischen Baum *hariara jambu barus*, meist als Ficusart gedacht) in sich aufgenommen, indem sie die Frucht aß.

307 Situmorang 1993: 82 ff.

308 Situmorang 1993: 117.

309 *Relasi antara biu-bius di tiap wilayah dengan pendetarajanya, kemudian relasi kedua wilayah dengan Singamangarja berkembang lewat tatanan ideologis dari parbaringin, barisan pencetus dan pemelihara ide Bius sebagai bagian dan fondamen sistem politik Toba keseluruhnya*. (Situmorang 1993: 138)

310 Von allen Aspekten der tobabatakschen Sozialordnung wurde Allianz in der wissenschaftlichen Welt wohl bisher am ausführlichsten analysiert und diskutiert; einen guten Überblick geben Vergouwen 1933: 50-78, Niessen 1885: 83-113, Lukas 1990: 62-78, 290-303

311 *De liefde van een vader voor zijne dochter, de band van een broer met zijn zuster, ja, de betrekking van een geslacht van verwandten tot een zijner dochteren breken bij haar huwelijk niet opeens af. Al treed op dat oogenblik de vrouw ook uit den kring der haren, er blijft niettemin een vaste verhouding tot hen bestaan, nl. die der aanverwantschap, partondongan, die haar, haren man en zijn kring, hare kinderen en haar verder mannelijk nageslacht blijvend zal verbinden met het geslacht, waaruit zij voortkwam. Het is deze aanverwantschap, die de*

Die Bedeutung der Allianzbeziehungen in der Gesellschaft der Tobabatak ist groß, ja kann geradezu allumfassend genannt werden. Allianzbeziehungen durchdringen und verbinden das segmentäre *marga*-System - um einen von den Batak selbst gern gebrauchten Vergleich zu verwenden - wie die Eintragsfäden die Kettfäden beim Weben eines *ulos*.[312] Beim Vollzug eines Hochzeitsrituals schließen nicht nur Braut und Bräutigam den Bund der Ehe, sondern es gehen zwei Verwandtschaftsgruppen eine Beziehung miteinander ein, die ihr Verhältnis zueinander definiert. Ein Beziehung, die, so sie nicht durch neue Heiraten erneuert wird, für sechs Generationen aufrecht (funktional) bleiben wird.

Die beiden Verwandtschaftsgruppen (deren jeweilige Größe nicht von vornherein feststeht) stehen zueinander in Beziehung von Brautgebern (*hulahula*; die Verwandten der Braut) und Brautnehmern (*boru*, das bedeutet auch ‚Töchter', ‚Frauen', oder *gelleng*, wörtlich ‚Kinder'). Diese Beziehung, die, wie gesagt, klassifikatorisch auf ganze Verwandtschaftsgruppen ausgedehnt, wird durch rituellen Gabentausch quasi besiegelt; zunächst während des Hochzeitsrituals, sowie später wiederholt (auch Generationen später) bei zahlreichen anderen Gelegenheiten (praktisch bei jeder formellen Begegnung beider Gruppen).

3.2.1. Gabentausch

Die Gaben der Brautnehmer werden als Kategorie *piso* oder *piso-piso* genannt und die Gaben der Brautgeber *ulos* oder *ulos-ulos*. *Piso* bedeutet wörtlich ‚zeremonielles Messer' oder ‚Schwert'. Ein solches wird heute kaum noch gegeben.[313] In der rituellen Sprache werden die Brautgeber *horbo* (Wasserbüffel), *lombu* (meist Zeburinder), *omas* (Gold), *ringgit* (früher importierte Münzen, heute zeremonielles Geld) oder *hepeng* (Geld) und *boras* (geschälter Reis) fordern und konkret wird heute meist Geld, Reis und Fleisch gegeben. Aber auch die Ansprachen und Segenswünsche der Brautnehmer gehören zu dieser Kategorie.

Ulos ist ein handgewebtes, zeremonielles Schultertuch und im Gegensatz zu dem zeremoniellen Schwert (*piso*) immer noch konkret Bestandteil des Gabentausches (auch wenn es in bestimmten Fällen bereits durch Geld ersetzt wird). Neben dem Textil ist vor allem Land (genannt *ulos na so buruk*, *ulos* der nie alt und verschlissen wird) eine Gabe, die nur die Brautgeber geben können. Ebenso gekochter Fisch im Falle des Hochzeitsrituals und Saatreis (*eme ni hulahula*). Aber, wie bereits erwähnt, kann auch ein *ulos* durch Geld ersetzt werden, für den Fall, dass nicht genügend *ulos* vorhanden sind. Dieses Geld wird dann *ulos tonun sadari*, der ‚an einem Tag gewebte *ulos'* genannt.

In gewissem Sinn Bestandteil des Gabentausches ist auch die rituelle Fleischverteilung, wie überhaupt die Verteilung von ‚Anteilen'. Allerdings geht die Bedeutung dieser Einrichtung über Gabentausch im Kontext des Allianzsystems hinaus (vgl. 5.3.4.18.).

3.2.2. Die sakral-asymmetrische Natur der Beziehung als Grundlage organisatorischer Zusammenarbeit

Vor allem ist mit den Gaben der Brautgeber Segen (*pasu-pasu*) und Glück bringender Einfluss (*tua*) verbunden. Von ihnen kommen aus Sicht des patrilinearen *marga*-Systems die Frauen, die Kinder, Nachfahren, Kontinuität der Brautnehmer ermöglichen. Dies gibt auf religiöser Ebene den Brautgebern eine Position, die beschrieben wird als *debata na niida*, auch *debata na tarida* (sichtbare *debata* bzw. Götter)[314], *wakil ni debata* (Vertreter der

---

agnatisch zelfstandige deelen van het volk op veelvuldig verscheiden wijze met elkander in gemeenschap brengt en van geslacht op geslacht verbonden kan houden. (Vergouwen 1933: 50); ausführliche Erläuterungen zum Allianzsystem ebd. 50-77; vgl. auch Lukas 1990: 62 ff.

312 So auch Vergouwen 1933: 50 f.

313 Dies war früher anders (vgl. Angerler 1997: 425), und bei den Karobatak findet die tatsächliche Übereichung eines Messers auch heute noch statt.

314 Zu den Problemen der Übersetzung des Begriffes *debata* vgl. Angerler 1997: 421.

debata)[315] oder auch als *pangidoan dohot panjaloan pasupasu di boruna*, die Adresse an die sich die Brautgeber in Not wenden können mit der Bitte um Segen.[316]

Die Beziehung zwischen Brautgebern und Brautnehmern ist auf eine bestimmte Weise asymmetrisch, hierarchisch. Für die Brautnehmer sind die Brautgeber die Quelle spirituellen und auch materiellen Wohlseins und umgekehrt müssen die Brautnehmer ihre Brautgeber im Bedarfsfalle materiell, mit Arbeitskraft und auch moralisch unterstützen. Ohne Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Gruppen ist nahezu keinerlei Unternehmung von auch nur einiger sozialer Konsequenz möglich. Mir ist kein einziges Ritual (oder auch nur formelle Zusammenkunft) bekannt, bei dem nicht zumindest die nächsten *boru* anwesend sein müssten. Also die Schwiegersöhne (*hela*), die Ehemänner der Schwestern (*lae*) und der Vaterschwestern (*amang boru*) der Veranstalter (*suhut*). Eine Gruppe von *marga*-Genossen ist in weiteren gesellschaftlichen Kontext allein fast völlig handlungsunfähig.

Das heilige Prinzip der Verpflichtung der Brautnehmer gegenüber ihren Brautgebern ist von weit reichender Konsequenz, nicht nur auf sozialer, sondern auch auf ökonomischer, politischer und religiöser Ebene. Im folgenden Abschnitt möchte ich auf Formen des territorialen Zusammenlebens auf Basis von Allianz eingehen.

3.2.3. *Hulahula* und *boru* im territorialen Kontext

Die Beziehungen zwischen brautgebenden und brautnehmenden *marga*'s sind auch heute noch ein integraler Bestandteil der *bius*-Ordnung. Eine oder mehrere der *marga boru* haben mit der oder den *marga raja*, den Gründer-*marga* eine hervorgehobene Beziehung. Man spricht von *boru bius*,[317] meist der ältesten noch funktionalen Beziehung zwischen einer *marga raja* und einer *marga boru* im Kontext des jeweiligen *bius*. Die Beziehung kann den Überlieferungen nach dadurch entstanden sein, dass

1. die brautgebende und brautnehmende *marga* zusammen die *bius*-Organsiation gegründet haben, oder
2. die brautnehmende *marga* hat in der *bius*-Urzeit eingeheiratet (oft nach einer für die *marga raja* besonders wichtigen Leistung), oder
3. die brautnehmende *marga* hat in späterer Zeit eingeheiratet und sich, wie es das *adat* vorsieht, rituell Land erbeten.

Die jeweilige Überlieferung ist häufig von gewissem Einfluss auf die Position der *marga boru* im *bius*-Kontext, welcher in den *bius*-Ritualen Ausdruck verliehen wurde. Damit in Zusammenhang steht auch die Natur ihrer Rechte auf Landnutzung. Die Konstellationen mögen hier durchaus unterschiedlich sein. So sehen im *bius* Pangururan die *marga* Simbolon und Sitanggang die *marga* Naibaho als ihre Ur-*hulahula* im *bius* an (man kann hier von gemeinsamer Gründung sprechen), trotzdem stehen alle drei *marga* in einer Beziehung als *marga raja* zu allen anderen *marga* in Pangururan. Es gab während der *bius*-Rituale keine besondere *boru*-Rolle für Sitanggang und Naibaho. Auch die Grundrechte dieser drei *marga* waren (und sind) völlig gleich.

Anders im *bius* Sagala, wo die *marga* Siboro als *boru* der Sagala *marga*'s und als *boru bius* gilt, und während des *bius*-Rituals sehr wohl eine *boru*-Rolle zu erfüllen hatte. Andererseits konnte (und kann) die *marga* Siboro ihr eigenes Grundgebiet in bestimmtem Kontext als

---

315 Vergouwen 1933: 64 übersetzt mit: *plaatsvervanger van den hoogsten God* (Stellvertreter des höchsten Gottes).

316 Vergouwen 1933: 64.

317 Manchmal wird synonym auch die Bezeichnung *boru sihabolonon* gebraucht (in meinem Forschungsgebiet; für regional unterschiedliche Bezeichnungen siehe Vergouwen 1933: 59 f.); allerdings scheint dieser Ausdruck heute nicht ausschließlich an den *bius*-Kontext gebunden zu sein.

eigenständigen *bius* betrachten, eigene *bius*-Rituale abhalten und selbst wiederum brautnehmende *marga* aufnehmen und ihnen Land aus ihren eigenen Grundgebiet zuweisen.

Wieder anders die Konstellation im *bius* Sihotang wo keine *marga boru* eine besonders hervorgehobene Stellung einnimmt und im Prinzip mehrere *marga* sich in der *boru bius* Position befinden. Eine Konstellation, die sich im dortigen *bius*-Ritual in gewisser Weise widerspiegelt.[318]

3.2.4. Führt die *marga raja - marga boru* Beziehung zu Stratifikation?

Für die Beziehung Gründer-*marga* - einwohnende *marga* finden wir im *bius*-Kontext auch häufig die Bezeichnung *marga raja - boru gomgoman*, nach Vergouwen ‚herrschende *marga*' und ‚*boru* die regiert wird'.[319] Wenn wir noch hinzufügen, dass die etablierten brautnehmenden *marga* wiederum selbst Brautnehmer aufnehmen (auf jeden Fall individuelle Familien) und diesen Land zuweisen können, deren *debata na niida* werden, drängt sich der Eindruck abgestufter Hierarchie auf, zumindest auf ritueller und ideeller Ebene. Aber korrespondiert damit auch soziale Stratifikation?

Der Mehrheit der Quellen nach, nicht. Eher eine Ausnahme ist der *controleur* von Samosir, Welter (Amtsperiode Okt. 1933-Mai 1935), der die Bevölkerung entlang der Linie Brautgeber - einwohnender Brautnehmer in zwei ‚Klassen' oder Stände einteilt, in den

1. *raja*- oder *hoofden*- (Adels- bzw. Häuplings-) Stand und
2. ripe- oder *burger*- (Bürger-) Stand.[320]

Aber schon sein Nachfolger Oerlemans widersprach dieser Interpretation: „*Eine eigentliche Klasseneinteilung kennt man nicht. Wohl kann jemand z.B. von der marga Simbolon, wohnend in einem bius, wo diese marga nicht marga raja ist, zu den Einwohnenden, zu den ‚parripe' gehören, aber darum noch nicht zu einer anderen Klasse. Wenn er übersiedelt nach einem bius wo sein marga-Zweig wohl marga raja ist, z.B. in Pangururan, und wo seine marga golat-Rechte*[321] *hat, gehört er wieder zu der herrschenden marga. Es hängt deshalb völlig davon ab, wo jemand wohnt. Alle sind in Wirklichkeit gleich.*"[322]

Vergouwen betont, dass die Grundrechte der Brautnehmer ‚so gut als definitiv' waren und dass man sich die Position der brautnehmenden *marga*'s keineswegs eine ‚mindere, untergeordnete Zweiterangsposition' vorstellen sollte.[323] Die von Vergouwen erwähnten *raja ni boru* waren, wie oben bereits erwähnt, selbst Mitglieder der *parbaringin*-Organisationen, Vertreter der lokalen *marga*-Zweige und in die rituellen, politischen und juridischen Prozesse auf *bius*-Ebene miteinbezogen.[324] Ja, in manchen *bius*-Organisationen lagen gerade die vitalsten rituellen Aufgaben in den Händen der *parbaringin* aus den *boru marga*.[325]

---

318 Vgl. Korn 1953: 35-40.

319 Vergouwen 1933: 58; Die Übersetzung von *gomgoman* ist m. E. keineswegs so eindeutig; auch der Aspekt des Beschirmens gehört zu diesem Begriff.

320 ARA, KIT 770, MVO Welter S. 23.

321 Tatsächlich werden auch die Grundrechte eingesessener *boru marga*'s ‚*golat*' genannt; *golat* ist nicht auf *marga raja* beschränkt. Die richtige Bezeichnung im Falle Pangururan wäre *turpuk*, wörtl. ‚Anteil' (am *bius*-Land).

322 *Een eigentlijke klasse indeeling kent men niet. Wel kan iemand b.v. de marga Simbolon en wonende in een bioes waar deze marga geen radja is, behooren tot de inwonenden tot de "parripe" maar daarom is hij nog niet van een andere klasse. Als hij verhuist naar een bioes waar zijn margatak wel marga radja is b.v. naar Pangoeroeran, en waar zijn marga golat-rechten heeft, behoort hij daar weer tot de heerschende marga. Het hangt er derhalve geheel vanaf, waar iemand woont. Allen zijn feitelijk gelijk* (ARA, KIT 774, MVO Oerlemans p. 11).

323 Vergouwen 1933: 60 f.

324 Vgl. Vergouwen 1933: 60.

325 Vgl. z.B. Vergouwen 1933: 20.

Einblick in die Möglichkeiten und Grenzen von einwohnenden Brautnehmern in vor- bzw. protokolonialer Zeit geben die Aufzeichnungen des frühen batakschen Evangelisten (*pandita* Batak) Johannes Harahap (gest. 1899) über das Leben seines Vaters und Großvaters.[326] Sowohl das Beispiel seines Vaters, wie auch seines Großvaters, die beide in verschiedenen Stadien ihres Lebens als Mitglieder der *marga raja* wie auch als *boru* gelebt hatten, zeigt, dass unter Umständen die Entfaltungsmöglichkeiten für *boru* größer konnten sein als für *marga*-Genossen. Großvater Ompu Porolho konnte als *boru* in Naipospos (Hurlang) nicht nur reich werden, sondern auch Krieg organisieren, mit all den damit verbundenen Ritualen; freilich nur mit Zustimmung und Unterstützung der dortigen *marga raja*. In der ereignisreichen Geschichte dieser Familie erweisen sich die Allianzbeziehungen immer wieder als stabil, gut und hilfreich in Not. Probleme und Schicksalsschläge entstammen Krankheiten, Naturkatastrophen und den Ränken eifersüchtiger *marga*-Genossen.

Sowohl sozial wie auch ökonomisch scheint es keine prinzipiellen, die gesamte tobabataksche Gesellschaft durchziehenden Benachteiligungen von einwohnenden Brautnehmern gegeben zu haben.

3.2.5. *Tarombo* und *dalihan na tolu*

In der modernen Literatur erscheinen zumeist die Regeln von Deszendenz und Allianz als das eigentliche *adat* der Tobabatak; sie sind verantwortlich für das Funktionieren der Gesellschaft. Nun ist der Eindruck, dass es tatsächlich so ist, unzweifelhaft suggestiv stark. Jedem, der batakschen oder auch indonesischen Sprache mächtigen Besucher des Bataklandes, wird nach einiger Zeit auffallen, dass kaum andere Gesprächsthemen so bedeutsam sind wie *tarombo* und *dalihan na tolu*, *marga*-Stammbaum und ‚die drei Herdsteine', die Metapher für die Dreierbeziehung Ego, Brautgeber und Brautnehmer. Viele Tobabatak werden ihr gesellschaftliches Selbstverständnis einem Besucher mit großer Sicherheit mittels dieser beiden Begriffe erklären. Dies gilt ebenso, oder noch mehr, für die Mitglieder der großen batakschen Migrantengemeinde. Überall werden diese Themen zur Sprache gebracht, und ein Gast kann seine Gastgeber kaum mehr erfreuen, als zu zeigen, dass er bereits einiges Verständnis zu diesen Themen erworben hat.

Noch mehr, es gibt Vereine auf Basis von *marga*-Zugehörigkeit, in denen *tarombo*-Forschung gepflegt wird; häufig mit Sitz außerhalb des Bataklandes. Und es gibt eine internationale *dalihan na tolu*-Gesellschaft. Die in Indonesien so beliebten Spar- und Lotterievereine (*arisan*) organisieren sich am liebsten aufgrund von *marga*-Zugehörigkeit und bestehenden Allianzbeziehungen. Und Analyse unterschiedlicher batakscher Organisationen (Kirche, Pancasila-Jugend, etc.) oder auch ökonomischer Systeme (z.B. der Transportsektor in nordsumatranischen Städten, wie auch in Jakarta) würde vermutlich ebenfalls die reale Bedeutsamkeit von Deszendenz und Allianz zeigen. Es ist auch keine Überraschung, dass die Themen *tarombo* und *dalihan na tolu* auch im modernen batakschen Schrifttum, seien es Bücher, seien es Zeitschriften, eine überragende Rolle spielen. Und seit es Internet gibt, hat die Bedeutung dieser Begriffe weiter zugenommen. Um eine Indikation darüber zu geben, wie vielgebraucht diese Begriffe im heutigen batakschen Diskurs sind: Im Dezember 2008 findet die Suchmaschine Google im Internet für *dalihan na tolu* 9560 Einträge und für *tarombo* über 46000.

So erscheint wenig Zweifel angebracht, dass sich die Essenz der tobabatakschen Gesellschaftsordnung in den Begriffen *tarombo* und *dalihan na tolu* kristallisiert. Lässt sich die überragende, ausschließliche Bedeutung dieser Begriffe auch auf die Vergangenheit, auf die vorkoloniale Situation im Batakland übertragen? Dies geschieht weitgehend. Selbst unter

---

[326] Meerwaldt (1903: 165-256) hat diesen Text für sein Buch ‚Pidari' bearbeitet.

Wissenschaftern besteht kaum Zweifel über das hohe Alter dieser Institutionen und wie scheint, der damit verbundenen Begriffe.[327]

Oben wurde bereits herausgearbeitet, dass die Verwendung des Begriffes *tarombo* relativ neu ist und vermutlich u.a. mit dem Erscheinen von gedruckter Literatur in batakscher Sprache zusammenhängt. Wie steht es nun mit *dalihan na tolu*? Dieser Begriff erscheint in seiner Bedeutung als Metapher für soziale Beziehungen (nicht in seiner Bedeutung als Herdsteine) noch später als *tarombo*: Weder das Wörterbuch von van der Tuuk (1861) noch das von Warneck (1906, neu 1977) kennen diesen Begriff. Da selbst Vergouwen in seinem Hauptwerk (1933) diesen Begriff nicht gebraucht, kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, dass *dalihan na tolu* als Metapher für soziale Beziehungen bis in die 20er Jahre im zentralen Batakland nicht gangbar war. Und möglicherweise auch noch nicht während der gesamten Kolonialzeit.

In der Literatur findet sich dieser Begriff erstmals 1930,[328] und zwar im Kontext des südlichen Bataklandes. Dort allerdings, wie sich einige Textbeispielen entnehmen lässt, wurde dieser Begriff nicht in der hier beschriebenen Bedeutung gebraucht, sondern als Metapher für die drei vornehmsten Mitglieder der Dorfverwaltung, die ‚Stützen der Gesellschaft' und kann auch als Synonym zu *pasak ni balingkuhu*, i.e. die in den Boden eingeschlagenen hölzernen Pflöcke einer provisorischen, anlässlich eines Festes zeitweilig aufgebauten Herdanlage, ebenfalls für Dorfsnotabeln bzw. Vertreter der wesentlichen Gruppen gebraucht, verstanden werden.[329] Eggink's Wörterbuch der dortigen Variante der Batakspraache von 1936 kennt die sozial-politische Bedeutung des Begriffes *dalihan na tolu* noch nicht (nur die Herdstein-Bedeutung von *dalihan*). Im zentralen Batakland ist dieser Begriff erst nach der Kolonialzeit in der Literatur nachweisbar, wird dann aber bald sehr populär.

Was lässt sich nun aus diesen Tatsachen schließen? Zunächst nur soviel, dass man im Batakland während der Kolonialzeit und danach neue Begriffe für soziale Institutionen gefunden hat. Inwieweit hiermit auch neue Wertungen und andere historische Veränderungen des sozialen Systems verbunden sind, bleibt noch zu untersuchen.

Ein Ansatz einer Relativierung der Sicht auf die umfassende Bedeutung von *tarombo* und *dalihan na tolu* sei hier erlaubt: Die heutigen Tobabatak leben nicht für sich allein, sondern im Rahmen des indonesischen Staates und davor lebten sie im Rahmen des kolonialen Staates. Davor allerdings hatten sie ihre eigenen Einrichtungen, von denen viele Aspekte mit der Existenz eines übergeordneten Staates nicht kompatibel waren und durch diesen unterdrückt wurden. In dieser Perspektive wird *marga* und Allianz eher zu dem, was den Tobabatak geblieben ist, was sie in die neue Zeit mitnehmen konnten.

Relativierend zu dieser Feststellung muss hier hinzugefügt werden, dass wohl die politische Selbständigkeit der Batak der Vergangenheit angehört, aber es Hinweise gibt, dass der Beziehung zu Land auch heute noch großer Wert beigemessen wird: Warum scheuen viele

---

327 So verwendet Lukas (1990) diesen Begriff durchgehend als die emische Bezeichnung für das Allianzsystem.

328 Haga (1930: 2) beschreibt *dalihan na to* (wohl ein Schreibfehler) als Metapher für die drei Verwandtenkreise (*verwantenkringen*) und gibt dabei Vergouwen als seine Quelle an. Dieser aber hat den Begriff, wie erwähnt, den Begriff in Zusammenhang mit den Tobabatak nie verwendet. Wohl aber hat er die Bedeutung der Dreierbeziehung betont und möglicherweise hat er von dieser ihm aus Padang Lawas (Südtapanuli) bekannten Bezeichnung (vgl. AB 39: 187) mündlich berichtet und sie mit dem Modell der Allianzkonstellation in Beziehung gesetzt.

329 Vgl. AB 39 (1937): 187, sowie AB 48 (1949): 62 und 383 f. Alle Textbeispiele weisen darauf hin, dass in Padang Lawas der Begriff *dalihan na tolu* in Verbindung mit den wesentlichen Gruppen des Dorfen, diejenigen, auf die die Dorfgründung zurückgeht, bzw. deren Repräsentanten gebraucht wurde.

Familien weder Kosten noch Mühe, um ihre Toten im heimatlichen *bius*-Grund begraben zu können - sind diese auch weit entfernt davon gestorben? Wie lässt sich ebendort die große Bedeutung der Sekundärbegräbnisse (*mangongkal holi*) erklären, durch die das Batakland inzwischen mit hunderten von teuren Betonmonumenten übersät ist und deren Rituale große Übereinstimmung zeigen mit den *bius*-Büffelopfern? Warum organisieren *marga*-Vereinigungen ebensolche, den *bius*-Büffelopfern ähnliche Rituale, anlässlich der Einweihung oder Restauration einer zu Ehren des *marga*-Gründers errichteten, monumentalen Säule im heimatlichen *bius*-Grund? Warum werden während dieser Rituale die *bius*-Strukturen immer noch im Leben gehalten (anlässlich der rituellen Fleischverteilung an die *raja bius*, die Nachfahren der *parbaringin*?[330]

Meines Erachtens haben wir darin Hinweise zu sehen, die darauf deuten, dass die Beziehung zum heimatlichen *bius*-Grund (auch für Migranten) bis heute noch, wenn auch selten in Worte gefasst, tief im tobabatakschen Wertesystem verankert ist.

[330] Manche Migrantengemeinschaften in den Städten beziehen selbst (ebenfalls in Städten lebende) Nachfahren der *raja bius*/*parbaringin* ihres *bius* in ihre Rituale mit ein.

4. *Bius* Sihotang: Strukturen territorialer Organisation

Sihotang ist eine der typischen fächerförmigen Alluviallandschaften am westlichen Ufer des Tobasees. Von der gut zwei Kilometer langen, in nord-südlicher Richtung verlaufenden Seeküste steigt das Land in westlicher Richtung mit etwa fünf Prozent Gefälle knappe vier Kilometer lang sanft an bis zum bergigen Fuß des Kraterrandes. Von dort an steigt das Gelände schnell an bis auf gut 1800 Meter Seehöhe, der urwaldbestandenen Tobahochebene. Die Alluvialfläche, der eigentliche fruchtbare Lebensraum seiner Bewohner, wo sich deren Dörfer, Gärten und Reisfelder befinden, ist umgeben von entwaldeten, grasbestandenen Bergrücken; nur im Westen reicht der Urwald an einigen Stellen bis ins Tal. Diese Wälder, wichtige hydrologische Reserven, sind bis heute als *parsombaonan*, heilige Orte in denen ein *sombaon* wohnhaft ist, geschützt vor übermäßigem Zugriff des Menschen. Die bereits entwaldeten grasbewachsenen Bergrücken weisen hier wie auch in anderen Regionen noch deutliche Terrassierungsspuren auf, werden aber heute fast ausschließlich extensiv für Viehzucht gebraucht. Wohl ist überliefert, dass in früheren Zeiten auf den weniger geneigten Hängen in gewissen zeitlichen Abständen Trockenreis angebaut wurde.



Abb. 1 : *Bius* Sihotang kurz vor der Reisernte (Aufnahme: Johann Angerler 1990)

Die eigentliche Grundlage der Landwirtschaft Sihotangs war, so weit Überlieferungen zurückreichen, immer der bewässerte Reisbau. Der Reisbau hat es Sihotang nicht nur ermöglicht eine dichte eigene Bevölkerung zu ernähren, sondern auch Reis zu exportieren. In kolonialen Aufzeichnungen ist Sihotang, wie auch seine Nachbarlandschaften am westlichen Ufer des Tobasees als Überschussproduzent angeführt.[331] Als besonders begünstigender Faktor gilt, dass das Irrigationssystem in Sihotang von mehreren unterirdischen und darum wärmeren Quellen gespeist wird und nicht wie in den Nachbarlandschaften von Flüssen, die als Wasserfälle direkt von der kühlen Hochebene kommen. Bis heute gilt der Reis aus Sihotang als besonders schmackhaft und erzielt gute Preise auf den Märkten Samosirs.

Allerdings ist Bewässerungswasser keineswegs im Überfluss vorhanden; es kann eher von chronischem zuwenig gesprochen werden. Das Irrigationssystem von Sihotang erforderte bei seiner Anlegung zwar aufgrund der günstigen Oberflächengestalt der Alluvialfläche keine technisch allzu aufwendigen Konstruktionen - Instandhaltung und die kontinuierlich sozial gerechte Verteilung des Wassers erfordert aber umso mehr Aufwand. Wie die bereits oben (2.6.3.3.) erwähnten Überlieferungen zeigen, konnten Konflikte um Wasser durchaus vorkommen und für die Beteiligten dramatische Folgen haben. Für die Bewohner Sihotangs

331 Vgl. MVO Controleur Welter (1935): 34.

ist gutes Einvernehmen schon allein in Bezug auf die Abwicklung der Wasserverteilung unerlässlich um die blühende Reisökonomie erhalten zu können - trotz der immer anwesenden Antagonismen zwischen den verschiedenen Gruppen.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Bezeichnung *parbaringin*, die in der Folge verwendet werden soll, möglicherweise in vorkolonialer Zeit in Sihotang nicht gebräuchlich war. Die allgemein Bezeichnung ist *pangulu* und, mehr respektvoll für die in der Hierarchie höher stehenden Mitglieder der Organisation, *raja parsanggul baringin*.

4.1. Historische Übersicht

Der (wahrscheinlich) erste Kontakt der Bewohner Sihotangs mit der niederländischen Kolonialmacht fand am 14. September 1889 auf sehr dramatische Weise statt. An diesem Tag kam eine etwa 200 Mann starke Militärkolonne (plus einige hunderte Mann weiteres Personal), ausgesandt den Singamangaraja zu jagen und die Macht der Kolonialregierung der Bevölkerung zu demonstrieren, über Land nach Sihotang. Gleichzeitig kamen über Wasser Fahrzeuge der Kolonialregierung aus Balige. Ein Teil der Bevölkerung Sihotangs, traditionell der Singamangaraja-Institution treu, hatte sich zum Widerstand entschlossen und versuchte die Kolonne, die über den schmalen Pfad von Tamba her vorrückte aufzuhalten durch sie zu beschießen und von erhöhter Position Steine rollen zu lassen. Auch die Boote wurden von Sihotang aus beschossen. Der mit Geschützen ausgerüsteten Militärmacht gelang es innerhalb einer Stunde jeden Widerstand zu brechen, wobei an niederländischer Seite niemand verletzt wurde, an der Seite Sihotangs aber 15 Tote und Verletzte gezählt wurden. Die Bevölkerung Sihotangs begann hiernach aus den Dörfern zu flüchten und das ‚übliche' Plündern begann. Auch die Bewohner des *bius* Simbolon hatten sich an den Plünderungen beteiligt. Erst als bereits sieben Dörfer verbrannt waren, wurde an die „Züchtigung ein Ende gemacht."[332]

Die damalige Ankunft der kolonialen Truppen hatte bereits insofern Einfluss auf die *parbaringin*-Organisation, als damals die Nachricht verbreitet worden war, dass die Niederländer die (dem Singamangaraja treuen) *parbaringin*-Führer töten wollten. Dies hatte den damaligen *pande bolon* (höchstrangiger *parbaringin*) Ompu Nabolon veranlasst nach Harianboho zu flüchten.

Sihotang sollte nach der kurz dauernden Besetzung durch die Militärkolonne noch 18 Jahre lang unabhängig bleiben. Die Militärexpedition Welsinks, die März/April den Kanal durch die Landenge bei Pangururan graben ließ, nahm noch nicht direkt Einfluss auf Sihotang. Etwa ein Jahr später fand ein bewaffneter Konflikt innerhalb Sihotangs statt um die Position des höchsten ‚weltlichen' *raja*. Der ab Dezember 1906 eingesetzte *controleur* Ypes berichtet später in einem Artikel über diese Region: „*So fand ich vor einigen Jahren in der damals noch unabhängigen Landschaft Sihotang selbst ein Dorf, wovon die Bewohner sich innerhalb der Grenzen ihres Dorfes bekriegten. Zu bestimmten Zeiten wurde für einige Augenblicke Waffenstillstand geschlossen, um sich mit Lebensmitteln, Trinkwasser usw. versehen zu können. Beide Parteien hielten sich verdeckt in ihren einander gegenüber stehenden Häusern, von wo aus sie einander beschossen. Die ganze Landschaft ging gebeugt unter dem Streit der zwei Brüder Toean Hapoeltahan und Ompoe Radja na Lan, die sich um die Obergewalt in der Landschaft stritten. Die Reisfelder waren übersät mit kleinen hubu's (Befestigungen) worin Gewehrträger sich aufstellten um die Arbeiter auf den Reisfeldern so gut wie möglich zu beschützen vor den Feindseligkeiten der Gegner. Einen frischen Schädel fand ich vor im Dorf von Toean Hapoeltahan, und die Zahl der in den verschiedenen Dörfern in den Block gesetzten und von mir befreiten Personen war sehr groß. Darunter befand sich*

---

[332] van Dijk, van: 1895: 482 f.

auch eine Frau, die schon vier bis fünf Jahre im Block gesessen hatte und deren Beine dadurch schon so geschwächt waren, dass sie nicht mehr gehen konnte."[333]

Als man sich nicht hielt an die Befehle der Kolonialmacht, setzte diese dem Konflikt ein Ende (Mai 1907). Die Anführer des Widerstandes wurden gefangen gesetzt, der ‚Landschaft' (*bius*) Sihotang eine (Geld?) Buße auferlegt und die Gewehre eingesammelt und vernichtet.[334] In der Folge sollte Ompu Tuan Hapoltahan[335] (bei Ypes Hapoeltahan) der von der Kolonialregierung sanktionierte *jaihutan* von Sihotang werden und sein Gegner Ompu Raja Lan als *raja dua* oder *paidua* (wörtl: zweiter *raja*) sein Stellvertreter. Tuan Hapoltahan blieb immer ein treuer Mitarbeiter der Kolonialregierung, wie auch sein Sohn, Raja Gayus alias Mangaraja Hasundungan alias Barita Laut, der nach Hapoltahans Tod (um 1920) *kepala negeri* von Sihotang wurde, und diese Position innehielt bis zum Ende der Kolonialherrschaft. Oktober/November 1907 fand dann die offizielle Einverleibung der Region durch den Residenten Welsink mit den dabei gebräuchlichen Festen statt.[336] Der ab November eingesetzte *controleur* Stap besuchte anschließend Sihotang um eine *bius*-Bestandsaufnahme (Bevölkerungszahl, *marga*, Namen der *raja*, Dörfer, Namen der Dorfvorsteher etc.) durchzuführen.[337] Auf dieser ersten Bestandaufnahme sollte nicht nur die spätere Einteilung in Verwaltungseinheiten (*negeri*) basieren - die man damals schon ausdrücklich auf Basis der bestehenden *bius*-Organisationen aufbauen wollte - Staps Register sollte in Zukunft auch im Falle von Rechtsstreitigkeiten ebenso wie bei den diversen administrativen Reorganisationen (z.B. nl. *kampongvorming*, i.e. die Bildung größerer Dorfeinheiten durch Zusammenfassung mehrerer) herangezogen werden.[338] In diesen Zusammenhang soll nicht übersehen werden, dass Stap seine Informationen zum Großteil von Informanten aus der Kategorie der so genannten weltlichen *raja* bezog.

Die von Stap festgestellten Dorfvorsteher hatten in einer von der Kolonialregierung geleiteten Prozedur anschließend eine politische, der Kolonialregierung gegenüber verantwortliche Führung zu wählen. Am 15. Juni 1908 wurden die dabei gewählten *raja* in

---

333 *Zoo vond ik enkele jaren geleden in het toenmaals nog onafhankelijke landschap Sihotang zelfs eene kampong, waarvan de bewoners binnen de wallen huner hoeta elkaar beoorlogde. Op gezette tijden werd voor slechts enkele ogenblikken wapenstilstand gesloten ten einde zich van levensmiddelen, drinkwater enz. te kunnen voorzien. Beide partijen hielden zich verdekt opgesteld in hunne tegenover elkaar staande woningen, van waaruit zij elkander beschoten. Het geheele landschap ging verder gebukt onder den strijd van de twee gebroeders Toean Hapoeltahan en Ompoe Radja na Lan, die elkaar het oppergezag betwisten over het landschap. De rijstvelden waren bezaaid met kleine hoeboe's (versterkingen) waarin geweerdragenden zich opstelden ter verdediging zooveel mogelijk van de sawahbewerkers tegen de vijandelijkheden der tegenstanders. Een verschen schedel trof ik aan in de kampong van toean Hapoeltahan, terwijl het aantal der in de verschillende kampongs in het blok gezette en door mij weder in vrijheid gestelde personen legio was. Daaronder bevond zich ook eene vrouw, die 4 à 5 jaren in het blok had gezeten en wier beenen daardoor zoo verzwakt waren, dat zij niet meer kon lopen*. (Ypes 1909: 122 ff.).

334 Koloniaal Verslag 1908: 35.

335 Der oben angeführte ‚Krieg' ist übrigens nicht der einzige historisch nachweisbare bewaffnete Konflikt, den Ompu Tuan Hapoltahan ausgetragen hat. In einem Schreiben aus Limbong (OR 435 (451 III, Brief Johan Limbong vom 7. Juni 1937 an Rapat Adat) wird ein auf beiden Seiten verlustreicher Krieg zwischen Tuan Hapoltahan und Ompu Tandang Sorganimusu (in protokolonialer Zeit) angeführt. Dieser Konflikt war in Sihotang zu keiner Entscheidung gekommen; erst Vermittlung aus Limbong konnte den Frieden wiederherstellen.

336 Koloniaal Verslag 1908: 35.

337 Seine Aufzeichnungen, in der Literatur und in Archiven häufig erwähnt als *buku bius* sind bisher verschollen. Es ist möglich, das seine Ergebnisse teilweise in Ypes 1932 verarbeitet sind; erhalten gebliebene Auszüge aus Staps *bius*-Registers aus dem Kontrolleursarchiv in Pangururan zeigen jedoch zeigen jedoch, dass Ypes und Stap voneinander abweichen; vgl. KITLV OR 435 (451).

338 Vgl. ARA MVO Oerlemans 1937.

den Dienst der Kolonialregierung eingeschworen. Sihotang erhielt neben dem *jaihutan* (später *kepala negeri*) noch *raja paidua* (zweiter *raja*; im Lauf der Kolonialzeit kamen hier die *marga* Sipardabuan, Simarsoit und Simbolon zum Zug), sowie noch einige (wahrscheinlich acht) *kepala kampong* ernannt, die der Kolonialregierung gegenüber verantwortlich sein sollten und dafür das Recht auf Abgaben der Bevölkerung, Steuerfreiheit und Freistellung vom Arbeitsdienst erhielten. Sihotang wurde administrativ Teil der *onderafdeling* (Unterabteilung) Samosir und innerhalb dieser Teil des *onderdistrict* (Unterdistrikt) Palipi. Ab 1935 gehörte Sihotang zu dem Unterdistrikt Pangururan.

Die Kolonialregierung trachtete auch danach, die Sklaverei loszuwerden. Bei ihrer Installierung mussten die *raja* schwören, gegen die Ausweitung der Sklaverei aufzutreten, so schwer ihnen das auch gefallen sein mag. Die bestehenden Sklaven (hauptsächlich im Besitz der ‚weltlichen' *raja*), sollten nicht unmittelbar freigelassen, sondern bis 1914 ihre Schulden abgearbeitet haben.[339]

Von der Station der Rheinischen Missionsgesellschaft, die 1911 in Pangururan eingerichtet worden war, ging zunächst nur langsam Einfluss nach Sihotang aus. Ca. 1913 war ein batakscher Lehrer dorthin gesandt worden um das Christentum zu verbreiten. Bis einschließlich 1920 waren 84 der ca. 3000 Einwohner zum Christentum übergetreten und die traditionellen Rituale wurden noch durchgeführt.[340] In den Jahren danach konzentrierte sich die Mission auf die Durchsetzung des Ritualverbotes, das auf Ansuchen der Rheinischen Missionsgesellschaft von der Kolonialregierung erlassen worden war[341] und auf das Bekehren von ‚Häuptlingsfamilien' in Sihotang. Einer der ersten Bekehrten war der ‚junge Oberhäuptling', also Raja Gayus, und schon 1923 wird die Bekehrung von weiteren acht ‚Häuptlingsfamilien' notiert.[342] Der Missionar Eigenbrod vermerkt dazu: „*Nach dieser letzten Taufe dürfen wir große Hoffnung hegen, dass das Heidentum in Sihotang gebrochen ist. Wenn sich nun alle christlichen Häuptlinge einig sind, dann wird es sehr schwer werden, die alten heidnischen Feste und andere Veranstaltungen in der bisherigen Weise fortzusetzen*."[343]

Bevor das Ritualverbot allerdings definitiv durchgesetzt werden konnte, musste sich erst die „*strafende Hand Gottes*" fühlbar machen:[344] Als Raja Gayus im Jahr 1924 ein Sekundärbegräbnis für seinen verstorbenen Vater Ompu Tuan Hapoltahan durchführen wollte, wurde ihm seitens der Mission dringend davon abgeraten. Raja Gayus führte das Ritual aber doch durch und erlebte in der Folge eine Reihe von Unglücksfällen (seine Frau fiel von der Treppe, ein großes Boot von ihm wurde vom Sturm zerstört und innerhalb eines Jahres starben zwei seiner Kinder). Raja Gayus hat in der Folge „*seine Sünden sehr bereut*" und von da an wurde in Sihotang das Ritualverbot auch gehandhabt. Auf jeden Fall, soweit es die großen *bius*-Rituale betrifft. Für das Jahr 1925 kann Eigenbrod melden: „*In diesem Jahre war die Ernte gut und viel besser als in den vergangenen Jahren, obwohl nicht durch heidnisches Opfern und Festen ein besonderer Segen hervorgerufen worden war. Alle Heiden mußten bekennen, dass sie nicht mehr zu opfern brauchten, um Segen für ihre Reisfelder zu bekommen. Doch will der Teufel sich nicht zufrieden geben*."[345]

---

339 DPB. MVO Middendorp 1913. Allgemeine Aspekte der kolonialen Verwaltung im Batakland sind oben beschrieben.

340 ARM (VEM) F/a 26: Bericht Eigenbrod 1.6.1921.

341 Vgl. dazu Korn 1953: 32 f.

342 ARM (VEM) F/a 26: Jahresberichte Eigenbrod 1.6.1923 und Anfang 1924.

343 ARM (VEM) F/a 26: Jahresbericht Anfang 1924.

344 ARM (VEM) F/a 26: Jahresbericht Anfang 1925.

345 ARM (VEM) F/a 26: Jahresbericht Eigenbrod Anfang 1926.

Die „*heidnischen Priester*“ (*parbaringin*) hatten, war auch die Ernte gelungen, vor anderen Gefahren, wie etwa Krankheiten, gewarnt und es wurde zum großen Ärger des Missionars in der Folge in Sihotang doch wieder geopfert und (*gondang*-) Musik gespielt.

Aber schon ein Jahr später kann der Missionar vermerken, dass das „*Heidentum scheinbar schwächer wird*“ und dass in den Landschaften, in denen sich Filialen der Mission befinden, keine *bius*-Rituale mehr stattfinden.[346] Von dieser Zeit an gehören die großen *bius*-Rituale nicht mehr zu den Hauptsorgen der Mission. Deren Abhaltung in den großen *bius*-Organisationen, in denen sich Missionsfilialen befanden, worunter Sihotang, konnte in der Regel erfolgreich verhindert werden.

War auch die Abhaltung der großen Gemeinschaftsrituale nicht mehr möglich, bestand doch die *parbaringin*-Organisation in nahezu vollem Umfang weiter und konnte die weniger auffälligen Landbaurituale auch weiterhin abhalten.[347] Hauptgegner der *parbaringin* war die Mission, die alle rituellen Aktivitäten der *parbaringin* verurteilten und zu unterbinden versuchten. Dabei wurde auch geschickt Gebrauch gemacht von den alten Gegensätzen zwischen den *raja doli*, den weltlichen *raja*, die meist in den Dienst der Kolonialregierung getreten waren und den *parbaringin*.

Die Kolonialregierung behinderte zwar die Aktivitäten der *parbaringin* durch die Handhabung des Ritualverbotes und natürlich noch mehr durch sie zu benachteiligen gegenüber den *raja doli*, war aber ansonsten den *parbaringin* nicht feindlich gesinnt. In Gerichtsfällen versuchte man, der Tradition der *parbaringin* gerecht zu werden, wenn man auch Mühe hatte, diese zu verstehen.[348] Man fand die *parbaringin* „angenehm im Umgang“,[349] ließ durchscheinen, dass sie dazu beitrugen Ruhe und Ordnung aufrecht zu halten[350] und der *controleur* Oerlemans war 1937 selbst der Meinung, dass bestimmte *parbaringin* eigentlich bei der nächstfolgenden Verwaltungsreorganisation miteinbezogen werden müssten, da sie die meist angewiesenen Personen seien, ihre Gruppe zu vertreten.[351]

Dazu kam es nicht mehr vor Ende der Kolonialzeit, wohl aber erlaubte der Resident Korn 1938 wieder die Abhaltung der großen *bius*-Rituale auf Ersuchen der *parbaringin*.[352] Obwohl mit dem Ritualverbot bis 1938, wie Korn es ausdrückte, die *parbaringin*-Organisation, „*Trägerin der heidnischen Gedankenwelt und kräftiges Bollwerk gegen die fortschreitende Christianisierung*,“ lahm geschlagen war, ging tatsächlich die Bekehrung in der Samosirregion nur recht langsam vor sich. Zumindest, wenn man sie mit den spektakulären Erfolgen der Rheinischen Missionsgesellschaft in Silindung und Toba vergleicht, wo es sehr schwer geworden war, nicht Protestant zu werden. 1937 waren erst rund 20 % der Bevölkerung als Christen registriert. Aber ab 1932 war nicht mehr das ‚Heidentum’ die größte Bedrohung für die Rheinische Mission im Batakland, sondern die Konkurrenz andere Missionsgesellschaften, die ab diesem Jahr Zulassung erhalten haben.[353] Am meisten Angst verursachte in Samosir das Auftreten der katholischen Mission.

---

346 ARM (VEM) F/a 26: Jahresbericht Eigenbrod Anfang 1927.

347 ARA MVO Haibach 1927 (KIT 759).

348 Vgl. OR 435 (453) Gerichtsakten Pangururan Jänner bis März 1930.

349 ARA MVO Haibach 1927.

350 ARA MVO Welter 1936.

351 ARA MVO Oerlemans 1937.

352 Drei der damals abgehaltenen *bius*-Rituale sind dokumentiert in Korn 1953 (Sihotang), Partoengkoan 1939 (Pangururan und Sagala).

353 Vgl. die jährlichen Einträge von Missionar Bos in ARM (VEM) F/a 26 ab 1934.

Diese begann, von Balige aus, ab 1936 im Sihotang gegenüberliegenden Simbolon,[354] übersiedelte 1939 nach Palipi und 1941 nach Pangururan. Schon von 1936 an wurde Sihotang mitbetreut und die dortige Gemeinde erhielt bald viel Zulauf. Das Taufbuch im Parochialarchiv in Pangururan registriert als ersten Eintrag am 12. Juli 1941, 215 Taufen, die, verbunden mit einem großen Fest, in Sihotang ausgeführt worden waren.[355]

Zu Beginn des Jahres 1939 (8 bis 10 Januar) fand in Sihotang das von Korn dokumentierte große *bius*-Fest statt.[356] Damit war aber noch nicht die Position der *parbaringin* wieder soweit gestärkt, dass ihnen Freiheit zur Ausführung der *bius*-Rituale gegeben worden wäre. Der *kepala negeri* von Sihotang hatte selbst das *bius*-Ritual offiziell boykotiert[357] und nach der Pensionierung von Korn ab März 1939 kam es zu keinem weiterem großen *bius*-Ritual vor dem Ende der Kolonialzeit. Auch während der Japanerzeit (1942 bis 1945) kam es in Sihotang nicht wie in Pangururan zur Abhaltung eines großen *bius*-Rituals. In dieser Periode liegen die Anfänge der islamischen Missionierung in der Hariapohanregion in Sihotang.

Kurz nach der Ausrufung der Republik kam es zu den bereits oben erwähnten, von Protestanten organisierten, ersten Zerstörungen von sakralen *bius*-Einrichtungen. Das *joro-joro* (sakrales *bius*-Haus) und die heiligen Bäume am *toguan*, dem eigentlichen Zentrum des *bius* wurden zuerst zerstört. Diese und ähnliche Aktionen wurden von der Bevölkerung als Machtdemonstration verstanden und in der Folge wurde es auch von den meisten *parbaringin* als unerlässlich gesehen, sich der einen oder anderen modernen Religion oder Ideologie anzuschließen. Als nach 1965 auch die Alternative des Kommunismus aufhörte zu bestehen, waren auch die letzten Anhänger der traditionellen Religion mehr oder weniger gezwungen, eine moderne Religion zu wählen. Nach der Statistik von 1988 gehörten etwa 59% der Bevölkerung einer der protestantischen Gemeinschaften an, ca. 35% waren Katholiken geworden und eine Minderheit von gut 6% waren als Muslime registriert.[358]

Die *parbaringin*-Organisation Sihotangs, die bis zum Ende der Kolonialherrschaft weitgehend in voller Zahl und teilweise in Funktion geblieben war, begann mehr und mehr zu zerfallen. Nach dem Tod des *pande bolon* 1942 wurde zwar dessen ältester Sohn sein Nachfolger, konnte aber als leicht geistig Behinderter kaum Autorität ausüben. Das Amtsfeld wurde verkauft und lieferte das Startkapital zur Migration des jüngsten Sohnes in ein Plantagengebiet in Ostsumatra, wo dieser heute als Pflanzer und HKBP-Kirchenältester lebt. Die *parbaringin*-Organisation bestand dann noch in dezentralisierter Form weiter und zum Landbaujahr gehörende rituelle Aktivitäten wurden noch bis in die siebziger Jahre ausgeführt. Nach den einschneidenden Veränderungen, welche die grüne Revolution mit sich brachte, hörten gemeinsame Landbaurituale weitgehend auf. Auf Familienebene werden bestimmte Landbaurituale allerdings bis heute noch durchgeführt und bei bestimmten rituellen Aktivitäten anderer Art (z.B. Heilung, Begräbnis, Sekundärbegräbnis etc.) zeigt sich, dass häufig immer noch auf Rudimente der *parbaringin*-Organisation Rücksicht genommen wird und deren Vertreter bestimmte Fleischanteile erhalten. Regelmäßige gesellschaftliche Aktivität der *parbaringin*, wie sie etwa heute in der Sianjurmulamularegion stattfindet (siehe 12.3.3.), konnte ich in Sihotang nicht beobachten.

---

354 Am 3. Juli 1936 erwirbt der Missionar van Biggelaar Land von der *marga* Sitohang in *bius* Simbolon (Abschrift der Kaufübereinkunft in OR 435 (451 II); dies kann als Beginndatum der katholischen Erfolgsgeschichte in der Region gesehen werden.

355 APP; vgl. auch van Loon 1990: 22.

356 BKI 1953: 32-51, 97-127.

357 ARM (VEM) F/a 26 jaarverslag Missionar Bos 1939.

358 UMIB Mantri Statistik Kecamatan Harian.

4.2. *Marga*-Beziehungen

4.2.1. Turi-turian (Überlieferungen)

Als Stammvater der gesamten Sihotang-Gruppe, wie auch als *bius*-Gründer gilt Sigodangulu, der älteste Sohn der zweiten Frau von Sirajaoloan (Naisuanon), bzw. dessen zweiter Sohn. Er hatte der Überlieferung nach einen außergewöhnlich großen Kopf (*godang ulu* bedeutet wörtlich ‚Großköpfiger'), der überdies geschwulstig war (*marpunilan*). Als eines Tages sein Vater in Bangkara ein großes Büffelopfer plante, schämte dieser sich des Aussehens seines Sohnes und wollte nicht, dass dieser von den geladenen Gästen gesehen würde. Aus diesem Grund schickte er ihn aus um *hotang* (eine dünne Rotanart, wahrscheinlich Daemonorops oblongus) zu holen um daraus den Nasenring des Opferbüffels flechten zu können. Sigodangulu ging nach Norden, und erst im Sihotangtal fand er geeignetes *hotang*. Als er damit zurück nach Bangkara kam, war das Büffelopfer schon vorbei. Der darüber schwer gekränkte junge Mann verließ seinen Vater und zog nach Pangururan zu seinem älteren Bruder Sibahoraja (Naibaho). Dort allerdings erregte sein Auftreten das Missfallen von Simbolon und so zog er ins Sihotangtal, das ihm schon damals, als er *hotang* zu holen geschickt war, gut gefallen hatte.

Dort gründete er das hochgelegene *huta* (Dorf) Julusiruang und heiratete eine *boru* Tamba. Nicht glücklich und auch nicht fruchtbar in diesem Dorf, gründete er *huta* Paluanogung am Hang des Sandeanrangin-Berges. Auch dort gab es keine Fruchtbarkeit und kein Wasser, und so gründete er Sitiotio, strategisch gelegen am Oberlauf des wasserreichsten Flusses von Sihotang. In Sitiotio, das auch heute noch besteht, stellte sich endlich auch der ersehnte Kindersegen ein. Die *boru* Tamba, die erste Frau von Sigodangulu gebar Sipardabuan, Simusuraja (Sorganimusu), Sitorbandolok, Sirandos und Sisoitraja (Simarsoit) sowie eine Tochter. Seine zweite Frau, eine *boru* Simbolon[359] gebar Sirajatunggal (Hasugian) und Orangkayatua (Lumbanbatu).

Nach dem Tode des Vaters entstand Feindschaft zwischen den Kindern der *boru* Tamba und der *boru* Simbolon. Als die fünf älteren Brüder den Plan fassten, die jüngeren zu töten, erfuhren diese rechtzeitig von dem Vorhaben und flüchteten mit ihrer Mutter, die unterwegs starb,[360] Richtung Westen in den Urwald. Hier schließen dann die *turi-turian*, die Überlieferungen der Hasugian- und Lumbanbatu-*marga's* an, die vor allem in den Regionen Sijamapolang, Barus und Dairi leben.[361]

Diese Überlieferung setzt die Fronten innerhalb der Sihotang-Gruppe und schafft eine permanente Stimmung von Feindschaft und Bitterkeit auf Seiten der *boru* Simbolon-Nachfahren, sowie eine Stimmung von Feindschaft und beschränkter Reue auf Seiten der *boru* Tamba Nachfahren. Als 1975 in Sihotang ein *marga*-Monument (*tugu ni* Sigodangulu) eingeweiht wurde, sollte dies ein Versöhnungsfest werden. Vertreter der Hasugian- und Lumbanbatu-*marga* wurden eingeladen, man entschuldigte sich für das böse Vorgehen der Vorfahren und gab den beiden *marga* offiziell Landanteile. Tatsächlich hat sich trotz guter Absicht der Organisatoren nichts geändert. Kein einziger Nachfahre der *boru* Simbolon ist nach Sihotang gezogen (die Landanteile sind tatsächlich auch nur Ödland) und die

---

359 Hoetagaloeng(1926), der einige Sihotang-*turi-turian* ausführlich referiert, ist erstaunlicherweise nicht informiert über diese zweite Frau

360 Der Ort, an dem die beiden Söhne die Leiche ihrer Mutter verbrannt hatten, wird heute Panepanibalnibalan genannt und liegt am Urwaldrand, noch innerhalb der Grenzen von Sihotang.

361 Eine Übersicht zur Verbreitung der Sihotang *marga's* bieten Hoetagaloeng (1926): 202 ff. und (kürzer) Ypes 1932: 49 f.

Feindschaft besteht unbeeindruckt weiter fort.[362] Dies ist allerdings außerhalb Sihotangs von größerer praktischer Konsequenz, als tatsächlich viele Mitglieder beider Sihotang-Gruppen vor allem im westlichen Tapanuli und in Dairi in unmittelbarer Nähe von einander leben.

Aus der Kenntnis dieser Ursprungskonstellation, der Existenz von zwei Gruppen Nachfahren, abstammend von demselben Vater und zwei verschiedenen Müttern, wird ein weiterer, eher nur intern gebrauchter Name für den *bius* Sihotang, i.e. *bius* Sidua Sabutuha (*sabutuha*, aus einer Gebärmutter), verständlich. Jede der beiden Abstammungsgruppen formt eine *sabutuha*-Gruppe für sich. Hier zeigt sich eindeutig, dass die Bezeichnung *sabutuha* durchaus wörtlich zu nehmen ist, dass die Abstammung von der gemeinsamen (Ur-) Mutter der Gruppe das letztlich entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit zur Gruppe sowie für die Abgrenzung gegen die andere, die Halbbrudergruppe, ist. Nicht, wie so häufig angenommen wird, die Abstammung von einem gemeinsamen männlichen Vorfahren.

4.2.2. Marga und lokale Gruppe

Im *bius* Sihotang selbst leben nur die Nachfahren der *boru* Tamba, die *marga* Sipardabuan, Sorganimusu, Sitorbandolok, Sirandos und Simarsoit. Diese fünf *marga* treten als *marga tano* bzw. *marga raja* auf, d.h. sie gelten als Landbesitzer der höchsten Ordnung, sie haben Anteile (*partalian/turpuk*) am *bius*-Land. Diese Landanteile liegen nicht wie etwa in *bius* Harianboho als vom Ufer zum Berg hin geradlinig voneinander abgegrenzte Landstreifen fest, sondern sind auf spezifische Weise ineinander verschachtelt (vgl. Beispiel Lumban Pea auf Karte 18).

Jede der fünf Sihotang-*marga* ist wiederum unterteilt in jeweils mehrere Einheiten; dies sind die wirklichen Lokalgruppen (um den Ausdruck ‚lokalisierte *lineage*' bewusst zu vermeiden). Die meisten dieser Gruppen sind benannt nach einem Dorf oder einer Gegend in der sie wohnen, seltener nach einem Vorfahren. So heißen z.B. die drei Untergruppen der *marga* Siotorbandolok Lumbanjau (genau wie das Dorf Lumban Jau), Tapiannauli (wie Dorf und Gegend Tapian na uli) und Lumbanpea (wie das Dorf Lumban Pea). Die genannten Dörfer sind in diesem Fall auch die ersten Mutterdörfer der jeweiligen Gruppe, in deren unmittelbaren Nähe noch einige weiter kleine Dörfer gebaut sind. Diese Sihotang-Lokalgruppen haben ihren jeweiligen eigenen Anteil am *bius*-Land von dem sie wiederum einen Teil an *boru-marga's* haben weitergegeben, welche meist einen Teil der Lokalgruppe ausmachen.

Gelegentlich habe ich in Sihotang auch die Bezeichnung *marga* für eine solche Lokalgruppe gehört, aber das wird von den meisten Informanten als nicht passend empfunden. Auch *saompu* (die Nachfahren eines *ompu*) ist nicht korrekt, da diese Bezeichnung reserviert ist für interne Unterteilungen der Lokalgruppen. So ist etwa Lumban Pea unterteilt in zwei *saompu*.

Ebenso wenig ist die Bezeichnung *harajaon* geeignet, die Institution der Lokalgruppe zu beschreiben. Es ist zwar möglich selbst im Kontext einer Dorforganisation (*huta*) von *harajaon* zu sprechen[363], im (gesamt-) *bius*-Kontext würde dieser Begriff allerdings mit den spezifischen, genau festgelegten *harajaon* der *bius*-Ordnung kollidieren. Letztere sind eher als politische Privilegien zu sehen, die nicht jeder Lokalgruppe zustehen.

Ompu Raja Bakti gebraucht für die fünf Sihotang *marga* plus deren Anteil am *bius*-Land die Bezeichnung *turpuk*. Die Grundbedeutung von *turpuk* ist auch Teil, Anteil. Denselben Begriff gebraucht er auch häufig um die Lokalgruppen zu bezeichnen. Noch öfters allerdings finden wir in seinem Text die Bezeichnung *horong*, und zwar ausschließlich für die kleinste

---

362 Dies muss nicht der erste (gescheiterte) Versöhnungsversuch gewesen sein. Nach einer von Ypes (1932: 193 f.) aufgezeichneten Überlieferung, war schon in vorkolonialer Zeit ein geplantes gemeinsames Sekundärbegräbnis mit erneutem Streit und der Flucht der besuchenden Nachfahren der *boru* Simbolon geendet.

363 Vgl. DPB Tampoebolon (o.J.).

lokale Einheit, der das Individuum konkret angehört. So kann jemand die Lokalgruppe Lumbanpea als seinen *horong* bezeichnen (als Teil des *turpuk* Sitorbandolok, so er nicht Lumban Pea als *turpuk* bezeichnet)[364]; ein Angehöriger der *marga* Sitorbandolok, der dort wohnt würde das üblicherweise tun, ebenso ein einzelner einwohnender Brautnehmer. Verfügen Brautnehmer als Gruppe über bestimmte Anteile innerhalb der Lokalgruppe, etwa eine eigene Dorfanlage (*huta*) oder auch nur eine Reihe von Häusern[365], so mag ein Angehöriger dieser Gruppe je nach Kontext sich darauf als seinen *horong* beziehen. Hierfür kann allerdings *turpuk* nicht mehr als Synonym dienen. Für beide Begriffe gilt: sie umfassen sowohl das Land bzw. die Häuser, wie auch die Menschen, die dort wohnen.

Ein jeder der *turpuk*/*horong*, von denen es gegenwärtig 14 gibt, hat in Sihotang wie erwähnt einen eigenen Anteil am *bius*-Land (das wiederum teilweise an Brautnehmer weitergegeben ist, welche dann als lokale Gruppe auch einen *horong* formen können) und darauf jeweils zumindest ein eigenes Dorf und verfügte früher sehr wahrscheinlich auch über sakralen Einrichtungen wie *ruma parsantian*[366] und *raga-raga*, *parhombanan* (i.e. *homban* mit dazugehörenden Reisfeldern), *parhotoran*, *parpangulubalangan* etc (siehe unten). Weiters hat jeder *horong* eine Vertretung in der *parbaringin*-Organisation (4.3.1.).

4.2.3. Marga raja und *marga boru*

Für die Forscher der Kolonialzeit war die Frage nach einer *boru bius*, einer ältesten Brautnehmer-*marga* (*boru sihabolonan*) für die Gesamtheit der *marga raja* von Bedeutung (dies wohl auch in der Suche nach effektiven Verwaltungsmöglichkeiten).[367] In Sihotang musste man allerdings feststellen, dass sich bei Nachfrage mehrere Kandidaten meldeten. Nicht weniger als vier *marga* machten darauf Anspruch, nämlich Sinabang, Manurung, Habeahan und Simarmata.[368] Mir hat sich die Situation folgendermaßen dargestellt: Jeder *turpuk*/*horong* hat (zumindest) eine *boru sihabolonan* (von *bolon*, groß), eine erstrangige, auch älteste genannte, *boru-marga* als einwohnende *marga*. Die *turpuk*/*horong* (mit Buchstaben bezeichnet) zusammen mit ihren *boru sihabolonan* seien hier aufgelistet:

1. Sipardabuan
    a. Sipardabuan Uruk: Sinabang
    b. Sipardabuan Toruan: Nainggolan
    c. Sipardabuan Lumbangambiri: Sitanggang
2. Sorganimusu
    a. S. Toruan (Sampurnapitu): Sigalingging

---

364 Der Gebrauch des Terminus *turpuk* für Sipardabuan Toruan ist bezeugt in einer *pustaha*: In der sechs Personen umfassenden Überlieferungskette der HS KIT 2761/47 steht der *datu* Rajim na Bolon aus Sihotang *turpuk* Pordabuan Toruwan als Autor der *pustaha* an erster Stelle. Sipardabuan Toruan ist nicht wie etwa Lumbanpea auf ein zusammenhängendes Areal beschränkt, sondern verfügt über mehrere, räumlich voneinander entfernt liegende Dörfer. Die Einheit von Raum und Gruppe ist hier nicht mehr im gleichen Maß gegeben. Möglicherweise deshalb ist hier die Bezeichnung *turpuk* besser geeignet.

365 In Sinaga 1994 ist *horong* mit „einer Reihe von Häusern in einem Dorf" (*barisan rumah dalam satu kampung*) übersetzt, womit er die Bedeutung von *horong* im Sprachgebrauch der Samosirregion ebenso ungenügend umschreibt wie Warneck 1977 („Sippschaft; alles, was zu einem *ompu* gehört"). Auch Schreiber (1874: 31) hat Mühe mit der Definition des Begriffes, wenngleich er den territorialen Aspekt irgendwie erkennt: „ein *Suku* (*horong*) ist der in einem Dorf zusammenwohnende Theil einer *Lara* (*marga*), womit aber nicht etwa gesagt sein soll, dass in einem Dorf nur ein *Suku* sei, im Gegentheil, von so viel Stämmen Angehörige in einem Dorf zusammen wohnen, so viel verschiedene *Sukus* sind in dem Dorf zu finden."

366 Die meisten *ruma parsantian* sind heute allerdings verschwunden; ich habe nur mehr ein einziges intaktes *ruma parsantian* in Sihotang vorgefunden, unbewohnt, da niemand mehr wagt ein solches Haus zu bewohnen.

367 Man vgl. dazu die nicht veröffentlichen Unterlagen von Vergouwen in KITLV OR 435 (insbes. 453), Vergouwen 1933: 148 ff., sowie auch AB 42 (1943): 4-40.

368 Vgl. Korn 1953: 53 und AB 1942: 30 Fn. 2.

b. S. Dolok (Hariarapohan): Habeahan
c. S. Dolok (Hariarapohan) Pangulu Baringin: Sitanggang

3. Sitorbandolok
   a. S. Lumbanjau: Nainggolan
   b. S. Tapiannauli: Samosir
   c. S. Lumbanpea: Manurung
4. Sirandos
   a. S. Sijogojogo (nahe Hariarapohan): Silalahi, Sinaga, Simarmata
   b. S. Sipatnihorbo (nahe Lobu Sonak): Simbolon
5. Simarsoit
   a. S. Lumbanraja: Sinaga, Simbolon
   b. S. Sibitonga (Bonandolok,Simanampang): Sinaga
   c. S. Uruk (Parmahanan): Habeahan

Die Tatsache, dass für einige *turpuk/horong* zwei oder mehr *boru sihabolonan* angegeben sind, mag darauf hinweisen, dass *horong*-intern signifikante Unterteilungen existieren, wie überhaupt diese Einrichtung als dynamisch aufzufassen ist. Man kann, bei Analyse der *turi-turian* sowohl Vervielfältigungstendenzen wie auch Einfügungstendenzen feststellen. Ein Teil der *boru-marga's* hat von ihren jeweiligen *hulahula*-Gruppen Landrechte in Form von *golat* erhalten, was im Prinzip das Recht auf eigene Dorfgründung mit einschließt (auch wenn das Vorhaben der Dorfgründung erst rituell durchgesetzt werden muss). So verfügen die Anwesen mehrerer *boru-marga* über ähnliche Attribute wie die der Sihotang *horong* (*homban*, *pangulubalang*, *ruma parsantian* mit *raga-raga* etc.). Das gilt mit Sicherheit für die *marga* Simbolon, Sinaga und Simarmata, aber wahrscheinlich gilt das auch für Sinabang, Sigalingging, Habeahan, Manurung und Silalahi, die auf jeden Fall über Landrechte (eigentlich *golat*, für *boru-marga* aber genannt *ripean*) und eigene Dörfer verfügen.[369] So kann das Anwesen einer *boru-marga* in bestimmtem Kontext Teil des *horong* ihrer Sihotang Brautgeber sein und in anderem Kontext wiederum einen selbständigen *horong* bilden. Im Kontext ihres jeweiligen Sihotang *horong* sind sie Brautnehmer über Generationen, sowie dadurch auch Nachfahren der Sihotang-Frauen ihrer *horong*; in anderem Kontext mögen sie auch Brautgeber sein für andere Sihotang-*horong*, sogar von derselben *marga*. So kann ein Mann der *marga* Sitorbandolok von *horong* Tapiannauli zwar keine Frau heiraten aus der *marga* Samosir (seine eigene *boru sihabolonan*), er mag aber ohne Schwierigkeiten eine *boru* Nainggolan (*boru sihabolonan* von Sitorbandolok Lumbanjau) heiraten, ohne gegen den „Fluss der Heiratsrichtung" zu verstoßen. Selbstverständlich dürfte nach dieser Regelung ein Mann aus der *marga* Sitorbandolok Lumbanjau eine *boru* Samosir heiraten, nicht aber eine *boru* Nainggolan.

So sind in Sihotang *marga raja* und *marga boru* wie ineinander verschränkt. Wer auf *bius*-Ebene *boru* ist, ist auf Allianzebene sowohl *boru* wie auch *hulahula* innerhalb des *bius*. Nur die prominentesten Würdenträger im *bius* (z.B. *pande bolon*, *raja doli*) suchten ihre *hulahula* in der Regel außerhalb des *bius*.

4.2.4. Über die Position der *marga* Simbolon

Von all den *boru-marga* ist *marga* Simbolon am zahlreichsten vertreten. Mit elf Dörfern (zehn davon Simbolon Sirimbang und eines Simbolon Hapotan) verfügen sie über genauso viele Dörfer wie die Sihotang-*marga* Sitorbandolok und Sirandos zusammen. Die starke

---

369 Die Frage nach den genannten *horong*-Attributen (die als heidnisch gelten) ist unter Christen, wie auch unter Moslem eher heikel, und es besteht die Neigung, deren (ehemalige) Existenz zu verneinen. Allerdings steht in Lumban Sinaga Uruk (Banjar Sinaga) bis heute noch ein *ruma parsantian* der *marga* Sinaga, ein Beweis, das eine *boru-marga* im *bius* Sihotang über eine solche Einrichtung (die wiederum *golat* bzw. *ripean*, *homban* etc. voraussetzt) verfügen konnte.

Position der *marga* Simbolon kam in der Kolonialzeit auch dadurch zum Ausdruck, dass sie einen *raja paidua,* einen zweiten *raja*, stellen konnten, neben den beiden zahlenmäßig stärksten Sihotang-*marga* Sipardabuan und Simarsoit. Korn nennt eine Überlieferung (aus 1938), wonach es in Sihotang früher drei *bius*-Organisationen gegeben haben soll.[370] Keiner meiner Informanten allerdings kannte diese Überlieferung. Alle Informanten, sowohl von Sihotang-*marga's* wie auch aus der *marga* Simbolon selbst, bestätigten den Status der *marga* Simbolon als den einer *boru-marga* gleich allen anderen *boru-marga*.

Doch sind einige Besonderheiten der Beziehung zwischen Sihotang und Simbolon der Erwähnung wert. Zunächst sei erwähnt, dass *bius* Sihotang in unmittelbarer Nachbarschaft des eigentlichen Stammgebietes der *marga* Simbolon gelegen ist. Nach den Aufzeichnungen des niederländischen Kolonialbeamten van Dijk aus dem Jahre 1889 standen die Bewohner des *bius* Sihotang und des *bius* Simbolon zueinander in feindlicher Beziehung.[371] Von einer teils antagonistischen Beziehung wissen auch *turi-turian* zu berichten: Nach den von Hoetagaloeng aufgezeichneten Überlieferungen war der junge Sigodangulu, der zukünftige Stammvater aller Sihotang *marga's*, nachdem er beleidigt seinen Vater verlassen hatte, zunächst nach Pangururan zu seinem Halbbruder Naibaho gezogen. Dort erregte sein Verhalten bald den Ärger der dort ansässigen *marga* Simbolon und so zog er schließlich nach Sihotang.[372] Überlieferungen und Traditionen allerdings implizieren, dass Sigodangulu nicht erster Landnehmer war in Sihotang, sondern das Land auf irgendeine Weise von der *marga* Simbolon erhalten hatte. Als erster Landnehmer gilt nach einer in Sihotang allgemein bekannten Überlieferung Datu Bonar ni Aji von der *marga* Simbolon, der heute als *sombaon* in Hirschgestalt in den nordwestlichen Waldreserven (Parboras) von Sihotang seinen Wohnsitz hat. Dieser *sombaon* steht zu dem höchsten *sombaon* der Landschaft, dem schlangengestaltigen Ompu Baganding Tua Saranggean Pardosi, in brautnehmenden Verhältnis (*pinarhela*; diesen Begriff kann in diesem Kontext mit ‚angenommener Schwiegersohn' übersetzt werden). Die beiden hier genannten *sombaon* sind in den *bius*-Ritualen Gegenstand der höchsten Verehrung und gelten als Quellen von Fruchtbarkeit und Wohlstand wie auch als Quellen potentieller Gefahr.

Weiters sei nochmals erwähnt, dass eine der beiden Frauen von Sigodangulu aus der *marga* Simbolon kam. Auch wenn, wie oben erwähnt, die Kinder der *boru* Simbolon aus Sihotang weggeflüchtet waren, ist Simbolon doch einer der beiden Ur-*hulahula* von Sihotang. Des Weiteren gilt, dass Frauen aus der *marga* Simbolon die präferenziellen Bräute sind in den Familien, die den *pande bolon* stellen. Der *pande bolon*, Oberhaupt der *bius*-Organisation in Sihotang, repräsentiert als Nachfahre in ältester Linie auch den Nachfolger von Sigodangulu und wiederholt nach Möglichkeit die Ehe des *marga*-Gründers. Die Frau des letzten aktiven *pande bolon*, Nai Pamenda, stammt aus der *marga* Simbolon Sirimbang aus dem *bius* Rianiate in Samosir.

In einem Versuch, die der (hypothetischen) Landübertragung von Simbolon an Sihotang zugrunde liegende Logik nachzuvollziehen, könnte man vermuten, dass Sihotang als Bruder (-*marga*) von Naibaho, *hulahula* von Simbolon, ebenfalls dieser Kategorie zugerechnet oder damit assoziiert ist, und damit nicht einfach als *boru-marga* klassifiziert werden konnte, und so Simbolon genötigt war, Sihotang den Status einer *marga partano* zu geben in einer

370 1953: 36; Ypes in seinen Anmerkungen zu Korns Artikel (DPB Ypes) meinte sich auch zu erinnern (aus der Zeit um 1906), dass die *marga* Simbolon in Sihotang eine *marga partano* (*marga*, die einen *bius*-Landanteil hat), den Sihotang-*marga's* gleichgestellt, gewesen sei.

371 van Dijk 1895: 483.

372 Hoetagaloeng 1926: 202.

Region, die bereits von seiner *marga* bewohnt[373] oder zumindest beansprucht war. Aus der Sicht der *marga* Sihotang ist der Status der *marga* Simbolon als ursprüngliche Landeigentümer aber insofern noch nicht vergessen, als man dem *sombaon datu* Bonar ni Aji als Landnahmepionier aus der *marga* Simbolon Verehrung zollt.[374]

4.2.5. Exkurs: Über die Schwierigkeiten der *tarombo*-Forschung

Viel Zeit habe ich darauf aufgewendet um zu Stammbäumen zu kommen; am liebsten wollte ich solche, wie sie aus Literatur und Archiven bekannt sind: Vom Ego bis hinauf zum *marga*-Gründer. Von den meisten Bewohnern Sihotangs wurde das abgelehnt. Manche sagten frei heraus, dass sie diese Angaben zu machen nicht in der Lage wären. Andere sagten wiederum, dass es nicht gut wäre, über dieses Thema zu reden, dies könnte leicht zu Konflikten führen. Wieder Andere vertrösteten mich auf später; zu einem anderen Zeitpunkt könnten sie diese Angaben machen, jetzt gerade nicht.

Schließlich bin ich doch noch zu einer ganzen Reihe von Stammbäumen gekommen. Ehemalige Bewohner Sihotangs, die ihren Wohnsitz bereits außerhalb hatten, waren meist gern bereit, mir ihre *tarombo* abschreiben zu lassen oder diktierten mir die Angaben. Auch Ompu Raja Bakti, mein Schlüsselinformant, war kurz vor meinem Abschied (1991) schließlich doch bereit, mir seinen Stammbaum zu diktieren und mir bereitwillig genealogische Angaben zu machen. Dies musste allerdings in Pangururan stattfinden, nicht in Sihotang.

Als ich begann die Stammbäume zu vergleichen, musste ich feststellen, dass sie einander widersprachen. Als Beispiel seien hier genannt die *tarombo*-Angaben der beiden ehemals prominentesten Familien Sihotangs, nämlich des *pande bolon*, des höchsten *parbaringin*, und des *raja doli* (später *jaihutan* und *kepala negeri*), des, wenn man so will, höchsten weltlichen *raja* von Sihotang. Beide *tarombo* erhielt ich von direkten Nachfahren, i.e. dem Sohn des letzten *pande bolon* und dem Enkelsohn des letzten *kepala negeri*. Es ist allgemein bekannt, dass die *pande bolon*-Würde innerhalb des *turpuk/horong* Sipardabuan Uruk vererbt wird und dass Familien aus *turpuk-horong* Sipardabuan Toruan den *raja doli* stellen. So führen beide *tarombo* jeweils ihren *horong*, also S. Uruk bzw. S. Toruan, als ältesten Sohn von Sipardabuan an, und setzen von dort aus absteigend die Reihe ihrer Vorfahren fort. Hier folgt zunächst eine Liste mit sieben Namen, die erstaunlicherweise in beiden *tarombo* die gleichen sind (von unterschiedlicher Schreibweise abgesehen). Danach folgt eine Liste mit sieben Namen bis einschließlich zum *pande bolon* bzw. *kepala negeri*, sowie darüber hinaus bis zu den heute lebenden Personen. Die Aufzeichnungen der *raja doli*-Familie führen darüber hinaus die *pande bolon*-Familie als jüngeren Zweig der eigenen Gruppe.

Das war zunächst eine Enttäuschung, wie soll man da wissen welche die richtigen und welche die falschen Angaben sind? Nimmt man dann noch die Aufzeichnungen Hoetagaloengs hinzu, kompliziert sich die Sache noch weiter mit einer dritten, wieder ganz anderen Version. Als ich 1996, während meines zweiten Feldaufenthaltes, versuchte der Sache auf den Grund zu gehen, musste ich feststellen, dass ich immer nur neue Versionen aufschreiben konnte, die einander widersprachen, so sie nicht direkt voneinander abgeschrieben waren. Es ergab sich schließlich eine Schlussfolgerung: Es gibt in Sihotang keine Stammbäume von Ego bis zum *marga*-Gründer. Diejenigen, die sagen, ‚wir wissen das nicht', haben nur ehrlich bekannt gegeben, was eigentlich für Alle gilt. Niemand kennt die

---

[373] Die von Hoetagaloeng aufgezeichneten *turi-turian* (1926: 202 f.) implizieren ein bereits bewohntes Land.

[374] Diese Situation hat eine Parallele in Silindung, wo man als die ursprünglichen Landeigentümer die *marga* Pasaribu verehrt, die von den heute ansässigen Siopatpusoran-*marga's* mittels einer List vertrieben worden war. Bis in die zwanziger Jahre schickten die dortigen *parbaringin* (*raja na opat*) insbesondere bei mangelnder Fruchtbarkeit Opfergaben nach Barus, an den dortigen, aus der *marga* Pasaribu stammenden Stadtfürsten als sakralen Repräsentanten seiner *marga* (vgl. KITLV OR 435/47).

Kette der Ahnen, das Wissen reicht kaum weiter zurück als fünf bis sechs Generationen vor Beginn der Kolonialzeit, der Zeit, in der man *tarombo* zu schreiben begann. Dies ist auch die Zahl der Generationen, die zu kennen die Rituale verpflichten.[375] Was in den *tarombo* darüber hinausgeht sind Listen mit prominenten Namen, deren tatsächliche Position in der Genealogie man aber nicht kennt. Auch die Zahl von zirka 20 Generationen vom *marga*-Gründer bis zu den heute Lebenden scheint eine moderne Anpassung zu sein. Eine Reihe von Stammbäumen, die mir von nicht der Schrift mächtigen aber ansonst mit der Tradition gut bekannten Informanten diktiert worden waren, ebenfalls von Ego bis zum *marga*-Gründer, waren wesentlich kürzer, meist nur 12 oder 13 Generationen lang.

Man konnte in früherer Zeit immer ausgehen von seiner *turpuk*/*horong*-Zugehörigkeit, man kannte die *turi-turian*, die die Entstehung des jeweiligen *horong* erklären, d.h. man kannte den Ursprung, man kannte eine bestimmte Hierarchie der *horong* (Seniorität, Juniorität wurde in Begriffen von ‚älter' oder ‚jünger' ausgedrückt (vgl. dazu zum Thema Präzedenz 12.1.2. f.), man kannte seine Vorfahren ca. sechs Generationen zurück, aber was dazwischen liegt, das kannte man nicht - auch wenn heute gern die Illusion verbreitet wird, dass man das wohl tat.

4.3. Bius-Organisation

4.3.1. Institutionen mit sakraler Qualität in *marga*-Besitz und Zugang zu *bius*-Grund

Das allgemeine Modell der Grundaufteilung in Sihotang sieht folgendermaßen aus: Der Begriff *bius* Sidua Sabutuha ist symbolisch zu verstehen, das Recht auf Zugang zu Grund und Boden in Sihotang nimmt seitens der Orangkayatua- bzw. Lumbanbatu- und Hasugian-*marga's* niemand in Anspruch. Auf höchster Ebene ist das Land in fünf *partalian* oder *turpuk* verteilt. Hier handelt es sich allerdings nicht wie in anderen Regionen (z.B. *bius* Harianboho) um eine übersichtliche Verteilung in fünf deutlich voneinander abgegrenzten Landflächen. Die in zahlreiche einzelne Grundstücke unterverteilten Anteile sind auf komplexe Weise ineinander verschachtelt positioniert (vgl. Karte 18 für die Lage der Gründe von *turpuk* Sitorbandolok). Dies ist nicht eine rein zufällig oder willkürlich zustande gekommene Anordnung.

Unterteilt man die Landschaft Sihotang in eine nördliche und eine südliche Hälfte und achtet man weiters in eine höher gelegene und eine tiefer liegende Hälfte, so fällt auf, dass sich alle Dörfer der ältesten *marga* Sipardabuan in der höher gelegenen Hälfte befinden (vgl für die Verteilung der Dörfer und deren *marga*-Zugehörigkeit Karte 16). Die Mehrheit davon in der (etwas günstigeren) südlichen Hälfte, einige aber auch in der nördlichen Hälfte. Die weitaus meisten Dörfer der jüngsten *marga* Simarsoit befinden sich in der tiefer liegenden Hälfte, und hierin wieder im südlichen Teil. Einige Dörfer liegen allerdings auch in der nördlichen Hälfte, wovon auch eines in höher gelegener Position.

Die Dörfer der drei mittleren *marga* Sorganimusu, Sitorbandolok und Sirandos liegen in den mittleren Regionen. Sirandos verfügt über zwei Dörfer in der nördlichen Hälfte, aber auch über eines in der südlichen Hälfte. Sitorbandolok verfügt über fünf Dörfer in der südlichen Hälfte, aber auch über zwei in der nördlichen, wovon eines im höher gelegen und eines im tiefer gelegen Teil positioniert ist. Nur Sorganimusu scheint eine Ausnahme zu machen. Diese *marga* ist nur in der nördlichen Hälfte präsent. Allerdings liegt in der südlichen Hälfte ein Dorf mit dem Namen Lumban Sorganimusu, heute allerdings regiert von der *marga* Simbolon. Die Herkunft dieses Dorfes von der *marga* Sorganimusu ist bei seinen heutigen Bewohnern nicht vergessen, und diese geben den Vertretern der *marga* Sorganimusu

---

375 Dies hat zu geschehen z.B. anlässlich eines *buka hombung*-Rituals (wörtl. das Öffnen der Truhe), wenn im Anschluss an das Begräbnis eines älteren Menschen dessen Vermögen (oder eine Teil davon) rituell verteilt wird.

zu Anlass einer rituellen Fleischverteilung auch heute noch den Anteil, der ihnen als den ursprünglichen Eigentümern des Dorfes zusteht. Die *marga* Simbolon hat schon seit Generationen permanentes Nutzungsrecht, der Grundgedanke des ursprünglich vorhandenen Sorganimusu-Anteils in der südlichen Hälfte bleibt jedoch dank der häufig abgehaltenen Rituale am Leben.

Jeder der einzelnen *marga*-Anteile ist wiederum unter die (oben aufgelisteten) *turpuk*/*horong* verteilt und auf dieser Ebene finden wir die wichtigsten Institutionen mit sakraler Qualität in *marga*-Besitz, Einrichtungen, die als die wesentlichsten Attribute dieser Territorialgemeinschaften gesehen werden können.

Die unveräußerlichen Landanteile[376] eines *turpuk*/*horong* setzen sich zusammen aus *huta*, *parhombanan*, *parpangulubalangan*, *parhotoran* und *ripean*. *Ripean*, auch *tano ni ripe*, bezeichnet das Land, das an *boru*-Gruppen weitergegeben wird. Dieses bleibt einerseits immer Teil des ursprünglichen Sihotang-*turpuk*. Man lehnt es sogar ab, dieses Land als *golat* zu bezeichnen. Andererseits verfügt Land der alteingesessenen *boru-marga* meist ebenfalls über dieselben Attribute wie das der Sihotang-*marga* von denen es (theoretisch) stammt. Auf einer Ebene ist die *boru-marga* und ihr Land Teil des jeweiligen Sihotang-*turpuk*/*horong* und auf anderer Ebene bildet die alteingesessene *boru-marga*, sofern sie über eigene *huta* verfügt, auch eine eigenständige Territorialgemeinschaft (*horong*).

Mit *huta* ist gemeint der Grund auf dem das Dorf erbaut ist. Dieses darf nicht, auch nicht als Kriegsbeute, seinen Besitzern weggenommen werden. Lumbanpea wurde, so ist überliefert, in vorkolonialer Zeit zweimal bei *bius*-internen Auseinandersetzungen erobert und seine Bewohner vertrieben. Diese mochten aber nach Jahren, nachdem sich die Situation beruhigt hatte, wieder zurückkommen und ihre Landanteile wieder unter Nutzung nehmen. Die Aneignung der Landanteile einer *marga* auf denen sich *huta*, *homban*, *pangulubalang* und *parhotoran* befinden ist nach den Regeln der *bius*-Ordnung undenkbar. Allerdings, so fügen meine Informanten hinzu, *sopo* gelten als Privatbesitz und dürfen weggenommen werden. Konkret, so ist überliefert, waren nach dem letzten Krieg, die *sopo bolon* (die großen *sopo*) aus Lumbanpea als Kriegsbeute nach Sampurnapitu gebracht worden. Nicht jedoch, so wird betont, dürften jedoch die Häuser, *jabu* und *ruma parsantian* weggenommen werden. Diese können jedoch verbrannt werden.

Ruma parsantian, von denen ich in Sihotang nur noch eines sehen konnte, waren die sakralen Gemeinschaftshäuser der Gruppe. Hier wurden die übrigen sakralen Besitztümer der Gruppe aufbewahrt und die gemeinsamen Rituale abgehalten.

Parhombanan ist der Grund, auf dem sich der *homban* der Gruppe befindet. Ein *homban* wird in Sihotang mit Wasser und bewässerten Reisfeldern assoziiert, ist aber keineswegs immer eine Quelle. Der *homban* Lumbanpeas liegt nahe dem Fluss Binanga Godang. *Homban* steht für die wohl wichtigste spirituelle Beziehung der Gruppe mit dem Land. Auch in Sihotang gilt *homban* als Ort an dem den ursprünglichen, d.h. den spirituellen Besitzern des Landes geopfert werden kann. In Sihotang habe ich erfahren, dass sich eine Gruppe, deren Vorfahren dasselbe Stück Land bearbeitet haben, auch *sahombanan* (von einem, gemeinsamen *homban* her kommend) nennt, selbst sind deren Mitglieder längst ausgewandert.

Parhotoran ist wörtlich das Reisfeld, auf dem sich ein *hotor-hotor* befindet. Hierbei handelt es sich um sternförmig von einem Mittelpfosten aus gespannte Rattannseile, eventuell versehen mit Stoffresten, Blätter oder Lärm verursachenden Metallgegenständen, an denen

---

376 Meine Informanten lehnen einhellig die in einigen Fällen von kolonialen *adat*-Gerichten vertretene Auffassung ab, dass es rechtmäßig sei, sich durch Eroberung Landanteile der im Krieg unterlegenen Gruppe anzueignen (vgl. Ypes 1932: 194 f.).

die Feldhüter ziehen um die Reisvögel zu verscheuchen. Ein *hotor-hotor* ist eine mit viel (vor allem die Gemeinschaft selbst betreffende) Symbolik verbundene Einrichtung und das Spannen der Seile ist ein Ritual, an dem die ganze Gemeinschaft teilnimmt. Die *parhotoran*-Reisfelder Lumbanpeas sind die reichsten und bewässerungssichersten der Gruppe, gelegen auf der Schwemmfläche nahe dem Seeufer, bewässert vom *bondar* Simaranggor.

Parpangulubalangan ist der Grund auf dem sich eine *pangulubalang*-Statue (eine beseelt gedachte Steinstatue, die u.a. auch Schutzfunktionen für das Dorf zu erfüllen hat) befindet, und die damit verbundenen Felder. Die Statue Lumbanpeas ist nicht mehr vorhanden, wohl aber noch der Baum (ein *jabijabi* [Ficus Rumphii Bl.]) unter dem sie sich früher befand. Diese *parpangulubalangan*-Gründe sind schwerer zu bewässern und heute fast ausschließlich als Trockenfelder gebraucht.

Neben diesen Gründen, mittels derer die Beziehung der Gruppe zu ihrem Land manifestiert und konkretisiert ist, existieren noch, abgesehen von dem internen Verteilungsschlüssel für die Gemeinschaftsgründe, mehr oder weniger private Ansprüche auf Land. Die allgemeine Bezeichnung hierfür ist *tombak*, ein Wort mit dem in der Sprache der Tobabatak auch ‚Wald' bezeichnet wird. In Sihotang verwendet man um ‚Wald' zu bezeichnen, das Wort *harangan*, während *tombak* Gründe bezeichnet, die außerhalb des Gemeinschaftslandes des eigenen *turpuk/horong* liegen. Ungeachtet wie diese Gründe erworben wurden. Der Besitzanspruch wird von meinen Informanten als schwächer beschrieben; solche Gründe mochten im Kriegsfalle verloren gehen. Zuletzt seien noch die *gadean*-Gründe erwähnt, i.e. in Pfand genommene Gründe. Diese mochten früher jährlich nach der Ernte ausgelöst werden und zwar bis zum Beginn des *martua oma-oma*-Rituals, das den Beginn des neuen Landbaujahres markierte. Heute können sie nach jeder Ernte ausgelöst werden.

Erwähnt soll hier auch werden, dass in Sihotang nach dem Ende der Kolonialzeit auch ein Teil der *bius*-Gründe privatisiert wurden, nämlich die Amtsfelder der *parbaringin*. Die Familie des *pande bolon* verkaufte dieses Feld sogar. Andere *bius*-Gründe gingen in Besitz von Kirchen oder Staatsbesitz über.

Ebenfalls in Besitz der *turpuk/horong* ist der *partungkoan*, der Versammlungsplatz der lokalen Gruppe. Dies ist in der Regel ein baumbestandener Platz außerhalb der Dörfer, aber in deren unmittelbarer Nähe gelegen.

Eine sakrale Rolle spielen die *aek pohon-pohonon* (der Name weist auf Wasser und dort wachsende Bäume/Sträucher; vgl. 7.2.3.2.2. ff.), heilige Quellen für jeweils eine oder mehrere *marga*. Im Falle von Heilungsritualen etc. holen Angehörige der betroffenen *marga* Wasser von diesen Quellen. Im Übrigen sind diese Quellen der Öffentlichkeit zugänglich. Die Quellen selbst mögen in Sihotang liegen, wie etwa Aek Silimbat, welche der *marga* Simarsoit zugerechnet wird, können unter Umständen auch außerhalb des bewohnten *bius*-Gebietes liegen.

4.3.2. Institutionen in *bius*-Besitz

Als das sakrale Zentrum des *bius* Sihotang gilt der *toguan*, oder *toguan na godang* (der große *toguan*) ein (ehemals)[377] rund angelegter Platz (vgl. hierfür wie auch für die folgenden Angaben Karte 17). In der *toguan*-Anlage von Sihotang war auch der *pangasean* oder *parbiusan*, der Ort, an dem das große Büffelopfer stattfindet, mit eingeschlossen. Auch befand sich dort neben heiligen Bäumen auch das *joro* oder *joro-joro*, das sakrale *bius*-Haus. Das Wort *toguan* ist abgeleitet von der Wurzel *togu* (*manogu*=ziehen). Man ist versucht, die Herkunft des Wortes in Beziehung zu bringen mit dem ebenfalls dort abgehaltenen Büffelopfer, bei welchem der Büffel rituell zum Schlachtpfahl (*borotan*) gezogen wird. Diese Etymologie wird aber von meinen *parbaringin*-Informanten nicht geteilt. Ziehen ist hier als

377 Auf diesem Grund steht heute SD Inpres, eine Grundsschule.

‚er-ziehen' zu verstehen, als leiten, führen etc. Der *toguan* war der Versammlungsplatz der *parbaringin*; entweder allein dieser oder auch zusammen mit anderen *raja* und eventuell sogar für Volksversammlungen. Hier wurden die für die *bius*-Gemeinschaft auf höchster Ebene Beschlüsse gefasst, denen sakrales Gewicht beikam. Über profanere Angelegenheiten, Rechtsstreitigkeiten etc. wurde eher auf den *onan* (Marktplätzen) beraten und Angelegenheiten der *turpuk/horong* wurden auf den ebenfalls außerhalb der Dorfanlagen gelegenen *partungkoan* (Versammlungsplatz, meist unter Bäumen) besprochen.

Der heutige Marktplatz Simarsoit Toba ist eine neue Anlage, aus praktischen Gründen nahe der wichtigsten Schiffsanlegestelle positioniert. Davor war Onan Godang der wichtigste *onan* von Sihotang. Es war ein in das interregionale Handelsnetz einbezogener *onan*, für den bestimmte Regeln (Marktfriede etc.) galten (*onan na marpatik*). Nach Auskunft einiger Informanten hatte ehemals auch Onan Hutatinggi diese Rolle gespielt. Onan Sipiduk und Onan Silinjung waren regionale kleinere Märkte (*onan na metmet* oder *onan manogot-nogot*, d.h. Morgenmarkt), wo in erster Linie Frauen in den Morgenstunden ihre Produkte anboten.

Weiters gibt es in noch eine Reihe sakraler Plätze, die als Wohnplatz eines *sombaon* gelten und zu rituellen Zwecken genützt werden. Die wichtigsten der im offiziellen Kult von der *parbaringin* und *paniaran* gebrauchten Plätze waren: Der Parleangleangan (Ort der Schwalben, bzw. Vögel), Wohnplatz des *sombaon* Naborsahan, in Vogelgestalt gedacht, war der Ort, an dem mit Feuer und Rauch verbundene Rituale abgehalten wurde. Der heilige Baum an diesem Ort war ein *sona*-Baum (Pterocarpus indicus Willd.), ein Baum der bei Verletzung der Rinde blutroten Saft ausscheidet.

Am Wohnplatz des weiblichen *sombaon* Sampuranbala, in Schlangengestalt gedacht, befinden sich auch heute noch die heiligen Bäume, *baringin* (Ficus benyamina L.) und *pongki* (?, ein Baum mit sehr hartem Holz) nahe der dortigen ergiebigen Quelle. An dieser Quelle führten bei Trockenheit die *paniaran* das *manggombur*-Ritual aus, um Regen zu rufen, und von dort wurde von den *paniaran* der Sand für das *martua oma-oma*-Ritual geholt (vgl. 6.0. ff.).

Aek Marsidung ist eine Quelle, eigentlich Teil des Flusses Binanga godang, die eine wichtige Rolle spielte im Kontext des *bius* Rituals. Nur dort durfte sich der *parsidung,* der eine wichtige Funktion im großen *bius*-Ritual zu spielen hatte, waschen, und bevor der Opferbüffel zum Opferplatz geleitet wurde, ließ man ihn dort trinken und wurde er dort purifiziert (*diuras*) mit dem Wasser dieser Quelle. Aek Marsidung ist ein Ort, der besonders in Beziehung steht zu Ompu Baganding Tua Saranggean Pardosi, der als riesige Schlange gedachte Haupt-*sombaon* der Region. Allerdings gilt als dessen eigentlicher Aufenthaltsort das südliche Urwaldgebiet oberhalb des Zusammenflusses des Simarninggala und Aek Nabolak (das Wasser kommt von ihm). Dieser Ort darf nicht aufgesucht werden, bzw. es gilt als lebensgefährlich, es doch zu tun. Ähnliches gilt auch für den Aufenthaltsort des zweiten Haupt-*sombaon* von Sihotang im nördlichen Urwaldgebiet, des ehemals menschlichen (*marga* Simbolon) und später hirschgestaltigen Datu Bonar ni Aji, von dem ebenfalls Leben spendendes Wasser kommt.

Nabolak gilt als der Tanzplatz der *sombaon*, insbesondere derjenigen, die auf die *paniaran* niederkommen, und ist gelegen auf dem (ehemaligen) Übergangsgebiet zwischen (südlichen) Urwald und Kulturland. Heute dringen dort Gärten vor, aber man lässt immer noch einen Teil von Nabolak unbebaut.

Sitohap, auf den nördlichen Weidegebieten gelegen, ist ebenfalls Schauplatz bestimmter ritueller Aktivitäten in *bius*-Kontext. Insbesondere solcher, die mit dem Leben der Hirten in Beziehung stehen.

Weiters bestehen Orte, die an bestimmte Ereignisse aus den *turi-turian* (Überlieferungen) erinnern, wie etwa der Adian Sigodangulu, der Ruheplatz des *marga*-Stammvaters

Sigodangulu als er zum ersten Mal Sihotang besuchte, oder Panepanibal-nibalan, der Ort an dem *boru* Simbolon, die zweite Frau von Sigodangulu und Mutter von Hasugian und Orangkayatua, verbrannt worden war nachdem sie unterwegs auf der Flucht vor den anderen Sihotang-Brüdern gestorben war. An Orten wie diesen finden nur unregelmäßig rituelle Aktivitäten in *bius*-Kontext statt.

In Besitz der *bius*-Gemeinschaft waren früher auch die Amtsfelder der *pande na tolu*, ausgezeichnete Nassreisfelder nahe Bonandolok gelegen, wie auch alle außerhalb der eigentlichen Kulturregion gelegenen Gründe. Die Wälder waren früher als Aufenthaltsorte von *sombaon* vor übermäßiger Ausbeutung geschützt und sind es teils heute noch aus dem gleichen Grund. Die Weidegebiete standen allen zur Verfügung; wenngleich es auch hier über die Art und Weise der Nutzung Regelungen gab. Ein Teil der Weiden war auch gut geeignet für den Trockenreisbau und wurde nach Anweisung der *parbaringin* in bestimmten zeitlichen Abständen kollektiv dafür genutzt. In vielen heute als Weidegebiete genützten Hängen weisen Terrassierungsspuren auf ehemalige Gartenanlagen hin. Hier meinen meine Informanten, dass es den Bewohnern freistehen würde, solche Gärten anzulegen. Würden diese aber wieder aufgegeben, würde der Anspruch auf das Land wieder verfallen. Hierin kommt aber heute Veränderung, rechtliche Ansprüche auf Land außerhalb der Kulturzone von Privatpersonen oder Gruppen werden nach Wegfall der *bius*-Autorität immer öfter erhoben.

4.3.3. *Marga* und gesellschaftliche Führungsposition

Üblicherweise werden in der kolonialen Literatur zwei Unterscheidungen gemacht, i.e. die Unterscheidung zwischen erstens, Führungspositionen auf *huta*-Ebene (Dorfebene) und derer auf *bius*-Ebene, sowie zweitens, die Unterscheidung zwischen weltlichen, säkularen und priesterlichen, sakralen Führungspositionen. Eine Führungsposition auf Dorfebene wäre die *tunggane huta*-Position, während die *raja doli* der Kategorie der säkularen und die *parbaringin* der sakralen Führer entsprechen würden. In Zusammenhang mit letzterer Unterscheidung sei nochmals darauf hingewiesen, dass in Sihotang wie auch anderswo jede dieser Führungsposition ihre sakralen Aspekte hatte, wie auch die so genannten sakralen Führer zahlreiche praktisch politische Führungsaufgaben zu tragen hatten. In Zusammenhang mit ersterer Unterscheidung soll darauf hingewiesen sein, dass beide Ebenen einander bedingen und beeinflussen, wie auch in einem spezifischen Verhältnis zu der segmentären *marga*-Struktur stehen.

4.3.4. *Tunggane huta, raja huta*

Um die ungefähre Zahl der *tunggane huta*, auch *raja huta* genannt, im vorkolonialen Sihotang, sowie der Gruppen Menschen denen sie vorstanden ermitteln zu können, sind einige Berechnungen nötig. Sihotang zählt heute 86 *huta* mit durchschnittlich je 48 Einwohner.[378] Leider stehen mir die Resultate der Zählungen von 1908 aus Sihotang nicht zur Verfügung. Annähernde Zahlen aber lassen sich errechnen. Ausgehend davon, dass die Bevölkerungszahl von Sihotang etwa 3% der Bevölkerungszahl des Distriktes (*onderafdeeling*) Samosir ausmacht,[379] würden 3% der 1908 gezählten 2236 *huta* desselben Distriktes eine Zahl von 67 *huta* ergeben mit damals durchschnittlich je 35 Einwohnern.[380]

---

378 Die Zahlen basieren auf UMIB Mantri Statistik Kecamatan Harian und meiner eigenen Zählung der *huta*. Es sei eingeräumt, dass in einigen wenigen Fällen Uneinigkeit besteht, ob einer Niederlassung *huta*-Status einzuräumen ist oder nicht.

379 Nach Angaben von Volkstelling 1930, Deel IV betrug die Zahl der einheimischen Bevölkerung von Sihotang 1930 2827 und die des Distriktes Samosir 96282 Personen.

380 1908 wurden 2236 *huta*-Häupter (welche Zahl wohl auch mit der Zahl der *huta* übereinstimmt) und 78169 Einwohner in Samosir gezählt, DPS MVO Middendorp 1913.

Unter der Voraussetzung, dass die Zahl der *huta* von 1908 bis 1930 gleich geblieben wäre[381], wäre die durchschnittliche Einwohnerzahl damals etwa 42 gewesen. Ausgehend von der oben aufgestellten Hypothese einer allgemein höheren Bevölkerungszahl im zentralen Batakland, ist anzunehmen, dass in vorkolonialer (nicht protokolonialer) Zeit, die durchschnittliche Einwohnerzahl pro *huta* noch um einiges höher war.

Wer hatte das Recht in seinem Dorf *tunggane huta* zu werden und welche Rolle spielte die *marga*-Konstellation bei dieser Entscheidung? Die in den kolonialen Aufzeichnungen häufig angeführten Prinzipien, dass die Position des *tunggane huta* in der *lineage* des Dorfgründers (vgl. dazu auch 12.1.2.1.2.), und dort nach den Regeln der Primogenitur vererbt wird, trifft auch für Sihotang weitgehend zu. Allerdings sei hier hinzugefügt, dass diese Prinzipien durchaus flexibel behandelt werden können.

Turpuk/horong Sitorbandolok Lumbanpea ist in zwei Gruppen (Lineages) unterteilt, nämlich der Nachfahren von Ompu Jonggur, der Seniorität zukommt, und von Ompu Tuan Dolok, die als die jüngere *lineage* gilt. In der Ompu Jonggur-Gruppe wird die *parbaringin*-Position (*raja na sampulu*) und in der Ompu Tuan Dolok-Gruppe die *raja doli*-Positiopn vererbt. *Turpuk/horong* Sitorbandolok Lumbanpea verfügt über zwei *huta*, das Mutterdorf Lumbanpea selbst und Lumban Sisonak. Daneben existieren noch die Ruinen (Steinmauern des Dorfwalles) des aufgelassenen Dorfes Lumban Buntubuntu. Die Position des *tunggane huta* war in Lumbapea allen Informantenaussagen nach immer innerhalb der Ompu Jonggur-Gruppe vererbt worden und dort auch in der ältesten Sublineage. Der *tunggane huta* von Lumban Sisonak kommt allerdings traditionell ebenfalls aus der Ompu Jonggur-Gruppe; aus einer jüngeren Sublineage.

Damit bleibt die Ompu Tuan Dolok-Gruppe, die *lineage* des *raja doli* ohne *tunggane huta*-schaft, d.h. in einer schwachen Position. Dies hat in diesem konkreten Fall historische Gründe: das Scheitern der eigenen Dorfgründung (Lumban Buntu-buntu durch Krieg und Seuchen, Auswanderungen, das Ausbleiben von Söhnen etc. haben die Ompu Tuan Dolok Gruppe geschwächt und von der (zahlenmäßig) stärkeren Ompu Jonggur-Gruppe abhängig gemacht. Dies ist allerdings nicht der Regelfall. Die ausreichend starken, jüngeren *raja doli*-lineages unter den Sihotang-*marga's* (und auch der *boru-marga* Simbolon) verfügen sehr wohl über eigene Dörfer, was es wiederum ihrem *raja doli* ermöglicht eine *tunggane huta*-Position einzunehmen, was wiederum die Voraussetzung ist für eine starke Position im *bius*.

Übrigens, man muss sich die Position der Ompu Tuan Dolok Gruppe nicht allzu schwach vorstellen. Sie nehmen in Lumbanpea die Position der *osang bariba* (*marga*-Genossen, außerhalb der Gründerlineage) ein und haben volles Mitspracherecht. Im Falle von Uneinigkeit zwischen den beiden Lumbanpea-Gruppen gilt auch hier die Regel, dass die *boru*-Vertreter die Entscheidung herbeiführen können.

Nun erhebt sich die Frage, ist die *tunggane huta*-Position mit der Position eines *parbaringin* vereinbar? Schließlich gelten für beide die gleichen genealogischen Voraussetzungen. Nach der Meinung meiner Informanten war die Position durchaus vereinbar und es war durchaus öfters vorgekommen, dass ein Mann beide Positionen in seiner Person vereinte. In den Gerichtsakten aus dem *parbaringin*-Prozes Sihotang findet sich auch der Eintrag: „*Alle parbaringin werden üblicherweise auch raja huta genannt, denn sie führen alles Nötige*

381 Nach Angaben des *controleur* Welter zählte *bius* Sihotang im Jahre 1935 68 *huta* (vgl. KITLV H 814, 301).

durch für die jährlichen Feldopfer und das große bius-Ritual, sowie sammeln die Beiträge (dafür) ein.“[382]

Die wesentlichen Aufgaben von *tunggane huta* und *parbaringin* waren teils unterschiedlicher Natur aber durchaus miteinander vereinbar, zumindest solange nicht militärische Führerqualitäten gefordert waren. Das Tragen von Waffen und die Teilnahme an Kampfhandlungen waren den *parbaringin* auch in Sihotang verboten, allerdings zeigen historische Erhebungen, dass *parbaringin*, die Doppelpositionen eingenommen hatten, durchaus auch als militärische Organisatoren aufgetreten sind, wenn sich die Notwendigkeit dazu ergab.

4.3.5. *Raja doli*

Wie bereits oben am Beispiel Sitorbandolok Lumbanpea angedeutet, wurde die Position eines *raja doli* in Sihotang innerhalb der jüngeren Sub-*marga* einer *turpuk/horong marga* vererbt. Ich bin geneigt, dies eine Regel zu nennen, trotz Ansprüche, wie etwa der der Nachfahren des *kepala negeri* von Sihotang, für ihre Sub-*marga* Seniorität in Anspruch zu nehmen. Dem wird von allen anderen Informanten widersprochen.

Die Bestellung zum *raja doli* wurde innerhalb der Sub-*marga* entschieden, wobei neben Abstammung auch Faktoren wie Reichtum und Durchsetzungskraft ausschlaggebend waren. In Fällen, wo viel auf dem Spiel stand, mochte um die Position auch gekämpft werden, wie das oben angeführte Beispiel von Tuan Hapoltahan und Ompu Rajalan zu Beginn der Kolonialzeit zeigt. In der Sub-*marga* Sipardabuantoruan bedeutete das Erreichen der *raja doli*-Position gleichzeitig auch das Erreichen der Würde des so genannten säkularen *bius*-Oberhauptes.

4.3.6. *Partahi* und *jaihutan*

Der Titel *raja partahi* bezieht sich auf eine Position in der großen *bius*-Ratsversammlung, *loloan godang*. Das Wort *loloan* bedeutet ‚im Kreis sitzen'; dies bezieht sich auf eine Versammlung am runden *toguan*, dem zentralen *bius*-Platz. Einerseits wird (*raja*) *partahi* gebraucht um alle Teilnehmer an der Ratsversammlung zu bezeichnen[383], also auch die teilnehmenden *parbaringin*. Mehr spezifisch bezeichnet *raja partahi* die einflussreichen und angesehen (*marsangap*) Mitglieder des säkularen *bius*-Rates, zumeist *raja doli* der einzelnen *turpuk/horong* der Sihotang-*marga* wie auch von *boru-marga*.

Den Informanten nach lautete der Titel des säkularen *bius*-Oberhauptes schon vor Ankunft der Niederländer *jaihutan*. Nun, dies ist ein Titel, der nicht in Samosir einheimisch ist, er kommt aus den südlichen Batakländern. Sollte der Titel tatsächlich schon früher in Sihotang gebräuchlich gewesen sein, so könnte das auf Padri-Einfluss[384] deuten. Dies ist von der geographischen Lage her nicht auszuschließen, wenn wir auch keine gesicherten historischen Informationen darüber haben. Die in Vergleich zu den weiter nördlich gelegenen Gebieten relativ große Bedeutung der Sklaverei in Sihotang mag in die gleiche Richtung deuten. Ebenso Überlieferungen, die von einigen despotischen Zügen zu berichten wissen. Ob der Titel *(ra)jaihutan* allerdings tatsächlich schon in vorkolonialer Zeit gebräuchlich war, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Dafür sprechen könnte möglicherweise, dass (Ompu) Raja Ihutan als Name eines der Schreiber in den Überlieferungsketten einer *pustaha* erwähnt ist, die wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert stammt. Dieser Ompu Raja

---

382 *Segala parbaringin2 itoe biasa djoega dinamai radja hoeta, sebab di tiap2 hoetanja dialah jang mendjalankan segala jang perloe tentang asean taon dan hordja bioes dan menoempoelkan goegoean* (KITLV OR 435 [453] Register van Civielzaken, Pangururan, Vonnis ddo. 10 en 11 Januari).

383 Das Wurzelwort *tahi* kann mit Ratschluss, Plan, Beschluss etc. übersetzt werden.

384 Damit bezeichne ich allgemein den Einfluss, der im Zuge der *padri*-Kriege von den südlichen Batakländern auf das zentrale Batakland ausgegangen ist.

Ihutan wird als *anak maol* (besonders geschätzter, wohl nicht eigener, Sohn) von Datu Rajim na Bolon aus Sihotang *turpuk* Pordabuan Toruwan (Pardabuan Toruan) bezeichnet. Wenn es sich um einen Titel handeln würde, wäre dieser im richtigen *turpuk* positioniert, womit allerdings Padri-Einfluss weder bewiesen noch ausgeschlossen ist (so lange wir nicht den Zeitpunkt der Niederschrift der *pustaha*[385] eindeutig datieren können). Der einzige historisch gesicherte *jaihutan*, Tuan Hapoltahan, war über die Kolonialregierung an die Macht gekommen.

Der *jaihutan*, oder führende *raja doli*, kam in Sihotang wie erwähnt, aus dem jüngeren Zweig der *marga* Sipardabuan, der Sub-*marga* (oder *turpuk*) Sipardabuantoruan. Um seine Position innerhalb von Sipardabuantoruan noch genauer anzugeben, sei erwähnt, dass diese Sub-*marga* fünfgeteilt ist (fünf *saompu*). Ompu Hapoltahan stammt aus der Ompu Panampolak-Gruppe, der ältesten der fünf. Diese Gruppe ist wiederum zweigeteilt, in die ältere Ompu Rajagongga (hier wird die *raja na lima*-Position [*parbaringin*] vererbt) und die jüngere Ompu Rajahuarar-Linie. Ompu Hapoltahan entstammt der jüngeren Linie, ebenso sein früherer Rivale um die *jaihutan*-Position, Ompu Rajalan (oder Rajajalan).

Damit waren beide in der korrekten genealogischen Position für die Position eines *raja doli*, und wenn sich daraus die Hypothese ableiten ließe, dass die jüngere Sub-*marga* der ältesten *marga* das Recht hat, den Senior unter den *raja doli* zu stellen, und dass innerhalb dieser Sub-*marga* wiederum die jüngere *lineage* der ältesten Unterteilung der exakte genealogische Ort ist, aus dem dieser höchste *raja doli* zu kommen hat, dann wäre die Herkunft des säkularen *bius*-Oberhauptes, des höchsten *raja doli* oder *jaihutan* strukturell vorgegeben.

Nach Aussagen der Nachfahren Tuan Hapoltahans war das Amt des *jaihutans* auch schon früher in ihrer *lineage*, die Hypothese von dem strukturellen Muster wird allerdings nicht bestätigt. Man ist eher bemüht, die Sub-*marga* Sipardabuantoruan als die ältere Sub-*marga* darzustellen, was allerdings von allen Anderen bestritten wird.

Ob nun die erwähnte Gruppe in der Vergangenheit tatsächlich immer das Oberhaupt für den *bius* Sihotang gestellt hat und ob in der Vergangenheit wirklich immer eine deutliche säkulare Führung existierte, ist schwer nachzuweisen. Erzählungen, wie die über die oben erwähnte ehemalige Dreiteilung des *bius*-Sihotang, sowie die über *bius*-interne Kriege und wechselnde Koalitionen in Sihotang, sowie weiters die Tatsache, dass der erste *controleur* Stap bei seinen Erhebungen über die Situation in den *bius*-Organisationen in Samosir nur selten ein wirklich von der Gesamtgemeinschaft anerkanntes *bius*-Oberhaupt gefunden hatte,[386] weisen darauf hin, dass auch in Sihotang die so genannte *bius*-Häuptlingsschaft[387] an sich keine allzu stabile Einrichtung war. Wohl wahrscheinlicher ist, dass in oben erwähnter Konstellation die Position eines Ersten unter Gleichen vererbt wurde und dass diese Position zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich ausgefüllt wurde.

4.3.7. *Raja hatoban*

Erwähnt werden soll auch die Funktion des *raja hatoban*, des Vertreters der Gruppe der Sklaven, von denen es mehrere gab vor der Einverleibung Sihotangs in das niederländische Kolonialreich. Den Aussagen meiner Informanten nach wurden sie von den Mitgliedern des Sklavenstandes gewählt und wurden im *bius*-Rat auch gehört.

Der Sklavenstand von Sihotang war in sich heterogen. Es gab in der protokolonialen Zeit Menschen, die durch Gefangenschaft zu *hatoban* geworden waren, sowie deren Nachfahren,

---

385 Es handelt sich um die *pustaha* KIT 2761/47.

386 Vgl. dazu Vergouwen 1933: 153 f., sowie noch ausgesprochener DPB MVO Middendorp über die de facto geringen Möglichkeiten des *jaihutan*, dessen ursprünglicher Einfluss kaum über seinen eigenen Gebietsteil *(turpuk/horong)* hinausreicht.

387 Vgl. zu diesem Begriff Lukas 1999: 92 ff.

die durch Geburt zu Sklaven geworden waren. Und es gab Menschen, die durch (Spiel-) Schulden unfrei geworden waren. Es gab Sklaven, die bei ihren Herrn einwohnten, und Sklaven, die in eigenen Häusern wohnten (wo die Zahl der Stufen zur Eingangstür eine gerade sein musste, in Gegensatz zu allen anderen Häusern). Darüber, ob diese verschiedenen Kategorien durch jeweils eigene *raja hatoban* vertreten worden waren, oder ob die *raja hatoban* eher regionale Vertreter aller dortigen *hatoban* waren, konnte ich keine gesicherten Informationen erlangen. Vgl. allgemein zur Entstehung und zum Verschwinden der Sklaverei im Batakland Appendix 2.

4.3.8. Die *raja parbaringin*

Prinzip der Einteilung der *parbaringin*-Organisation Sihotangs ist die Fünfteilung nach den von den fünf Sihotang-*marga* ausgehenden *turpuk* oder Anteilen am *bius* Sihotang. Auch alle *parbaringin* aus den *boru-marga* sind einem der fünf *turpuk* zugeordnet. In Kontrast zu der Fünfteilung steht die Tatsache, dass nur drei der fünf Sihotang-*marga* auch über das Privileg eines *harajaon*[388] verfügen, nämlich die drei ältesten *marga* Sipardabuan, Sorganimusu und Sitorbandolok. Nur in diesen Gruppen wird die Position eines *pande* (in Sihotang der höchste Titel eines *parbaringin*) der auch Anspruch hat auf ein Amtsfeld, vererbt. Die Frage warum den *marga* Sirandos und Simarsoit, wovon letztere als die wohl zahlenmäßig stärkste Gruppe angesehen werden kann, nicht auch über das Privileg eines *harajaon* verfügen, beantworten meine Informanten mit der Aussage, dass es eben nur drei *harajaon* und drei *pande* geben dürfe und diese würden den drei ältesten *marga* zustehen. Die Dreiheit der *pande*, die *pande na tolu* (die drei *pande*) ist in Sihotang eine fest gefügte Einrichtung über deren Ursprung mich niemand informieren konnte. Dass es nur drei *harajaon* geben dürfe, gilt allerdings nur für Sihotang und nicht für andere *bius*-Organisationen der Region. Wohl aber kommt es öfters vor, dass ein *turpuk* nicht immer gleichbedeutend ist mit dem Privileg einem *bius-harajaon*.

An der Spitze der *parbaringin*-Organisation Sihotangs stehen also die *pande na tolu*, i.e. der *pande bolon* (der große *pande*)[389] von der *marga* Sipardabuan (*turpuk*/*horong* S. Uruk), *suhut ni huta* (der Gastgeber des Dorfes) von der *marga* Sorganimusu (*turpuk*/*horong* S. Toruan) und *pollung na bolon* (der große Redner) von der *marga* Sitorbandolok (*turpuk*/*horong* Lumban Jau). Danach kommen die *raja na lima* (die fünf *raja*), je einer pro *turpuk*. Das bedeutet, dass für die *marga* Sirandos und Simarsoit die Position eines *raja na lima* die höchste Vertretung innerhalb der *parbaringin*-Organisation ist.

Für die weitere Zusammensetzung der *parbaringin*-Organisation Sihotangs sollen zunächst die historischen Quellen präsentiert werden. In den erwähnten Gerichtsakten aus dem *parbaringin*-Prozess (1930) wird die Zusammensetzung der *parbaringin*-Organisation wie folgt beschrieben: An erster Stelle kommen die drei *pande*, hier *raja jolo* (die ersten, voranstehenden *raja*) genannt. Als zweite im Rang folgen die *raja na lima* und danach pro *turpuk* vier *sipangan paningkiran*[390] und an vierter Stelle acht bis zehn *pangulu raja* pro

---

388 In diesem Kontext eher als politisches Privileg zu sehen, denn als „Fürstentum, Herrschaft", wie Warneck diesen Begriff übersetzt.

389 In den Quellen auch *pande na bolon* (z.B. bei Korn 1953). Situmorang macht als einziger Autor einen Unterschied zwischen *pande bolon* und *pande* ***na*** *bolon*, wobei Erstgenannter als Leiter der *parbaringin*-Organisation definiert wird, und der Zweite als Abgesandter (der *parbaringin*-Organisation), der Opfergaben zum Singamangaraja zu bringen hatte. Nach meinen Beobachtungen verwenden die Informanten beide Bezeichnungen durchaus synonym, wobei die kürzere Form häufiger Verwendung findet. Dass Opfer an den Singamangaraja geschickt wurden, ist bekannt, aber niemand konnte mir genaue Auskunft geben über die damals verwendete Bezeichnung für den Abgesandten.

390 Wörtlich die ‚Begutachter des Essens'; dies bezieht sich auf bestimmte Aufgaben im Kontext der rituellen Tätigkeit der *parbaringin*, wie etwa das Aussuchen der Opfertiere.

turpuk. Nach diesen Angaben hat die *parbaringin*-Organisation einen Umfang von 68 bis 78 Mitgliedern. Es sei darauf hingewiesen, dass die Institution der *raja na sampulu*, die eigentliche dritte Garnitur in Rang, hier nicht genannt ist.

In den Gerichtsakten aus dem Jahr 1930 werden folgende Personen, Mitglieder der *parbaringin*-Organisation, als Zeugen, bzw. als Beklagte unter Hinweis auf Alter, Position und Wohnort genannt:

1. Pande Bolon, *marga* Sipardabuan, ca. 60 Jahre, Oberhaupt aller *parbaringin* Sihotangs, wohnhaft in Huta Gurgur (Lobu Sonak)
2. Ompu Sohagohan, *marga* Sipardabuan, ca. 65 Jahre, *raja na lima*, Huta Godang
3. Ama ni Guguan, *marga* Sitorbandolok, ca. 60 Jahre, *parbaringin*, Tapiannauli
4. Aman Tinontang (Liste Korn: Aman Tinatang), *marga* Simarsoit, ca. 70 Jahre, *parbaringin* (Liste Korn: *pangulu*), Simarsoit (?; wohl Simarsoit Lumbanraja)
5. Ama ni Adat, *marga* Sipardabuan, ca. 50 Jahre, *parbaringin*, Huta Pangaloan
6. Raja Suhut ni Huta, *marga* Sorganimusu, ca. 60 Jahre, Oberhaupt aller *parbaringin* der Suhut ni Huta-Gruppe, Sampur Napitu
7. Pangaransap (Liste Korn: Pangarantap), *marga* Sorganimusu, ca. 55 Jahre, *raja na lima*, Oberhaupt aller *parbaringin* von Sorganimusu, Sampur Napitu
8. Aman Sauliling, *marga* Simarsoit, ca. 35 Jahre, *parbaringin*, Lumban Tongatonga
9. Pallopi (Liste Korn: Parlopi), *marga* Simarsoit, ca. 65 Jahre, *kepala kampong* (kolonialer Titel) und *parbaringin* (in Liste Korn *raja na sampulu*), Simarsoit Uruk
10. Paturaja, *marga* Sorganimusu, ca. 70 Jahre, *parbaringin*, Hitehite
11. Paminta, *marga* Simarsoit, ca. 70 Jahre, *parbaringin*, Bonan Dolok
12. Pajajang, *marga* Sitorbandolok, ca. 60 Jahre (später als *pangulu raja* registriert), Lumban Jau
13. Pangambelan, *marga* Sorganimusu, ca. 80 Jahre, *parbaringin*, Hariarapohan
14. Guru Pinajingjing, *marga* Sorganimusu, ca. 60 Jahre, *parbaringin*, Sihotang (?)
15. Ompu Tomu, *marga* Habeahan, ca. 75 Jahre, *parbaringin* und *boru sihabolonan* in Sihotang (?)
16. Aman Sojuangon (Liste Korn: Guru Sojuangon), *marga* Sirandos ca. 40 Jahre, *parbaringin raja na lima*, Lumban Tongatonga
17. Weiters noch angeführt als rechtmäßiger *pollung na bolon*: Partungkoan, *marga* Sitorbandolok, (unter 36 Jahre alt; sein älterer Bruder Ebel ist 36), Lumban Pollung

Als nächstes eine Aufstellung der *parbaringin*-Organisation von Sihotang aus dem Jahr 1939 (oben bereits als Liste Korn erwähnt) angefertigt von einem batakschen Ethnographen, dem *demang* Radja S. Oedjoeng, und publiziert von Korn in dessen Artikel über das *bius*-Ritual von Sihotang.[391] Diese Liste gibt Name, Position in der *parbaringin*-Organisation, *marga*- und *turpuk*-Zuordnung an, nicht aber den Wohnort der jeweiligen *parbaringin*.

<u>Sipardabuan:</u>

1. Pande bolon	erster *pande na tolu*
2. Aman Diara	*raja na lima*
3. Hoemala	*raja na sampulu* und *sipangan paningkiran*
4. Ama Ima	*sipangan paningkiran*
5. Luther	*sipangan panginkiran*
6. Aman Tirgas	*pangulu*
7. Ompu Halendang	*pangulu*
8. Togang (Sinabang)	*anak ni ripe* und *pangulu*
9. Ama ni Atoepang	

391 Nach Korn 1953: 38 ff.

(Sinabang) *anak ni ripe* und *pangulu*
10. Paulus
(Sitanggang) *anak ni ripe* und *sipangan paninkiran*

Sorganimusu:
1. Suhut ni huta zweiter *pande na tolu*
2. Pangarantap *raja na lima* und *sipangan paningkiran*
3. Amarhoeling *raja na sampulu* und *suhut*
4. Guru Pinadjingdjing *sipangan paningkiran*
5. Tambatoea *sipangan paningkiran* und *guru* bzw. *datu taon*
6. Ama Rangkoep *pangulu*
7. Aman Daksi *sipangan paningkiran*
8. Patoeradja *pangulu*
9. Ama ni Arden *pangulu* und *ama ni parhara*
10. Ama ni Hantor *pangulu* und *panuturi*
11. Ama Radja Itam
(Sigalingging) *anak ni ripe* und *pangulu*
12. Ama Radja Monang
(Sitanggang) *anak ni ripe* und *pangulu*

Nicht in der Liste, aber als Mitwirkende am *bius*-Ritual von 1939 seien hier noch genannt (in Klammern *turpuk*/*horong*-Zugehörigkeit):
Todor Sorganimusu *parjuguk* (Pangulubaringin)
Saudin Sorganimusu *parhara* (Sampurnapitu)

Sitorbandolok:
1. Pollung na bolon dritter *pande na tolu*
2. Ama ni Mealan *raja na lima*
3. Ama ni Balitan *raja na sampulu* und *sipangan paningkiran*
4. Pa(n)djadjang *pangulu*
5. Ama ni Guguan *sipangan paningkiran*
6. A.R. Hoemala *sipangan paningkiran*
7. Matheus *sipangan paningkiran*
8. Aman Doema *pangulu*
9. Aman Djaria *pangulu*
10. Aman ni Mansam *pangulu*
11. Aman Djaoelina (?)
anak ni ripe und *pangulu*
12.Ama ni Pintor
(Sinaga) *anak ni ripe*

Sirandos:
1. Guru Sodjoeangon *raja na lima*
2. Ama ni Enggar *raja na sampulu* und *sipangan paningkiran*
3. Ama Loepak *sipangan paningkiran*
4. Aman Djoema *pangulu*
5. Aman Toga (Sinaga) *anak ni ripe* und *sipangan paningkiran*
6. Ama Raja Pandis
(Sinaga) *anak ni ripe* und *pangulu*

7. Aman Djoemarar
(Simbolon) *anak ni ripe* und *pangulu*
8. Panioer
(Simarmata) *anak ni ripe*
9. Pardjait
(Silalahi) *anak ni ripe* und *pangulu*
10. Ama radja Halim
(Silalahi) *anak ni ripe* und *sipangan paningkiran*
11. Paulus
(Silalahi) *anak ni ripe* und *pangulu*
12. Ama Radja Oehat
(Silalahi) *anak ni ripe* und *pangulu*

Simarsoit:
1. Pamontang Laoet *raja na lima*
2. Parlopi *raja na sampulu* und *sipangan paningkiran*
3. Ama ni Aris *sipangan paningkiran*
4. Ama Radja Moelia *sipangan paningkiran*
5. Ama ni Martha *sipangan paningkiran*
6. Ompoe Boengadjalan
pangulu
7. Patahan *pangulu*
8. Aman Jonathan *pangulu*
9. Aman Tinatang *pangulu*
10. Kenan *pangulu*
11. Paramin *pangulu*
12. Toenas
(Habeahan) *anak ni ripe* und *pangulu*
13. Bangoen
(Simbolon) *anak ni ripe* und *pangulu*

Im Unterschied zu den Gerichtsakten erwähnt Korn auch die Würde der *raja na sampulu*, womit fünf Rangstufen angegeben wären. Es sind der *raja na sampulu* allerdings nur fünf, und nicht, wie häufig in der Literatur angenommen, zehn. Die *raja na sampulu* werden gelegentlich als die Stellvertreter der *raja na lima* bezeichnet und sind diejenigen, welche die ‚Zehnzahl' vollmachen.

Ompu Raja Baktis Beschreibung der *parbaringin*-Organisation unterscheidet sich nur in einem Detail von der Korns; bei ihm existiert noch eine Rangabstufung innerhalb der *sipangan paningkiran*: Drei *raja siparpangan paningkiran* pro *turpuk* haben eine leitende Funktion der *sipangan paningkiran*-Gruppe.

Das Amt der *parsanggul baringin*, wie die *parbaringin* Sihotangs eigentlich genannt werden, ist erblich (*na tinean*), theoretisch nach den Regeln der Primogenitur, praktisch geht es aber darum, dass die Würde innerhalb der Gruppe weitervererbt wird, weniger darum, dass sie vom Vater auf den Sohn übergeht. Man kann in diesem Kontext von Gruppenprimogenitur sprechen, den Seniorität der Gruppe in ihrem jeweiligen Kontext ist das entscheidende Kriterium. Es gibt aber auch hier Ausnahmen, diese allerdings bestätigen eher die Regel, wie noch gezeigt werden wird.

Auf spiritueller Ebene wird nach dem Tod eines *parbaringin* dessen Nachfolger innerhalb des Kreises der möglichen Kandidaten von dem Geist (*sahala*) desjenigen gewählt, die das

Amt ursprünglich eingerichtet haben. Die Wahl wird dem jeweiligen Kandidaten in einem Traum (*nipi*) mitgeteilt und dieser ist daraufhin verpflichtet, das Amt auch anzunehmen. Dieser Geist wird ihn in der Folge sein Leben lang begleiten und lenken, bzw. inspirieren, er wird sein *jinujung*.

Wenn über die Erbfolge innerhalb der Gruppe Einigkeit besteht, muss noch die Zustimmung der *parbaringin*-Organisation eingeholt werden. Hier zählt theoretisch die Zustimmung aller Mitglieder, praktisch aber wiegt die Stimme der *pande* und der *raja na lima* am schwersten. Ist die Zustimmung der *parbaringin* deutlich in Aussicht, so richtet der *parbaringin*-Kandidat, bzw. dessen Familie ein rituelles Essen aus, zu dem alle *parbaringin* eingeladen werden. Bei dieser Gelegenheit setzt der Gastgeber den *parbaringin jambar niadopan*[392] vor und bezahlt den *batu ni santi*[393], einen bestimmten Geldbetrag. Dieser wird unter die höchsten *parbaringin*, i.e. *pande, raja na lima* und *raja na sampulu* als *ingot-ingot*[394] verteilt. Daraufhin inaugurieren die *parbaringin* unter der Leitung des *pande bolon* den Kandidaten.

In den Quellen finden sich zwei Versionen über den Ort, an dem die Inauguration des neuen *parbaringin* stattfindet. In den erwähnten Gerichtsakten haben die Kandidaten die *parbaringin* in ihre Häuser eingeladen. Letztere hatten zuvor am *toguan* beraten. Bei Korn wird die (meinen Informanten nach idealere Form) der Inauguration der neuen *parbaringin* als am *toguan na godang* stattfindend beschrieben. Dort, in aller Öffentlichkeit legt nach Mahl, ritueller Fleischverteilung und der Übergabe des *batu ni santi* der *pande bolon* dem neuen *parbaringin* den *bulang*, einen großen Turban als Zeichen seiner neuen Würde an *(mangampehon bulang)*.[395]

Die eigentliche, im täglichen Leben getragene Kopfbedeckung der *parbaringin* ist der *tumtuman*, ein turbanartig getragenes schwarzes Tuch, das als äußeres Zeichen der *parbaringin*-Würde gilt und nach anderen Angaben wird der *tumtuman* bei Aufnahme in die *parbaringin*-Organisation vom *pande bolon* rituell angelegt. Es mögen entweder beide Versionen der Realität entsprechen oder, und das ist wahrscheinlicher, *bulang* ist eine im Ritualkontext gebrauchte Bezeichnung für *tumtuman* und es wurde der *tumtuman* angelegt und dieser anlässlich des Ritual *bulang* genannt.[396] Korn fügt noch hinzu, dass nach feierlichen Ansprachen alle anwesenden *raja* dem neu installierten *parbaringin* huldigen.[397]

---

392 Bei dieser Art der rituellen Fleischverteilung werden bestimmte Teile des Schlachttieres, die einen ‚Namen' haben (*na margoar*, üblicherweise Kopf, Schwanzstück und Hüftknochen) der Gruppe als Ganzes angeboten, die daraufhin selbst die interne Verteilung vornimmt. Diese höchste Form des Ehrbeweises ist üblich gegenüber der Gruppe des *raja* und wird bei Hochzeiten der Gruppe Braut angeboten.

393 Wörtlich ‚Der Stein des Opfers' genauer, das ‚Harte', das Geld, welches das Opfer (-ritual) begleitet, bekräftigt, ‚hart' macht (Opferritual als Vertrag gesehen).

394 Von *ingot*, erinnern; eigentlich genauer ‚Bekräftigungsgeld', Geld, welches das Zeugnis bekräftigt, welches die neue Situation ‚hart' macht; 1925 wurde von dem Kandidaten für das Amt des *pollung na bolon* der nicht allzu große Betrag von f.7,- bezahlt (siehe Gerichtsakten, KITLV OR 435 [453]).

395 BKI 1953: 50 Fn. 29; nach derselben Quelle war ein *bulang* (-*bulang*) ein sakrales Erbstück, dass 1939 nur mehr innerhalb der *marga* Sipardabuan und Sitorbandolok weitervererbt wurde. Es handelt sich dabei um ein 27 bzw. 22 Meter langes Tuch aus ungebleichter, braun aussehender Baumwolle (*maringkin*), dass anlässlich des *bius*-Rituals auch dem *parjuguk*, der dort eine zentrale Rolle spielt, als Kopfbedeckung dient (ebd. 42 f.).

396 Dies suggerieren die Gerichtsakten (KITLV OR 435 [453]); dort werden die Bezeichnungen *bulang* und *tumtuman* häufig synonym gebraucht.

397 Korn nennt das Wort *manabe,* (trans. *manabei*) welches er mit ‚grüßen, huldigen', übersetzt. Dieses Wort leitet er ab von der Wurzel *tabe* (BKI 1953: 50 Fn. 29. Wie aber bereits Vorhoeve zu recht kommentiert hat (ebd. 127), müsse *manabe* von *sabe* abgeleitet werden. Damit wäre richtigerweise von der ‚Ankleidung' des neuen *parbaringin* die Rede. Das ist wohl auch die eigentliche Bedeutung. Die Sache wird nur insofern kompliziert, als in Sihotang tatsächlich das Wort *manabei* im Sinne von ‚huldigen' gebraucht wird, allerdings

Nach den mir vorliegenden Informationen wird der Neuinstallierte zunächst gesegnet (*dipasu-pasuhon*), im Reis auf den Kopf gestreut um sein *tondi* zu stärken (*maruma tondi*), und es wird ihm schließlich gehuldigt. Die Huldigung mag auch erst bei dem nächstfolgenden Ritual mit *gondang*-Spiel geschehen. Ist übrigens der neue *parbaringin* einer der drei *pande*, so steht ihm von diesem Zeitpunkt an auch ein Amtsfeld aus dem *bius*-Besitz zu.



Abb. 2: Ompu Raja Bakti Sihotang Sitorbandolk, *raja na sampulu* aus *turpuk* Lumban Pea (Aufnahme: Johann Angerler 1991)

Folgenden seien hier zwei Beispiele von Erbfolge angeführt, die, oberflächlich betrachtet, den oben angeführten Regeln widersprechen. Bei genauerer Analyse zeigt sich allerdings, dass zwar Ausnahmen möglich sind, die auf eine gewisse Flexibilität des Systems weisen, aber doch deutliche Vorstellungen darüber bestehen, wie es sein sollte.

Ompu Raja Bakti war mir lange Zeit als Mitglied der Ompu Tuan Dolok Abstammungslinie bekannt, als Sohn des *raja doli* von Lumban Pea. Doch war er *parbaringin*, *raja na sampulu*, geworden. Dies obwohl die *parbaringin*-schaft soweit bekannt immer in der Ompu Jonggur-Gruppe vererbt wurde. Wie war das möglich? War er ein Usurpator? Das Rätsel löste sich erst, als ich erfuhr, dass Ompu Raja Bakti adoptiert worden war in die Gruppe des *raja doli*. Geboren war er in der Ompu Jonggur-Gruppe. Sein leiblicher Großvater, Apa Lampit, war schon vor 1908 *raja na sampulu* gewesen und nach ihm waren vier andere Mitglieder der Ompu Jonggur-Gruppe Träger dieses Titels gewesen. Als der Letzte dieser vier seine Gesundheit bereits verloren hatte und sein Ende absehbar war, nahm der Geist dieses Amtes

vor allem in Zusammenhang mit der Huldigung eines neuen *parbaringin*. Es erhebt sich die Frage, ob dieser Begriff nun von dem ‚Fremdwort' *tabe* abgeleitet ist, oder der Akt der Huldigung in Zusammenhang mit der Ankleidung des *parbaringin* gesehen wird.

(*sahala* oder auch *sahala ni sombaon* genannt)[398] bereits Kontakt mit Ompu Raja Bakti auf und machte ihm deutlich, dass er die Verpflichtung des Amtes auf sich zu nehmen hatte.

Ein anderer Ausnahmefall findet sich in den Gerichtsakten. Der 1930 behandelte Konfliktfall hat folgende Vorgeschichte. Das *harajaon pollung na bolon* der *marga* Sitorbandolok wird vererbt innerhalb von *turpuk/horong* Lumbanjau.[399] Sitorbandolok Lumbanjau ist unterteilt in die Ompu Somanagam- und die Parhuhu-Gruppe oder Lineage. Dem in Sihotang üblichen Schema nach wird der *parbaringin*, bzw. *pande*-Titel innerhalb der als älter geltenden Ompu Somanagam-Gruppe vererbt und innerhalb der jüngeren Parhuhu-Gruppe der *raja doli*-Titel. Für die vorkoloniale Zeit sind drei Erbfolgen innerhalb der Ompu Somanagam-Gruppe bezeugt, immer vom Vater auf den Sohn: Omp Raja Ugan wurde von seinem Sohn Panulus nachgefolgt und dieser wiederum von seinem Sohn Parhobas. Während dessen Amtszeit begann der Konflikt. Parhobas wurde geisteskrank (*saset*) und es wurde Anspruch auf den Titel von Pallangu aus der Parhuhu-Gruppe erhoben. Der Konflikt ließ die Gemüter hoch auflaufen und es kam zum bewaffneten Kampf wobei Pallangu von einer Kugel verletzt und sein jüngerer Bruder getötet wurde.

Von diesem schweren Bruch der *parbaringin*-Lebensregeln erschrocken und um den Frieden wiederherzustellen, nahm Parhobas Abstand von dem Titel und übergab ihn an Pallangu als ‚Trost' (*apul-apul*) und Sühne für den Regelbruch durch den bewaffneten Kampf. Damit befanden sich, zumindest einstweilen, die *pande*- wie auch die *raja doli*-Position innerhalb der Parhuhu-Gruppe. Als Pallangu gegen 1908 starb, versuchte sein Sohn, der später christliche David, seinem Vater nachzufolgen. Dabei versuchte er, der aus seiner *raja doli*-Position heraus bereits das koloniale Amt des *kepala kampong* errungen hatte, die Unterstützung der Kolonialregierung (*controleur* Stap) zu instrumentalisieren. Er hatte allerdings keinen Erfolg, der Titel, und damit auch das Amtsfeld gingen an den jüngeren Bruder von Parhobas, Pangarambung; also wieder zurück in die Ompu Somanagam-Gruppe.

Als Pangarambung 1922 starb versuchte David erneut Amt und Feld bei Gericht einzufordern. Er scheiterte erneut und einer der gegen ihn eingebrachten Gründe war, dass er Christ geworden war und dass das Christentum im Gegensatz zum *parbaringin*-tum[400] stehe (Urteil des Großen Rapat von Pangururan vom 20. August 1925). Das Amt ging an Partungkoan, dem Sohn von Pangarambung; dieser wurde von der *parbaringin*-Führung ordnungsgemäß installiert. Einige Jahre später erhob ein Verwandter von David (auf dessen Aufforderung hin), Jeremias, Anspruch auf den Titel und das Amtsfeld und es gelang ihm ebenfalls von der *parbaringin*-Führung installiert zu werden. Um seinen Anspruch gegenüber Partungkoan durchzusetzen zog er vor Gericht mit dem Anspruch, dass das Amt zwischen beiden *lineages* alternierend vererbt werden müsse. Ein Anspruch, den die überwiegende Mehrheit der Zeugen als nicht der Tradition entsprechend verwarf. Der Ausgang des Prozesses war schließlich, dass sein Anspruch abgewiesen wurde und der *pande bolon*, sowie diejenigen Mitglieder der *parbaringin*-Organisation, die dieses Schisma durch die doppelte Amtseinsetzung mitverursacht hatten, verurteilt wurden ein Sühnemahl zu geben.

Warum nun die *parbaringin*-Führung diese doppelte Inauguration letztlich durchgeführt hatte, darüber sind in den Gerichtsakten verschieden Versionen von Aussagen nachzulesen.

---

[398] Dies ist die höfliche Bezeichnung; im alltäglichen Sprachgebrauch wird auch der Begriff *junjungan* oder auch *jinujung* (der auf dem Kopf getragene) gebraucht; besonders dann, wenn die Beziehung bereits etabliert ist.

[399] In den Gerichtsakten wird die Gruppe nicht Lumbanjau genannt, sondern Abstammungsgruppe von Huranda Bosi. Dieser Vorfahre, auch Ompu Dolok genannt, gilt nach anderen Versionen (vgl. Hoetagaloeng 1926: 206) als Vorfahre aller in Sihotang lebenden Mitglieder der *marga* Sitorbandolok. Dies sollte wohl den Anspruch von Lumbanjau, den gesamten *turpuk* Sitorbandolok zu vertreten, bekräftigen.

[400] Hierfür wird die Bezeichnung *parbaringinon* gebraucht und gelegentlich auch das von der Mission geprägte *agama parbegu* (Religion der Geisterverehrer).

Der Aussage des *pande bolon* und einiger anderer *parbaringin* nach, hatte der Kandidat aus der jüngeren Parhuhu-Gruppe, Verwandter des *raja doli* und *kepala kampong* David, der selbst seine Ansprüche nicht hatte durchsetzen können, die *parbaringin*-Delegation überrascht. Während die Installation des Kandidaten aus der älteren Ompu Somanagam-Gruppe, der auch schon von seinem Vater in das Amt eingeführt worden war, ordnungsgemäß nach Beratung am *toguan* durchgeführt worden war, wären die *parbaringin* im Falle des zweiten Kandidaten erst während des Mahles mit dem Anspruch konfrontiert worden. Der Kandidat hatte sich den *tumtuman* bereits selbst angelegt, stellte aber seinen Anspruch rituell korrekt und bezahlte den *batu ni santi*. Nach Aussage des *pande bolon* wurde ihm daraufhin ein ‚Anteil' am Amt zugesprochen.

Nun ist es tatsächlich möglich, dass ein *parbaringin*-Amt von zwei oder sogar mehreren Personen ausgeübt wird. Bei den Fällen, die mir bekannt sind, handelt es sich aber immer um Männer aus derselben Gruppe, die das Amt teilen um einander helfen zu können, einander abwechseln zu können. Meist gibt der Inhaber des Amtes seine Würde weiter, um durch einen nahen Verwandten vertreten zu werden (*dipalumehon*[401]). Fälle in denen ein Amt auf zwei potentiell rivalisierende Gruppen aufgeteilt wurde sind mir nicht bekannt. Es kann in diesem konkreten Fall vermutet werden, dass die koloniale Situation, die Autorität des *kepala kampong* sowie auch der Wunsch der *parbaringin*, den Konflikt zu entschärfen zu dem Zustandekommen dieses problematischen Kompromisses beigetragen haben. Trotz aller in der Praxis vorkommenden Abweichungen ist deutlich, dass die *parbaringin*-Suksession nach Prinzipien der Gruppenprimognitur stattfinden sollte.

Auch die Regel, dass die *parbaringin* nicht Krieg führen dürfen, ist nach den hier vorliegenden Daten eher bestätigt als widerlegt. Es ist zwar zum Kampf gekommen und es hat Opfer gegeben; das hat aber in der Folge zu der Einsicht geleitet, dass es falsch war die Regel zu brechen und aus diesem Grund haben die Opfer, die Verlierer des Kampfes (denn üblicherweise gilt die Gruppe, welche die ersten Opfer zu beklagen hat, als unterlegen) das Amt gewonnen. Um den Frieden wiederherzustellen, hat die im Kampf siegreiche Gruppe freiwillig nachgegeben und so eigentlich gezeigt, dass das Prinzip der Friedfertigkeit in der ideologischen Welt der *parbaringin* doch den Vorrang hat, wenn auch durch menschliche Schwäche bedingt in der Realität es zu Abweichungen kommen kann.

4.3.8.1. *Datu* in der *parbaringin*-Organisation

Drei Mitglieder der *parbaringin*-Organisation von 1939 sind auch als *datu,* als gelehrte Spezialisten bekannt. Der auf der List Korn als Tambatua angeführte Ompu Ganjang Sorganimusu, der während des großen Büffelopfers noch als relativ unerfahrener *guru taon*[402] fungierte, hat später seinen Namen als *datu* noch weiter gefestigt. Guru Pinajingjing Sorganimusu und Guru Sojuangon Sirandos waren schon damals als *datu bolon* (große *datu*) bekannt. Insbesondere Guru Sojuangon war weit über die Region hinaus angesehen.[403] Guru Sojuangon war aber auch nicht irgendein *parbaringin*, sondern *raja na lima*, d.h. Oberhaupt der *parbaringin* von *turpuk* Sirandos. Diesen Titel hatte er von seinem Vater geerbt, der wie er ebenfalls *datu bolon* gewesen war und den Titel ebenfalls von seinem Vater, der ebenso *datu* war, geerbt hatte. Der Titel war nach Guru Sojuangan an seinen Sohn, den 1991 verstorbenen Ompu M. Batuholing (vielen auch unter dem Namen Ama Hundul bekannt) weitergegangen, der ebenfalls als *datu bolon* angesehen war. Alle waren besonders bekannt in

401 Abgeleitet von der Wurzel *lume*, *palumehon* = jemand etwas anvertrauen.

402 Dies ist eine ‚priesterliche' Funktion für den Zeitraum eines Landbaujahres und dem damit verbundenen rituellen Zyklus.

403 Die Expertise Guru Sojuangons wurde selbst von dem Rijksmusum voor Volkenkunde in Leiden eingeholt, für welches er auch Ritualgegenstände herstellte (vgl. Voorhoeve 1940: 339).

der Kunst des Tagwählens (*datu siboto ari*). Die Profession eines *datu bolon* und das Amt eines führenden *parbaringin* konnte in Sihotang nicht nur ausnahmsweise kombiniert werden, sondern bestand dort selbst als Institution über Generationen hinweg. Schon diese Tatsache macht es nötig, die These Situmorangs von dem Gegensatz zwischen *datu* und *parbaringin* einer neuen Überprüfung zu unterziehen.[404]

4.3.9. Die *paniaran*-Organisation

Warneck hat in seiner Übersetzung von *siar*, dem Wurzelwort, von dem *paniaran* abgeleitet ist, das Niederkommen von Geistern von Verstorbenen auf die Medien betont.[405] Mediumschaft ist auch eines der wesentlichen Merkmale der *paniaran* Sihotangs. Die alte *paniaran*-Organisation, die nach Ompu Raja Bakti früher meist rund 30 aktive Mitglieder zählte, setzte sich in erster Linie aus den Frauen der *parbaringin* zusammen, wobei anzumerken ist, dass nicht alle *parbaringin*-Frauen auch Medien waren und weiters auch Frauen Mitglieder waren, die nicht mit einem der aktiven *parbaringin* verheiratet waren. Auch entsprach ihre interne Hierarchie nicht (ganz) der Hierarchie der Männer. Die *paniaran*-Organisation führte ihr eigenes Leben, wenn auch ihre Existenz mit der der *parbaringin*-Organisation verbunden war. Die *paniaran* waren ebenfalls jeweils einem der fünf *turpuk* zugeordnet. Die folgende Aufstellung aus der Liste Korn zeigt die 1939 während des großen Büffelopfers als Medien aktiven *paniaran*. Die Liste gibt die Namen der *paniaran* wieder und in Klammern die Namen der in sie fahrenden *sombaon*, nach denen sie ebenfalls häufig benannt wurden:

<u>Turpuk Sipardabuan:</u>

1. Ompoe Lomak Boroe	(Sinombanituan)
2. Nai Abraham	(Boru na Mora)
3. Na Radja Oendan	(Nan Daon Boru)
4. Nai Pamenda	(Pande bolon Boru)
5. Nan Zachias Boroe	(Nai Ara Sinomba)

<u>Turpuk Sorganimusu:</u>

1. Na Radjadapoen	(Suhut ni huta Boru)
2. Parsagi boroe	(Datu Bonar ni Aji) (männlicher *sombaon*)[406]
3. Na Radja Hormat	(Boru na Binbinan)
4. Ompoe Gandjang Boroe	(Nai Boru Tangga Omas)
5. Nan Tamba[407]	(*sibaso taon*)

<u>Turpuk Sitorbandolok:</u>

1. Na Ledjeng	(Pollung na bolon Boru)
2. Nan Soemillam	(Boru ni Hare)
3. Na Radja Ria	(Najura Sodasdason)
4. Nan Djason	(Nai Boru Marebat-ebat)

404 Ich beziehe mich hier auf Situmorang 1993a: 110 ff. wie auch auf die persönliche Korrespondenz mit Herrn Situmorang ab 1987.

405 1977: 227.

406 Wenn Korn angibt, dass Datu Bonar ni Aji ein männlicher Geist (*sombaon*) ist, so bedeutet das nicht, dass alle anderen weiblich sind. Im Gegenteil, es sind einige männlich und einige auch zweigeschlechtlich.

407 Korn 1953: 41 Fn. 15, nach einer weiteren Liste, über die er verfügte. Korn vermutet, dass sie die Frau des Tambatoea, des *guru*- bzw. *datu taon* ist. Die Funktion *sibaso taon* (*sibaso* bedeutet in diesem Kontext vereinfacht gesagt Priesterin mit medialen Fähigkeiten) ist ebenfalls für ein Landbaujahr festgelegt.

Turpuk Sirandos:

1. Nai Pangke	(Parnadeak Parorot)
2. Nan Toga Sinaga	(Boru Hinambingan)
3. Partaon Oehoem Boroe	(Namartua Siboras)
4. Na Radja Moeara	(Nai Raja Hasahatan)
5. Nai Nathan	(Nai Palasionggang)
6. Nai Loepak Boroe	(*sibaso taon*)
7. Nai Botik	(Hasandaran ni Raja Jau)
8. Na Raja Halim	(Nai Marbona Tuan)

Turpuk Simarsoit:

1. Na Radja Gompoel	(Boru Samoana)
2. Nan Dapet Boroe	(Nan Soemindar Boru)
3. Nai Haltoe	(Nan Telmek ditapian)
4. Ompoe ni Ontom Boroe	(Jaupar Sinomba)

Unter den *paniaran* sind nach Korn die Frauen der *pande na tolu* (Pande Bolon Boru, Suhut ni Huta Boru und Pollung na Bolon Boru) die vornehmsten. Dies trifft vor allem in zeremonieller Hinsicht zu. Sie mußten bei verschiedenen Gelegenheiten den ‚Reihentanz der *paniaran*' eröffnen, wie Korn anmerkt. Vier Mitglieder dieser Liste gibt Korn allerdings als *parsanggul na ganjang* an, d.h. wörtlich, die Trägerinnen eines langen/hohen Kopfschmuckes, i.e. eines Büschels Hahnenfedern (*lailai*), die zusätzlich zu den *harehare*-Blättern in das reifenförmige Tragekissen (*laman-laman jarungjung*) gesteckt sind. Dies sind Ompu Lomak Boru (Sinombanituan), Nai Abraham (Boru na Mora), Na Raja Hormat (Boru na Binbinan) und Nan Sumillam (Boru ni Hare). Die *parsanggul na ganjang* sind die leitenden *paniaran* und nach Angaben meiner Informant(inn)en kam deren Position aufgrund ihrer Erfahrung zustande, nicht aufgrund der Position ihrer Ehemänner. Von zweien der *parsanggul na ganjang* ist mir bekannt, dass sie nicht mit aktiven *parbaringin* verheiratet waren zum Zeitpunkt des großen *bius*-Rituals 1939. Dies sind Ompu Lomak Boru Manurung, Medium für Sinombanituan, die langjährige Leiterin der *paniaran*-Organisation und Nan Sumillam Boru Sinaga, Medium für Boru ni Hare, Adoptivmutter von Ompu Raja Bakti und Ehefrau des *raja doli* von Lumbanpea. Bezüglich der Gründe, worum Nan Sumillam ihre Position erlangen konnte, ist mir bekannt, dass sowohl die Nähe der *parbaringin*- und *raja doli*-Familien (sie wohnten auch nebeneinander) eine Rolle gespielt haben, wie auch ihre Fähigkeiten als Medium und ihre sozialen Fähigkeiten, die von allen gelobt werden, die sie noch gekannt haben.

Meine wichtigste Informantin über die Organisation der *paniaran* ist Ompu Mangiring, deren ursprünglicher Name Sodihaon lautete und in der Liste Korn als Nai Pamenda, Medium der Pande Bolon Boru angeführt ist. Sie stammt aus Rianiate, von der *marga* Simbolon Sirimbang. Sie hatte um 1938 Ompu Raja Undan, den *pande bolon* geheiratet, der wie sich den obigen Angaben entnehmen lässt, damals ca. 68 Jahre alt gewesen sein muß. Dessen erste Frau, von der *marga* Simbolon Tuan war damals bereits verstorben. Ompu Mangiring war zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit nach eigener Angabe bereits ca. 30 Jahre alt. Nach der Hochzeit wurde sie sogleich in den Kreis der *paniaran* aufgenommen und auf ihre Aufgaben vorbereitet. Von ihr wurde erwartet, dass sie Medium werden würde für Pande Bolon Boru (weiblicher *sombaon* und vorgesehener spiritueller Begleiter), wie ihr Mann Pande Bolon Doli als spirituellen Begleiter (*junjungan*, *jinujung*) hatte. Dieses ‚Mediumsamt' war wohl an

die Person der Ehefrau des *pande bolon* gebunden. Vor ihr hatten die erste Frau des *pande bolon* und davor ihre Schwiegermutter, ebenfalls Ehefrau des damaligen *pande bolon*, Ompu Hajika die Beziehung zu Pande Bolon Boru unterhalten.

Nach ca. einem halben Jahr Ehe und Unterweisung in der Frauenorganisation unter der Führung der Sinombanituan[408] erfolgte die spirituelle Initiation: Ihr *sombaon* erschien ihr im Traum (*nipi*) und nahm sie (bzw. ihr *tondi*)[409] mit nach Nabolak, der unbebauten und unbewaldeten Übergangsregion zwischen dem Kulturgebiet und dem Urwald, Ort des Haupt-*sombaon* von Sihotang, des schlangenförmigen Baganding Tua (siehe Karte 17). Dort, auf Nabolak, fand sie sich von allen (weiblichen) *sombaon* der Region umgeben und wurde von denen zum Tanz (*tortor*) eingeladen. Ihr *sombaon*, Pande Bolon Boru reichte ihr *harehare* (eine Farnart, wohl Drynaria Rigidula) und *bunga raya* (Hibiskus Rosa-sinensis L) auf dass sie ihr Haupt damit schmücke (*marsanggul*). Tanzend lernte sie daraufhin alle *sombaon* kennen. Sie streichelte nach den Regeln des *tortor* die Kinnladen der *sombaon* (*maniuk osang-osang ni sombaon*) und diese segneten sie indem sie ihr die Hände auf den Kopf legten (*mamaso-maso*), worauf das Band mit einer Umarmung besiegelt wurde (*masihaol*).

Nach diesem (erwarteten) Initiationstraum hätte nach den Regeln ein für sie abgehaltenes Ritual (*gondang junjungan*) stattfinden sollen, wobei sie erstmals in der Öffentlichkeit als Medium ihres *sombaon* (*hasandaran ni sombaon*) hätte auftreten können um die Beziehung offiziell zu machen, vereinfacht gesagt. Ein solches Ritual wurde aber damals nicht für nötig befunden, wie Ompu Mangiring berichtete, da schon ihre Schwiegermutter aus derselben *marga* (Simbolon Sirimbang) stammte und so es nur zu einer Wiederholung derselben Beziehung gekommen war (derselbe *sombaon* und dieselbe *marga* der Frau). Das erste öffentliche Auftreten von Ompu Mangiring als Medium fand anlässlich eines *manghuntal*-Rituals[410] in Sitorbandolok statt.

---

408 Die Frauen sprachen einander meist mit den Namen ihrer *junjungan*/*sombaon* an. Sinombanituan oder Ompu Lomak Boru Manurung war damals bereits verwitwet und ihr verstorbener Mann hatte Ompu Mangiring wahrscheinlich keine hohe Position innerhalb der *parbaringin*-Organisation eingenommen.

409 Ompu Mangiring erzählte sehr plastisch von ihren eigenen Erlebnissen. Erst später, auf meine Nachfrage hin meinte sie, dass es wohl ihr *tondi* gewesen sein müsste, das der *sombaon* mitgenommen hatte.

410 Dieses kann als Heilungsritual gesehen werden; vgl. 5.3.5. und 7.2.3.2.2.

5. Die *parbaringin*- und *paniaran*-Organisation in Sihotang: Charakter und Aufgabenbereiche

5.1. Über den Charakter der Organisation

Alle *parbaringin* sind Vertreter ihrer lokalen Herkunftsgruppen, einerseits, und innerhalb der *parbaringin*-Organisation sind sie wiederum Mitglieder dieser Gruppe. Es ist diese Mitgliedschaft, die an erster Stelle zu kommen hat, wie diese Organisation ihrer Konzeption nach für das Wohl der gesamten *bius*-Gemeinschaft da zu sein hat. Die historische *parbaringin*-Organisation Sihotangs war dahingehend ausgerichtet, die partikulären Interessen der verschiedenen Gruppen, aus denen sich die *bius*-Gemeinschaft zusammensetzte, zu transzendieren und als homogene Gruppe für die Bedürfnisse der Gesamtheit einzutreten. Und über die mit der *parbaringin*-Organisation in enger Beziehung stehende *paniaran*-Organisation wurden auch die im *bius* Sihotang lebenden Frauen auf spezifische Weise vertreten.

Eine Reihe von Einrichtungen innerhalb der *parbaringin*-Organisation halfen mit, den bekannten, der tobabatakschen Gesellschaft spezifischen, partikularistischen Tendenzen entgegenzuwirken. Eine besondere Rolle hierbei spielt das konsequente Festhalten an Hierarchie. Den oben angeführten Daten lässt sich entnehmen, dass in der *parbaringin*-Organisation die Rangstufen feststehen. Man kann eine bestimmte Position nur durch Geburt innerhalb einer bestimmten Gruppe erreichen und wird zu deren Vertreter innerhalb der *parbaringin*-Organisation. Man kann nicht aufsteigen aber auch nicht absinken innerhalb der Organisation. Es mag Streit gegeben haben innerhalb der lokalen Herkunftsgruppe (*turpuk*/*horong*) um die Frage, wer *parbaringin* werden sollte, aber innerhalb der *parbaringin*-Organisation war Streit (um Macht) mehr oder weniger sinnlos, schon aus der Konzeption der Gruppe heraus (ganz abgesehen von den ebenfalls sehr bedeutsamen spirituellen Gründen). Die *parbaringin*-Organisation sollte die Position der Einzelgruppen im *bius* (*parhundulan di bius*) widerspiegeln.

Es wurde die interne Hierarchie über Interessen der einzelnen Gruppen gestellt. Bei den Ratsversammlungen (*loloan na godang*) gab es eine feste Sitzordnung (*partording ni hundulan*), die nicht übertreten werden durfte. Es mochte der höchstrangige *parbaringin* aus einem bestimmten *turpuk* alle anderen aus seinem *turpuk* vertreten, aber umgekehrt konnte der höchstrangige *parbaringin* nicht durch einen *parbaringin* von niedrigerem Range aus seinem eigenen *turpuk* vertreten werden. Wenn etwa der *pande bolon* (Sipardabuan) verhindert war, musste ihn der *suhut ni huta* (Sorganimusu) vertreten. Immer der nächste in der Rangordnung hatte seinen Kollegen zu vertreten, das galt ebenso für die *raja na lima*, die im Prinzip nur durch andere *raja na lima* vertreten werden konnten. Nur in besonderen Fällen, wenn *marga*- bzw. *turpuk*-Vertretung erforderlich war, konnte ein *raja na sampulu* einen *raja na lima* vertreten. Man mag innerhalb der Gruppe durch eventuelle Doppelbesetzungen solchen Fällen haben vorbeugen wollen (wenn zu erwarten war, dass der jeweilige *parbaringin* abwesend sein würde), das ändert aber nichts an der Tatsache, dass die interne Hierarchie vor den Interessen der einzelnen Herkunftsgruppen kam.

Ebenfalls hierarchisch, allerdings viel weniger strikt, waren die *paniaran* organisiert. Wie erwähnt, war den Frauen der *pande na tolu* eine führende Position in zeremonieller Hinsicht gegeben und waren des weiteren Erfahrung, mediale und soziale Fähigkeiten ausschlaggebend für Führungspositionen innerhalb der Organisation. Bei wichtigen, spezifisch zum Aufgabengebiet der *paniaran* gehörenden Ritualen, wie *manggombur*, *manghuntal*, *manorui* (Regen rufen, heilen, verfluchen) etc. kam die Führerschaft nach Aussage meiner Informantinnen immer einer *parsanggul na ganjang* zu. Die einzelnen Frauen, aus ganz unterschiedlichen Herkunfts-*marga* stammend, und als Ehefrauen den

jeweiligen *turpuk* zugeordnet, waren der Natur der Sache nach in geringerem Maße Vertreter einzelner Gruppen der *bius*-Gesellschaft und waren so selbst noch besser als ihre männlichen Kollegen qualifiziert eine transzendierende Rolle einzunehmen. Dass die emotionelle Loyalität einer Ehefrau zwischen Herkunftsgruppe und der Gruppe des Ehemannes verteilt ist, wird von meinen Informanten als ein Faktum angesehen, auch gehört die Ehefrau rechtlich zur Gruppe des Mannes. Auf spiritueller Ebene transzendierten die *paniaran* auch die Welten der Menschen und der *sombaon* durch ihre Medienschaft. Über die Frauen konnten die *sombaon* in der Welt der Menschen für alle sichtbar auftreten und die Beziehung der Frauen zur Welt der *sombaon* war in stärkerem Maße präsent als die ihrer männlichen Kollegen. Und innerhalb der *paniaran*-Organisation war diese Beziehung auch bedeutsamer, was wiederum die Bedeutung befähigter Medienschaft für ihre interne Hierarchie erklärt.

Auch alle *parbaringin* galten in Sihotang wie auch anderswo als *jujungan ni sombaon* (Medien, wörtlich: ‚Träger' eines *sombaon*). Auch die Bezeichnung *debata* oder *sombaon na niida* (sichtbare *debata* oder *sombaon*) und *sombaon na binoto* (*sombaon* die man kennt) für *parbaringin* (wie für *paniaran*)[411] ist in Sihotang bekannt und hat sicher viel Einfluss auf das Ansehen der *parbaringin* gehabt. Alle *parbaringin* sind so in gewisser Weise auch Medien. Allerdings eher in der Hinsicht, dass sie eine Beziehung haben zum Gründer ihrer Gruppe (dies ist ja die Identität des jeweiligen *sombaon*), zu ihrem Ursprung, wovon sie Inspiration und Eingebung (*alatan*) erfahren. Trance, Medienschaft unter *parbaringin* mag in individuellen Fällen vorkommen, ist aber nicht institutionalisiert wie bei den *paniaran*, bei denen sich ihre Medienschaft nicht auf Beziehungen mit *sombaon* unter Vorfahren beschränkt.

5.2. Lebensregeln für *parbaringin* und *paniaran*

5.2.1. Kleidungsvorschriften für die *parbaringin* und deren Mitarbeiter

Einmal Mitglied der *parbaringin*-Organisation geworden, traten für die Individuen zahlreiche Vorschriften, Gebote und Verbote in Kraft. Um zu beginnen mit den Kleidungsvorschriften, so sollte ein *parbaringin* im Sihotang[412] der Kolonialzeit (und wohl auch schon eher) schwarze Kleider tragen (*marabit na birong*; dies umfasst auch dunkles Indigoblau [*salaon*]), d.h. eine Hose (*saraoal*) und ein Oberkleid (*baju*), dazu einen Gürtel bzw. Lendentuch aus grobleinernem weißen Tuch (*gondit na bontar*). Als Kopfbedeckung den erwähnten schwarzen *tumtuman* oder, bei festlichem Anlass ein schwarzrotes Tuch (*tali-tali na birong hasumba*).[413] Mit Schwarz, Weiß und Rot ist die symbolträchtige Farbenkombination des *bonang manalu* (wörtlich: die drei Fäden [die **ein** Seil werden]) zusammengestellt. Damit soll der Anspruch, dass die *parbaringin* die Gesamtheit vertreten, symbolisiert werden. Den gleichen Effekt hatten die *parbaringin* aus Pangururan, die 1938 den Residenten Korn in Sibolga aufsuchten, damit erzielt, sich dreifärbige Kopfbedeckungen (*tali-tali tigabolit*)[414] anzulegen. Auch Korn interpretiert die Symbolik der Farbenkombination mit dem Anspruch der *parbaringin* namens der gesamten Bevölkerung zu sprechen.[415]

---

411 Vgl. auch Korn 1953: 123.

412 Hier folge ich, so nicht anders erwähnt, Ompu Raja Bakti.

413 Nach Korn dürfen die *parbaringin* nur schwarze Kopfbedeckungen tragen, keine roten oder weißen, da sonst der Reis am Feld von Krankheiten befallen werden würde. Allerdings hat Korn auch selbst die Ausnahme konstatiert, als er von *parbaringin* mit dreifärbigen Kopfbedeckungen aufgesucht wurde (1953: 38 Fn. 12).

414 Diese dreifärbige Kopfbedeckung (das Tuch soll sieben Ellen [*asta*] lang sein) kann in Sihotang nur zu besonderen Anlässen getragen werden von dem höchsten *parbaringin*, i.e. dem *pande bolon* in seiner Eigenschaft als Repräsentant des gemeinsamen Vorfahren (*ompu parsadaan*) DPB ORB Poda.

415 1953: 32, 38.

Die Umhängetasche (*hadang-hadangan*) eines *parbaringin* soll aus Büffel-, Zebu- oder Pferdeleder gemacht sein und die Sitzunterlage (*hundul-hundulan*), die der *parbaringin* mitbringt zu den Ratsversammlungen soll aus Ziegen- oder Pferdehaut gemacht sein.

Bezüglich der von den *parbaringin* gebrauchten *ulos* sind meine Informationen nicht eindeutig. Es wurde wohl auch in Sihotang der *ulos sibolang* von den *parbaringin* häufig als Schultertuch beim *tortor* (Tanz) getragen und der *ulos bintang maratur* gern als Lendentuch (*gondit*).

Als besondere Insignie des Amts wäre der Schirm (*paung*) des *pande bolon* zu nennen. Nach Aussagen der Informanten war unter den *parbaringin* nur dieser berechtigt, bei offiziellen Anlässen einen Schirm zu verwenden. Einen Schirm trug allerdings auch, wie bereits oben erwähnt, der *parhara taon*, der Ausrufer, wenn er in offiziellem Auftrag der *parbaringin*-Organisation unterwegs war, neben seinen anderen Amtsinsignien, dem Stab (*batahi tunggal*[416]) und dem Gong (*ogung panggora*). Seine Kleider hatten übrigens rot zu sein und er war mit einem weißen Tuch umgürtet. Er trug üblicherweise eine Hüfttasche mit sich und umgehängt noch eine größere, aus Pandanusblättern (*raso*) geflochtene Tasche. Im Gegensatz zu den *parbaringin*, die ihr Haar nie schneiden durften und den Kopf immer bedeckt hatten, begann der *parhara taon* sein Dienstjahr immer mit geschorenem Kopf (durfte aber im Laufe des Jahres sein Haar nicht mehr schneiden) und trug den Kopf in der Regel unbedeckt. Der Inhaber dieses Amtes wurde von allen *bius*-Bewohnern in der Regel mit dem allergrößten Respekt behandelt.

5.2.2. Kleidungsvorschriften für die *paniaran* und deren Mitarbeiter

Die ‚Amtskleidung' der *paniaran*, wie sie auf Fotos aus dem Jahr (um) 1920[417] und 1939[418] dokumentiert ist, setzt sich zusammen aus einem knöchellang getragenen dunkelblauen *ulos* als Rock,[419] mit darüber einem weiteren *ulos* bis in Brusthöhe (wohl seit es unter westlichem Einfluss üblich geworden ist, die Brüste von erwachsenen Frauen (Mütter) zu bedecken[420]). Darüber wiederum wird eine gesäß- bis knielange Jacke (*baju-baju*) getragen, in der Rot die vorherrschende Farbe sein sollte und die in irgendeiner Form gefleckt sein sollte. In der Praxis war auch geblümter Stoff möglich. Über die Schulter wird ein (ev. zwei) *ulos* (*ampe-ampe*)[421] getragen und ein langer Schal aus feinem Stoff, fast bis auf die Erde reichend, um den Hals.

Eine Tanzschärpe oder Halsband (*horung-horung*) aus Leder, verziert mit Muscheln wird ebenfalls um den Hals getragen, und von diesem Band baumeln (nach Korn gelbe)

---

416 Dies könnte man wörtl. übersetzen mit die ‚einzelne/männliche Peitsche'; *tunggal* wird allerdings häufiger gebraucht in Zusammenhang mit Zeremonialstäben, z.B. *tunggal panaluan*. Der Stab des *parhara* ist ebenfalls ein Zeremonialgegenstand, dessen Kräfte gefürchtet sind. Ein Übertreter von Regeln, auf den vom *parhara* mit dem Stab gewiesen wurde, wäre schnell krank geworden und in wenigen Tagen verstorben, so nicht schnell für geeignete spirituelle Behandlung gesorgt worden wäre, schreibt Ompu Raja Bakti (DPB ORB). Auch Korn hat die Wirkung des Stabes beobachtet (1953: 44). Der Stab war damit auch ein Instrument zur Aufrechterhaltung der Ordnung in verschiedenen Situationen.

417 Eine Aufnahme von J.A. Honinge (siehe. Abb. 3) aus dem Fotoarchiv des Tropenmuseums in Amsterdam ist veröffentlicht in Sibeth 1990: 99 unter dem Titel „Gruppe tanzender Priesterinnen auf einer Matte. Parsanggul Na Ganjang, Westufer Tobasee um 1920" und zeigt 15 *paniaran* Sihotangs in Tanzhaltung und in vollem Ornat. Drei von ihnen tragen die Insignien einer *parsanggul na ganjang* und alle übrigen tragen *harehare* als Kopfschmuck. Dasselbe Foto ist auch aufgenommen in Niessen 1993: 97; dort allerdings (irrtümlich) auf 1938 datiert.

418 Korn 1953: Fotos 2, 12 und 13 zwischen 16 und 17.

419 Dies soll nach Auskunft der Informanten ein *ulos sibolang* gewesen sein.

420 Auf dem oben zitierten Foto aus dem Jahre 1920 ist deutlich zu sehen, dass eine der *parsanggul na ganjang* diesen *ulos* zur Bedeckung ihrer Brust nicht trägt.

421 Dafür soll ein *ulos suri-suri ganjang* Verwendung gefunden haben.

Glasperlketten (*horung-horung simata*) bis in zum Hüftbereich. Das Band mochte auch auf Garn gewebt oder auch geflochten (im Idealfall aus dem dreifärbigen *bonang manalu*) sein, verziert mit *ringgit* (Silbermünzen, alte spanische Dollar), ev. auch Gold.

Die *parsanggul na ganjang* tragen auf den Kopf das reifenähnliche Tragekissen *laman-laman jarungjung*, hergestellt aus Webgarn und mit Bast gefüllt als Steckplatz für die Hahnenfedern, das Zeichen ihrer Würde. Ihr Haarknoten (*parsanggulan*) sollte mit *bonang tiga bolit*, dem dreifärbigen Garn, gebunden sein. Wie Korn noch vermerkt, tragen alle *paniaran* goldenen Ohrschmuck, wobei er noch hinzufügt, dass im Gegensatz dazu den *parbaringin* das Tragen von Schmuck verboten ist.[422]



Abb. 3: Die *paniaran*, bzw. *parsanggul na ganjang* von Sihotang um 1920 (Aufnahme J.A. Honinge, Quelle: Sibeth 1990)

Die *parhara ni paniaran*, auch genannt *parhara ni inanta parsanggul na ganjang*, die Frau, die als Ausruferin der *paniaran* Dienst tat, war, wie ihr männlicher Kollege, mit einem weißen Tuch umgürtet, trug eine Hüfttasche und *ulos* über beide Schultern (es soll sich um die Form *bintang maratur sari-sari ganjang/sitolu tuho* gehandelt haben).

5.2.3. Verbote und besondere Regeln

Auch in Sihotang sind die Verbote (*siubanghonon*), welche die *parbaringin* zu berücksichtigen hatten, zahlreich.[423] Das Verbot, sich die Haare schneiden zu lassen, steht auch in Sihotang in Zusammenhang mit dem Wohlergehen des Reises. Diesen würden die Mäuse fressen, wenn die *parbaringin* sich die Haare schneiden Dies kann m. E. auf die besondere Beziehung der *parbaringin* zu dem Land und dessen Fruchtbarkeit weisen. Ompu Raja Bakti, der seine Haare in flechtenähnlichen Filzen trug, die, bei geöffnetem *tumtuman*,

422 Korn 1953: 38.

423 Bezüglich der hier folgenden Informationen ist anzumerken, dass ich meinen Informanten zu verschiedenen Gelegenheiten auch die Liste der Verbote für *parbaringin* aus Mangaradja Salomo 1938 a: 94 f. und b: 33 f. vorgelegt habe und mein Bild aus der daraus hervorgehenden Diskussion gewonnen habe. Meine Informationen haben die meisten (aber nicht alle) der von Mangaradja Salomo genannten Verbote und auch als früher in Sihotang gültig bestätigt und teils durch eigene Angaben ergänzt. Es mag der Zweifel der geringeren Authentizität der Angaben bezüglich der realen Befolgung der Regeln bestehen bleiben, als Ideale erkannten meinen Informanten in Sihotang sie doch als der *parbaringin*-Ideologie zugehörig an.

bis über die Kniekehlen reichten, berichtete, dass, nachdem er seine Rufung als *parbaringin* erhalten hatte, das Schneiden der Haare mit unerträglichen Kopfschmerzen verbunden gewesen war, wodurch er schließlich akzeptierte, seine Haare als Teil seiner Rufung wachsen zu lassen. Auch durften die *parbaringin* nicht die Haare von Anderen schneiden (*manggunsir*) oder kämmen (*manuri obuk*). Auch durften sie nicht zahnfeilen (*marhihir*), wie überhaupt diese Kategorie der Verbote darauf zu zielen scheint, dass *parbaringin* nicht auf den Körper anderer Menschen in der Weise einwirken dürfen, dass sie ihm Substanz entnehmen oder schädigen.

In die gleiche Richtung weist auch das Verbot Waffen zu gebrauchen, bzw. sie auch nur zu berühren. Dies impliziert auch, dass *parbaringin* sich kriegerischer Handlungen zu enthalten hatten (*na so tupa marmusu*), nicht einmal jemand schlagen oder ohrfeigen (*mamastapi halak*) und nach Möglichkeit schon den potentiellen Anlässen für (bewaffneten) Konflikt vorbeugen sollten. Es war dann auch nicht erlaubt, einen *parbaringin* anzugreifen (*na so jadi diparmusu halak*) und es gehörte zu den Aufgaben der *parbaringin*, friedensstiftend, schlichtend aufzutreten.[424] Es ist die Frage, ob sich das Kriegsverbot nur auf die bataksche Welt des fast permanenten und meist geregelten Konfliktes bezog, oder ob es sich um einen grundsätzlichen Pazifismus handelte. Historisch gesehen, haben die *parbaringin* Sihotangs nicht gekämpft, auch nicht gegen den Kolonialismus. Wohl aber unterstützten sie prinzipiell den Unabhängigkeitskampf des Singamangaraja. Persönlich kämpften Kinder aus *parbaringin*-Familien, die über den Unabhängigkeitskampf und später über die indonesische Armee Karriere machen konnten. Ompu Raja Bakti, der selbst den Übergang vom Berufssoldaten mit jahrelanger Kriegserfahrung zum gewaltlosen Leben eines *parbaringin* machen musste, meinte, dass es den *parbaringin* durchaus erlaubt sei, Verteidigung gegen Angriffe von aussen zu organisieren und wenn wirklich notwendig, den bewaffneten Kampf der eigenen Gruppe zu unterstützen, sie selbst aber nicht die Waffe zur Hand nehmen dürfen. Prinzipiell, meint Ompu Raja Bakti, müsse ein *parbaringin* Krieg verabscheuen (*magigi marmusu*).

Weiters existierten Verbote und Regeln bezüglich der Speiseaufnahme für *parbaringin*. *Parbaringin* dürfen nicht überall am Feld essen, sondern nur bei bestimmten Plätzen, wie etwa *homban* oder *parhotoran*. Bei bestimmten Anlässen mussten *parbaringin* von einem *sapa* (kelchähnlich gedrechselter hölzerner Teller, ca. 20 cm hoch) essen und es gab auch Vorschriften, was sie bei bestimmten Anlässen essen sollten. Ein Verbot, bestimmte Speisen zu essen, wie etwa die *parmalim* heute kein Schweinefleisch essen dürfen, ist mir nicht bekannt geworden. Wohl aber dürfen die *parbaringin* kein Fleisch von verendeten Tieren (*na mate so sineat*, nicht geschlachtet, vor allem *na bondilon*, von Seuche befallener Tiere) und keine aufgewärmten Speisen (*na dua hali mate*, wörtl. was zweimal tot ist) ist. Dies scheint in Beziehung zu stehen mit einer Kategorie von Verboten, die sich auf die Reinheit der Person der *parbaringin* beziehen. Darunter fallen das Verbot sich aller Arbeiten zu enthalten, die mit Schmutz, Abfall, Tod usw. in Beziehung stehen. So sollte ein *parbaringin* nicht Abfall fegen, sammeln oder verbrennen. Auch sollte er nicht düngen (*manganapai*) und auch nicht Unkraut jäten (*marbabo*). Auch das ist eine Form von düngen, da das gejätete Unkraut in die weiche Erde gedrückt wird. Auch Reis zu ernten ist den *parbaringin* nicht erlaubt (*manabi*, mit der Sichel schneiden, oder *manggotil*, die Ähren abkneifen), auch diese Tätigkeit ist mit Tod assoziiert. Wohl durften sie (und sollten sogar) ihre Felder selbst bestellen. Dass die *parbaringin* Arbeiten verrichteten wie umgraben (*mangombak*) oder pflügen (*maninggala*),

---

424 Es ist nicht zufällig, dass *pangulu*, die wohl am meisten verbreitete Bezeichnung für *parbaringin* in der Bataksprache, auch die Bedeutung von Schiedsrichter, Vermittler zwischen zwei Parteien im Konfliktfall, angenommen hat (vgl. Tuuk 1861, Warneck 1977, DPB Manik o.J. unter *ulu*).

eggen (*manisir*) und pflanzen (*manuan*)[425] wurde als Segen bringend für die Gemeinschaft gesehen. Die *parbaringin* durften keine Fallgruben herstellten (*manaon godung*) und auch nicht andere gefährliche Fallen wie etwa in den Boden gesteckte spitze Pfähle (*manaon suga*). Weiters ist es ihnen verboten Tiere zu kastrieren (*mangarontoni*; *paias*, wörtl. reinigen) - dies wäre Beeinträchtigung der Fruchtbarkeit - oder zu schlachten.

Vorschriften wie letztgenannte nehmen sich nicht realistisch aus angesichts der zahlreichen, mit der Tötung von Opfertieren verbundenen Ritualen, welche die *parbaringin* auszuführen hatten. Die Frage ist hier ob sie sich nur auf den profanen Bereich beziehen oder nur für die Führungsspitze der *parbaringin* gelten. Tatsache ist, dass Funktionen, wie etwa die des *pamantom*, des Spießers, der beim großen Büffelopfer den Büffel mit dem Speer (*hujur*) zu töten hatte, nicht aus den Reihen der *parbaringin* kam. Auch ist aus den Daten deutlich, dass die in der Hierarchie niedrigeren *parbaringin,* bzw. die *sipangan paningkiran*, viele Arbeiten zu verrichten hatten, die nach den genannten Vorschriften bei strikter Auslegung schwierig auszuführen gewesen wären. Daraus lässt sich die Hypothese ableiten, dass einerseits die genannten Regeln vor allem für die Führungsspitze der *parbaringin* galten, für die niedrigeren Ränge zwar im Prinzip auch, aber andererseits vor allem im rituellen Kontext besondere Regeln Gültigkeit hatten, wie überhaupt in der Batakgesellschaft gelegentlich die rituelle Realität in Kontrast steht zur alltäglichen Lebensrealität.[426]

Auf das besondere Verhältnis der *parbaringin* zum Tod weist auch das Verbot zu essen, solange nach einem Todesfall in seinem Dorf der Leichnam des oder der Verstorbenen noch nicht begraben oder auf andere Art rituell beigesetzt ist. Es war den *parbaringin* möglich, für den Fall, dass sich die Beisetzung allzu lange hinzog, in einem anderen Dorf zu essen, was, so berichtete man, zwar erlaubt war, aber selten geschah, weil es gegen den Ehrenkodex der *parbaringin* verstieß. Ein *parbaringin* durfte weiters auch nicht mitarbeiten beim Waschen einer Leiche (*mamasu na mate*), diese tragen (*mangusung*) oder begraben (*mananom*).

Viele Verbote und Vorschriften betreffen eine Moral, die im Prinzip für alle gelten sollen, für *parbaringin* jedoch obligatorisch sind. Darunter fallen das Verbot zu stehlen (*manangko*), sich dem Glücksspiel hinzugeben (*marjuji*), ehezubrechen (*mangalangkup*), lügen (*margabus*), falsches Zeugnis geben (*mandok hata na so tutu*; ein feiner Unterschied zu *margabus*) etc. Auf letzterem Verbot baut auch das Verbot zu schwören (*manolon*), denn das Wort eines *parbaringin* sollte auch ohne Schwur wahr sein. Auch darf ein *parbaringin* niemand einen Schwur abnehmen (*patolonhon*), denn es sollte ohnedies niemand einen *parbaringin* belügen. Manche Vorschriften, wie etwa die, seinen Nächsten, bzw. einander zu lieben (*marsiholongan*), Frieden zu lieben in Aufrichtigkeit (*mardame dibagasan hatigoran*; womit gemeint ist nicht aus Nachgiebigkeit oder Unterwürfigkeit) etc. mögen oberflächlich betrachtet als christlicher Einfluss angesehen werden, entsprechen aber angesichts des Gesamtbildes durchaus glaubwürdig der authentischen *parbaringin*-Ideologie. Andere Vorschriften, wie die, die zur Höflichkeit verpflichten, die auffordern, sein eigenes Ego im Umgang mit Anderen, bzw. miteinander, zurückzunehmen, wörtl. ‚niedriger machen' (*marsipatoru rohana*) mögen angesichts des Vorurteils vom groben bzw. unhöflichen (ind. *kasar*) Batak im nationalindonesischen Kontext als Einfluss javanischer Höflichkeitsideale

---

425 Ob das Pflanzen des Reises nun eigentlich Männer- oder Frauenarbeit ist, darüber gehen die Meinungen in Sihotang auseinander. Wohl weil es eine relativ junge Einrichtung ist. Früher wurde direkt in das Reisfeld ausgesät (*manabur*; Männerarbeit) und danach die Ungleichheiten im Wachstum durch Umpflanzen der Reispflänzchen (*mangeser*; diese Arbeit scheint beiden Geschlechtern möglich gewesen zu sein, wohl aber eher Frauenarbeit gewesen sein) wieder ausgeglichen.

426 So z.B. werden in rituellen Kontext nicht selten Rollen umgedreht (Männer kochen und bedienen, Frauen können etwa bei Heilungsritualen in Männerkleidung auftreten etc.) und ganz besonders im Kontext der großen *bius*-Rituale waren manche sonst verbotene Handlungen ausdrücklich erlaubt.

angesehen werden. Jemand, der mit der Gesellschaft der Tobabatak wirklich vertraut ist, wird solche Verhaltensregeln als durchaus authentisch der Kultur der Tobabatak zugehörig erkennen, mögen sich auch für oberflächliche Beobachter gegenteilige Eindrücke gefestigt haben. Das in Sihotang häufig gebrauchte Sprichwort (*umpama*): „*Höflichkeit ist (bringt) Leben, ungeziemendes Benehmen ist Verderben*,“[427] ist im gesamten Batakland bekannt.

Eine weitere Kategorie von Verboten scheint sich eher auf das äußerlich würdige Auftreten der *parbaringin* zu beziehen. Darunter fallen das Verbot auf Bäume zu klettern (*marsinggorik*, wie ein Affe klettern; das wäre kein gutes Gesicht), laut zu schreien (*manggora*; deshalb können sie auch nicht Feldhüter [*pamuro*] werden) würde sich für einen *parbaringin* auch nicht gut ausnehmen, ebenso als Handwerker zu arbeiten (*mambarbar*, wörtl. behauen [Holz, Steine]; denn das wäre Arbeit in Diensten von Anderen), und überhaupt alles was der Würde der *parbaringin* nachteilig sein könnte.

Ein Rauchverbot für *parbaringin*, wie anderswo gelegentlich erwähnt,[428] ist mir in Sihotang nicht bekannt geworden. Wohl sollte ein *parbaringin* nicht süchtig sein (z.B. nach Opium).

5.2.4. Besondere Regeln für die *paniaran*

Verbotsbestimmungen und Vorschriften für die *paniaran* gab es ebenfalls, allerdings bei weitem nicht so umfangreich und weniger konkret formuliert. In manchem Kontext waren es ähnliche wie die für *parbaringin* gültigen Regeln, in anderem Kontext gerade nicht. Viele Verbote z.B. bezüglich Reinheit waren für die *paniaran* nicht gültig, mussten doch häufig sie als die Ehefrauen die Arbeiten verrichten, die ihren Ehemännern verboten waren (i.e. fegen, Abfall beseitigen, jäten etc.). Wie bereits erwähnt, durften die *parbaringin* nicht Schmuck tragen, während es für die *paniaran* üblich war, Gold- und anderen Schmuck zu tragen. Die *paniaran* sollten höflich (*pantun*), bescheiden (*serep*) und sittsam (*toman*) auftreten, um ein Vorbild (*tudosan*) für die Bevölkerung sein zu können. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass die *paniaran* in enger Beziehung zu ritueller Ekstase und Erotik (in ihrer Rolle, die sie für die Fruchtbarkeit des Landes zu spielen hatten) standen, was aber tatsächlich nicht in Widerspruch stehen muss zu oben genannten Verhaltensidealen.

Da alle *paniaran* auch Medien waren, hatten darum besondere Regeln und Verbote für sie als solche zu gelten. Es sind bei Warneck eine Reihe von Vorschriften für Medien aufgelistet und es ist anzunehmen, dass auch in Sihotang nicht wesentlich anders war. Um so mehr, als ein Teil der Vorschriften auch mit denen für *parbaringin* übereinstimmt. Warneck scheint über männliche Medien zu schreiben, allerdings lässt sich aus dem Kontext seines Werkes entnehmen, dass er sehr wohl wusste, dass die meisten Medien weiblichen Geschlechts waren. Es darf ein Medium: „*kein Fleisch von Hunden oder von Vieh, dass eines natürlichen Todes gestorben ist, essen, keine aufgewärmten Speisen genießen, an keiner Totenopfermahlzeit teilnehmen, nicht aus einem gewöhnlichen Schöpfgefäß Wasser trinken, darf nicht im Gehen kauen, keinen Dünger auf dem Kopf tragen (weil auf seinem Haupte sich der Geist niederlässt; man nennt ihn einen, 'auf dessen Haupte der begu sich niedergelassen hat'). Wenn er schläft, darf niemand über ihn hinweg schreiten. Er darf sich nicht die Haare (Sitz des Seelenstoffes*[429] *und in diesem Falle des begu) stutzen*.“[430]

---

427 *pantun do hangoluan, tois do hamagoan;* vgl. für die Übersetzung Warneck 1906: 145, sowie noch 18 weitere Sprichwörter bez. Höflichkeit (*hapantunon*) in Warneck 1903: 16.

428 In *bius* Muara wurde aufgezeichnet, dass, würde ein *parbaringin* rauchen, alle Pflanzen durch Trockenheit absterben würden (KITLV OR 435/445).

429 Dies ist Warnecks Interpretation. Die ‚Seelenstofftheorie' ist heute nicht mehr anerkannt.

430 Warneck 1915: 336.

5.3. Aufgabenbereiche und Tätigkeiten der *parbaringin* und *paniaran*

Die *parbaringin*- und *paniaran*-Organisation hatten in Sihotang wie auch anderswo sowohl religiösen wie auch politischen Charakter. Zu den markantesten Aufgaben der *parbaringin* und *paniaran* gehörte sicherlich die Durchführung zahlreicher Rituale. Die meisten davon fanden im Kontext des Jahreszyklus statt, viele andere aber wurden je nach Bedarf abgehalten. Rituale mögen am ersten Blick als religiöse Tätigkeit identifiziert werden, und andere Tätigkeiten, wie z.B. das Besprechen von Problem der *bius*-Gemeinschaft bei Versammlungen und das Lösen konkreter Probleme, wie z.B. Organisation der zur künstlichen Bewässerung der Reisfelder nötigen Gemeinschaftsarbeit oder das Auftreten der *paniaran* zum Schutze einer bestimmten Frau mögen auch äußerlich leichter als politische Tätigkeit kategorisiert werden. Tatsächlich ist die Grenzlinie zwischen religiöser und politischer (profaner) Tätigkeit der *parbaringin* und *paniaran* nicht einfach zu ziehen. In vielen Fällen fand politische Einflussnahme über die Rituale statt, wie den meisten Aktivitäten der *parbaringin* und *paniaran* rituelle Form gegeben war. In der Folge soll eine Übersicht aller aus den Quellen bekannten Tätigkeitsbereichen der *parbaringin* und *paniaran* gegeben werden.

5.3.1. Tätigkeiten im Wochenrhythmus

In der Regel einmal pro Woche versammelten sich die *parbaringin* am *toguan* zur Beratung. Dies mag nicht immer eine Vollversammlung aller mit der Organisation verbundenen Männer gewesen sein, sondern nur der höchsten *parbaringin* und deren Assistenten. An diesen Beratungen nahmen die *paniaran* in der Regel nicht Teil. Wohl berichten die Informanten, dass die *paniaran* zu allen wichtigeren Anlässen doch zu den Versammlungen am *toguan* eingeladen worden wären.

Des Weiteren wurde von den *parbaringin* wie von den *paniaran* erwartet, dass sie sich an Markttagen am *onan* sehen lassen würden. Bei dieser Gelegenheit waren sie auch für die Bevölkerung informell ansprechbar. Die für die Abhaltung des Marktes gebrauchte Örtlichkeit hatte in der Geschichte Sihotangs mehrmals gewechselt. Der heute verwendete Marktplatz in Bonan Dolok am Ufer des Tobasees ist erst seit der Kolonialzeit in Gebrauch. Davor war Onan Godang der wichtigste Marktplatz in Sihotang. Als noch ältere ehemalige Marktplätze und sakrale Orte kennt man Onan Huta Tinggi, Onan Silinjung und Onan Sipiduk. Der Onan Godang war früher ein überregional besuchter Markt (wenn auch nicht in der Größenordnung wie etwa die Märkte von Pangururan oder Sianjurmulamula), für den überregionale Marktgesetze (worunter Marktfriede) galten. Das Zustandekommen dieser Einrichtung, wie auch deren Aufrechterhaltung muss in Zusammenhang mit der *parbaringin*-Organisation gesehen werden, wenngleich auch andere gesellschaftliche Elemente daran beteiligt waren. Die Herstellung bestimmter sakraler Einrichtungen am *onan*-Gelände, wie etwa des Schwursteines (*batu somong*), wird dem Singamangaraja zugeschrieben. Übrigens zeigt ein Blick auf die Karte von Sihotang (vgl. Karte 17), dass *onan* und *toguan* sich nicht am selben Ort befinden und das, soweit ich erfahren konnte, es in der Geschichte Sihotangs auch nie waren. Dies sei angemerkt, weil in der Literatur gelegentlich davon ausgegangen wird, dass *onan*, *toguan*, *parbiusan* etc. weitgehend identische Örtlichkeiten seien; ja dass der zentrale Versammlungsort einer *bius*-Organisation aus der Einrichtung eines *onan* entstanden sein soll.[431]

Die Abhaltung des Marktes in Siebentagerhythmus wurde erst in der Kolonialzeit durchgesetzt. Davor wurden Märkte zumeist in Viertagerhythmus abgehalten. Es erhebt sich die Frage, ob die wöchentlichen Versammlungen der *parbaringin* am *toguan* nun vielleicht ebenfalls parallel zum *onan*-Rhythmus stattgefunden haben. Meine Informanten meinen

[431] So etwa in Lukas 1999: 82.

allgemein, dass das nicht so gewesen wäre, dass man am *toguan* im Siebentagesrhythmus zusammengekommen wäre. Auch wenn sich tatsächlich niemand mehr an vorkoloniale Zeiten erinnern kann, dafür spricht, dass der bataksche Kalender (des *datu*) eine Siebentageswoche kennt, mit der ebenfalls spirituelle Qualitäten verbunden sind. Es mögen durchaus die viertägige Marktwoche und die siebentägige Kalenderwoche eine Koexistenz geführt haben. Wie sich auch im Jahreskontext zeigt, konnten durchaus verschiedene System nebeneinander bestehen.

Die Einteilung des Jahres auf Basis verschiedener Weisen der Kalenderberechnung war ein wichtiger Aspekt der Tätigkeit *parbaringin*-Organisation und bestimmte in wesentlichem Maße den Rhythmus des Lebens der Bevölkerung. Im folgenden Abschnitt (und in Appendix 1) möchte ich auf die Frage der Bedeutung des astronomischen Kalenders des *datu* in Koexistenz mit anderen, mehr volkstümlichen Zählweisen eingehen. Anschließend soll noch eine Übersicht zu der Praxis des Reisbaus in Sihotang gegeben werden, um den Kontext der regelmäßigen Tätigkeit der *parbaringin* und *paniaran* im Jahreszyklus ersichtlich zu machen.

5.3.2. Über die Einteilung des Landbaujahres

In der Einteilung des Jahres kombinieren die batakschen Zeitrechnungsspezialisten Aspekte des Sonnen- mit denen des Mondjahres. Genaue Beobachtung der Sterne wie auch des Mondes spielen hierbei eine Rolle (zur astronomischen Dimension der Zeitberechnung vgl. Appendix 1). In Sihotang waren traditionell die *raja na lima* aus *turpuk* Sirandos die verantwortlichen Zeitrechnungsspezialisten. Wie bereits erwähnt (4.3.8.1.), waren sie schon seit Generationen auch *datu siboto ari*, ‚*datu* welche die günstigen und ungünstigen Tage wissen'. Hierfür gebrauchten diese Zeitrechnungsspezialisten als Hilfsmittel *parhalaan* (Kalender zur Wahl günstiger und ungünstiger Tage) wie auch Instrumente zur Zählung der Tage (vgl. Appendix 1).

5.3.2.1. Alternativen Weisen der Zeitbestimmung und Jahreseinteilung

Das Beispiel Sihotang zeigt, dass die Arbeit der Zeitrechnung eng mit der von den *parbaringin* getragenen *bius*-Organisation verbunden war, ja dass dort der Zeitrechnungsspezialist selbst als prominentes Mitglied in die *parbaringin*-Organisation integriert war. In der Literatur wird in erster Linie die Beziehung der batakschen Zeitrechnung zur Tagwählerei hervorgehoben. Es ist wohl richtig, dass die Wissenschaft um das Bestimmen günstiger und ungünstiger Tage (*panjujuran ari*) für alle nur denkbaren Unternehmungen in der batakschen Kultur - wie in vielen anderen Kulturen auch - bis heute einen großen Stellenwert hat.[432] Im Kontext der *bius*-Organisation kommt der Zeitrechnung allerdings wesentlich mehr Bedeutung zu. Es lieferte das bataksche Jahr einen Rahmen, innerhalb dessen sich das agrarische Jahr vollzog. Dies war nicht ausschließlich von der Beobachtung der Gestirne und dem Gebrauch des *parhalaan* abhängig, es wurden von den *parbaringin* auch andere Zeichen der Natur bezüglich des Wechsels der Saisonen beobachtet,[433] bevor die wesentlichen Entscheidungen bezüglich der Durchführung landwirtschaftlicher Arbeit getroffen wurden. Nach meinen Informanten versuchte man innerhalb der *parbaringin*-Organisation die Zeichen der Natur, sich aus der Zeitrechnung ergebende astrologische Einsichten und meist noch weitere Divinationsmethoden zu verbinden, um in wichtigen Fällen zur Entscheidungsfindung zu kommen. In diesem Zusammenhang gibt es Hinweise, dass auch in Sihotang eine dem Reisjahr entsprechende Jahreseinteilung in Gebrauch war. Der Beginn einer solchen Jahreseinteilung müsste sich dann an dem tatsächlichen Beginn des Landbaujahres orientiert haben. Eine solche Einteilung hat Winkler beschrieben in seinen Eintragungen in das Tobabataksch-Deutsch Wörterbuch

---

[432] Zu diesem Thema vergleiche Winkler 1913: 442-447, sowie 1925: 209-222.

[433] Einige solcher Zeichen der Natur sind auch bei Winkler (1913: 439) angeführt.

von J. Warneck von1905.[434] Es ist anzunehmen, dass diese in der Tobaregion gebräuchlich waren:

1. Erster Monat[435] des Reisjahres: *goleon*; von *manggole*, das reihenweise umwerfen der Schollen
2. Zweiter Monat: *ombahon*, das zweite Umbrechen der Reisfelder
3. Dritter Monat: *saburon*, die Saatzeit[436]
4. Vierter Monat: *baboan*, die Jätzeit
5. Fünfter Monat: *sarahon*, die Zeit des gleichmäßigen Verteilens der jungen Reispflanzen über das Feld
6. Sechster Monat: *jajapon* oder *sasapon*, die Zeit, in der man mit einer Haue (*jajap*) Furchen durch das Reisfeld zieht zum Schutz gegen Ratten
7. Siebter Monat: *boltohon*, Die Zeit, in der der Reis Ähren ansetzt (wörtlich: einen Bauch (*boltok*) bekommt, schwanger wird)
8. Achter Monat: *bibion*, die Zeit, in der der Reis in Ähren steht, aber noch unreif (*bibi*) ist
9. Neunter Monat:[437] *gotilon*, die Erntezeit, von *manggotil*, die Ähren mit den Nägeln einzeln abkneifen
10. Zehnter Monat:[438] *tardason*, die Zeit, in der das Feld deutlich sichtbar ist, unverdeckt Sonne und Wind ausgesetzt ist
11. Elfter Monat: *jalangon*, die Zeit, in der man das Vieh auf den Feldern umherschweifen (*jalang*) lässt
12. Zwölfter Monat: *lobongan*, wörtl. die Zeit, in der man Löcher in die Erde macht um Mais oder (Trocken-) Reis zu säen

Sodann spielte der bataksche Kalender eine entscheidende Rolle für die Bestimmung der Zeit der Abhaltung der regelmäßigen Rituale der *bius*-Organisation. Desgleichen auch für die Abhaltung der regelmäßigen Versammlungen der *parbaringin*. Zusammenfassend kann ausgesagt werden, dass der bataksche Kalender in höherem Ausmaß das gesellschaftliche Leben in den *bius*-Organisationen strukturiert hat, als es die Literatur andeutet.

5.3.2.2. Zur Frage der Zählung der Monate

Bevor die mit der grüner Revolution eingeführte, kontinuierliche Nutzung der Reisfelder den alten Rhythmus zerstörte,[439] ging das traditionelle Landbaujahr in Sihotang (wie in vielen Regionen Samosirs noch heute) mit der Reisernte, die ungefähr für Monat Mai anzusetzen

---

434 Vgl. Warneck 1977: VI. Für den Hinweis danke ich Herrn Promes, der die Originalmanuskripte von Winkler eingesehen hatte und mir seine Aufzeichnungen zur Verfügung stellte. Die Eintragungen Winklers sind in der Neuausgabe des Wörterbuchs in abgeänderter Form verarbeitet.

435 Wie mir Herr Promes schriftlich mitgeteilt hat, sind in Winklers Manuskript die Monate 1 bis 10 entsprechend den astronomisch bestimmten Kalendern *sipaha sada* bis *sipaha sampulu* genannt und die beiden folgenden Monat *bulan li* und *bulan hurung*.

436 Traditionell wurden keine Saatbeete angelegt, sondern der Reis ausgesät (*disaburhon*). Unregelässigkeiten wurden nach (ev. auch gleichzeitig mit) dem Jäten (*marbabo*) korrigiert (*disarakhon*).

437 Wie bereits oben erwähnt ist nach van der Tuuk der zehnte Monat Erntemonat, genannt *bulan poriyama*; die Bezeichnung *pariama* für Ernte ist auch in Sihotang gebräuchlich.

438 Die folgenden drei Monate zwischen Ernte und Neubeginn der Feldbestellung werden *donaon* genannt, in Warneck 1977 auch mit Regenzeit übersetzt; von Winkler auch *dumaon*, die Zeit, in der genug zu essen da ist, während die letzten Monate vor der Ernte auch *haleon*, Zeit der Hungersnot genannt werden.

439 In denjenigen Regionen Sihotangs, die das ganze Jahr über genug Wasser zur Bewässerung der Felder haben, wird keine Brachezeit und keine feststehende Pflanzzeit mehr eingehalten und man erzielt mehr als zwei Ernten pro Jahr, wohingegen früher nur einmal pro Jahr (gemeinsam) gepflanzt und geerntet wurde.

ist,[440] zu Ende (*buhul ni partaonan*). Bald nach der Ernte versammelten sich die *parbaringin* am *toguan na godang* um festzulegen, wann das *martua oma-oma*-Ritual,[441] das den offiziellen Beginn des Landbaujahres zu markieren hat, abgehalten werden soll. Ompu Raja Bakti nennt als den idealen Zeitpunkt für das *martua oma-oma* den 11. Tag des vierten batakschen Monats an (*ari muda ni mangadop bulan sipaha opat*), also ungefähr Juli, ev. noch Juni, nach der heutigen Praxis der batakschen Zeitrechnung in der Samosirregion. Auch nach Korn sollte das *martua oma-oma* einige Zeit nach der Ernte abgehalten werden (also auch ungefähr Juni oder Juli[442]), aber Korn erwähnt auch noch, dass das Ritual vorzugsweise im ersten batakschen Monat (*sipaha sada*) abgehalten werden sollte, und aus seinem Angaben lässt sich schließen, dass das 1939 auch der Fall war.[443] Das wirft jetzt die Frage nach dem konkreten Beginn des batakschen Jahres in Sihotang auf. Das ist insofern von Bedeutung, als mehrere wichtige Rituale aus dem Jahreszyklus und die damit verbundenen *adat*-rechtlichen Regeln an den batakschen Kalender gebunden sind. Darauf hat bereits Korn gewiesen[444] und Ompu Raja Bakti macht sehr explizite Angaben bezüglich der Position bestimmter Rituale im batakschen Kalender.

Wenn Korn's Angaben richtig sind, so mag es zwei Erklärungen geben für die Unterschiede zwischen seinen und Ompu Raja Bakti's Angaben. Die erste wäre, dass man das batakschе Mond/Sonnenjahr damals später als heute hat beginnen lassen, i.e., nicht im April, sondern im Juli, um es mit dem Reisbauzyklus besser in Einklang zu haben. Dies ist allerdings weniger wahrscheinlich, als der Zyklus explizit an das im April beginnende Mond/Sonnenjahr geknüpft ist. Es scheint wenig wahrscheinlich, dass diese Verknüpfung erst in der Zeit nach 1939 durchgeführt wurde. Wo es doch in der Zeit nach 1939 sowieso immer schwieriger geworden war, die Rituale überhaupt durchführen zu können. Eine zweite Erklärung wäre, dass in Sihotang ebenfalls die Praxis bestand, einerseits eine eigene Zählung der Monate für das Reisjahr zu hantieren, die nicht auf astronomische Beobachtung basierte, sondern auf die Stadien des Reisbaujahres selbst, und diese wie auch in oben erwähntem Manuskript Winklers *sipaha sada, sipaha dua*, (erster Monat, zweiter Monat) usw., zu benennen. Und dass andererseits nur die Zeitrechnungsspezialisten die Übersicht behielten bezüglich der Beziehung des Reisbaukalenders zu dem Kalender basierend auf die Beobachtung der Sterne und der Mondphasen. Dass eine solche Beziehung bestand, darüber ist Ompu Raja Bakti eindeutig. Das würde bedeuten, dass ehemals eine populäre Zählweise der Monate bestand (neben der mit der in Appendix 1 beschriebenen Sternkonstellation beginnenden Zählweise), die immer mit dem Monat zu beginnen hatte, in dem das *martua oma-oma* fiel und dadurch viel besser geeignet war, den *parbaringin* und Reisbauern die dringend benötigte zeitliche Übersicht für die landwirtschaftlichen Arbeiten zu verschaffen. Eine monatsweise Einteilung der Arbeitsgänge im Reisbaujahr haben mir auch meine Informanten beschrieben.

---

440 Es mag, je nach Pflanzbeginn (teils vom Eintreffen der Regenfälle abhängig) oder auch je nach verwendeter Reissorte (schneller oder langsamer reifend) schon im April oder auch erst im Juni geerntet worden sein.

441 Winkler übersetzt das Äquivalent aus Toba, *mortua moma*, mit ‚das glückhafte Beginnen' (1925: 141).

442 Wohl kaum früher, da sich seinen weiteren Angaben entnehmen lässt, dass in den folgenden zwei Monaten (das könnten August und September sein) die Reisfelder bearbeitet wurden und im Monat darauf der Saatreis (rituell) ausgesucht wurde. Das wäre dann ungefähr Oktober und der korrekte Zeitpunkt für die Aussaat, die üblicherweise etwa im Oktober oder November stattfand.

443 Vgl. Korn 1953: 46 ff.

444 Korn 1953: 48 Fn. 23.

5.3.3. Exkurs: Der Reisbauzyklus in Sihotang

5.3.3.1. Traditionelle Techniken des Nassreisbaus[445]

Im Folgenden ein Rekonstruktionsversuch der arbeitstechnischen Aspekte des Nassreisbaus in Sihotang. Also zunächst ohne Angaben über die mit dem Reisbau verbundenen und diesen strukturierenden und steuernden, rituellen Handlungen, die teils unter Leitung der *parbaringin* durchgeführt wurden und teils von den individuellen Bauernfamilien selbst.

Nach der Ernte, die spätestens im Juni stattgefunden hatte, wurde für einige Zeit das Vieh auf die brachliegenden Reisfelder gelassen. Die Trockenzeit, die etwa von Juni bis September anzusetzen ist, war auch die Zeit des großen Unterhalts des für die künstliche Bewässerung nötigen Systems von Kanälen (*bondar*) und natürlichen Wasserläufen (meist *binanga*, Fluss, genannt). Diese Arbeiten, und ebenso der Unterhalt der Wege, wurden nach Aufruf durch die *parbaringin* in *bius*-weiten, gleichzeitig verlaufenden Anstrengungen, durchgeführt.

Ungefähr in den Monaten August und September wurden die Reisfelder bearbeitet und für die Aussaat vorbereitet. Folgende Arbeitsgänge waren für die Vorbereitung der nassen Reisfelder nötig: Nach dem Einleiten des Irrigationswassers (*mangalap aek*) um den Grund einzuweichen (*maminongi*) und erstem Ausbesserns der Dämme (*manambohi*) fand das erste Umbrechen (*mangombak* oder *mangula parjolo*) statt, das mit dem *taruntung*[446] oder *sidua raja* (Hacke mit zwei Zinken) ausgeführt wurde oder dem *ansuan* (ein starke Holzstange aus dem Holz der Zuckerpalme [*bagot*, Arenga saccharifera Labill.]), wobei stets mehrere Männer zusammenarbeiteten um lange Schollen umwerfen zu können. Anschließend blieb das Feld für zwei Wochen (oder länger) unter Wasser gesetzt, wodurch sich die Schollen gut aufweichen konnten. Danach wurde das Wasser teilweise abgelassen und der Grund aufs Neue, und diesmal gründlicher bearbeitet. Dies mochte mit der Hilfe eines von Wasserbüffel (*horbo*) gezogenen hölzernen Pfluges (*ninggala*) mit Scharen aus Bambus (üblicherweise *bulu suraton*) geschehen sein, oder mit Hacken (*hudali pauk-pauk*; Hacke mit einer großen Zinke aus reifem Bambus [*bulu bolon na toras*]). Die Erdschollen wurden gründlich zerkleinert und das Unkraut tief eingegraben. Im Zuge dieses Arbeitsganges wurden auch die Erddämme (*gadu-gadu*) um die Reisfelder ausgebessert. Nach diesen Arbeiten wurde eine Ruhepause von einigen Tagen eingelegt, während derer man die Felder wieder unter Wasser setzte.

Nach Wiederaufnahme der Arbeit wurde letzte Hand an die Dämme gelegt und die letzten Erdbrocken zerkleinert; zunächst mit dem *hudali*, der dreizinkigen Hacke, anschließend durch Bearbeitung mit dem rechenähnlichen *gair-gair* (fünf bis sieben Zinken aus dem Holz der Zuckerpalme). Schließlich wurde das inzwischen voll unter Wasser stehende Feld noch gründlich geeggt und planiert mit dem ähnlich dem *gair-gair* rechenähnlichen, aber größeren, oft von Wasserbüffel gezogenen *sisir* (zehn bis zwölf Zinken).

Der letzte Arbeitsgang vor der Aussaat ist das Düngen, das, nachdem alle Arbeiten bisher nur von Männern durchgeführt wurden, traditionell von Frauen getan wird.[447] Die Frauen

---

445 Um zu hier präsentierten Rekonstruktionsversuch vorkolonialer Reisbautechniken zu kommen, waren mir meine eigenen Bemühungen teilnehmender Beobachtung am Reisbau in Sihotang sehr nützlich. Die Kenntnis der wesentlichen Techniken hat mir sehr geholfen, präzise Fragen an meine älteren Informanten zu formulieren, die sie mir mit ausführlichen Beschreibungen der ihnen noch bekannten Weise des traditionellen Reisbaus dankten. Diese Weise war bis in die Zwanzigerjahre des vorigen Jahrhunderts praktiziert worden.

446 *Taruntung* ist ein Holzblock, an dem zwei Zinken, entweder aus Bambus oder Holz (ev. auch mit eiserner Spitze) angebracht sind, und auch ein Stiel; i.e, dies ist die traditionelle Form der zweizinkigen Hacke.

447 In Bezug auf die geschlechtliche Arbeitsteilung machten meine älteren Informanten eindeutige Aussagen, die auch durch historische Quellen bestätigt werden. Die hier erwähnte Ordnung scheint aber heute nicht mehr zur Gänze in Kraft zu sein; ich konnte häufiger auch (meist junge) Frauen beobachten, schwere Umgrabearbeiten auszuführen, die traditionell nur von Männern ausgeführt wurden.

brachten Dünger (*napa*) von den Viehstallungen unter den Häusern, den Viehweiden, den Abfall- und Düngergruben oder -haufen (*tangkal*) vor den Dörfern, ergänzt durch Asche von den Feuerstätten etc. auf die Felder.
Diese Arbeiten, für die etwa zwei Monat anzunehmen sind, mögen ungefähr im Oktober abgeschlossen gewesen sein. Oktober oder November war die Zeit der Aussaat (*taduhon=saburon*). Der ausgewählte Saatreis (*boni*; der war üblicherweise auch am längsten auf den Feldern geblieben) wurde in aus Binsen (*baion*) oder Pandanusblättern (*raso*) Säcken (*tandok*) etwa einen Tag lang in Wasser gelegt, dann für einen Tag herausgenommen und anschließend wieder eingeweicht. Dies war in der Regel ausreichend um den Reis zum Keimen zu bringen (so nicht, wurde der Prozess wiederholt). Der so vorbereitete Reis wurde anschließend von den Männern ausgesät (*martaduk*). Dabei hält der Säer in der linken Hand den um die Schulter gebundenen Reissack (*tandok ni eme*) und streut mit der rechten Hand faustweise in das vorbereitete Feld. Anschließend wurde der Reis (meist mit Hilfe eines entblätterten Zuckerpalmenzweiges; *pamosik*) vorsichtig in den schlammigen Grund geschlagen (*mamosik*) um die Körner in die richtige Tiefe zu bringen. Dies in erster Linie zum Schutz gegen Vögel und Hühner.

Ungefähr ein Monat nach der Aussaat begonnen die Frauen den sprossenden Reis zu jäten (*marbabo*). Das zum Herausziehen des Unkrauts verwendete Hilfsmittel war in Sihotang das *babobabo*, hergestellt aus Bambus (*bulu suraton*).[448] Ein weiteres wichtiges Hilfsmittel für die in gebückter Stellung arbeitenden Frauen war der Regenschutz, wofür, so nicht ein einfaches Bananenblatt, ein auf dem Rücken getragener mattenartiger, faltbarer, in geöffneter Position satteldachförmiger Schirm (*tambe*) diente. Die Arbeit des Ausdünnens zu dicht gesäter Stellen und in des in eine günstigerer Position Umsetzens der jungen Reispflanzen (*manarakhon*) wurde in Sihotang üblicherweise mit dem Arbeitsgang des Jätens kombiniert. Dieses erste Jäten (und Umsetzen der Reispflanzen) wird ungefähr Dezember bis Jänner stattgefunden haben.

Nach Beendigung der Jätperiode zogen die Männer in Abständen von drei oder etwas mehr Metern Furchen durch die Reisfelder. Dies zum Schutz gegen Mäuse.[449] Das dafür verwendete Gerät war das *panasap*, eine Art Hacke, hergestellt aus einem mit der Spitze nach unten an einem Stiel befestigten Schulterblattknochen eines Wasserbüffels (*sasap*).[450]

Der Reis musste in der Folge vor allem genug Wasser erhalten und noch einmal gejätet werden (ca. ein Monat nach der ersten Jätperiode), diese Arbeitsgänge waren aber relativ einfacher als dieses erste kombinierte Jäten und Umsetzen. Das machte die der ersten Jätperiode folgenden Monate etwas weniger arbeitsintensiv. In diesen Monaten konnte der Reis heranwachsen und Ähren ansetzen (*boltok*, wörtl. einen Bauch ansetzen, schwanger werden). Von diesem Zeitpunkt an konnten die Reisfelder trockengelegt werden. Dies mag ungefähr sechs Wochen vor der Ernte geschehen sein (etwa März). Die Sorge um das Irrigationswasser viel damit von da an weg.

Als die Ähren sich füllten, aber noch unreif (*bibi*) waren, wurde der Schutz des Reises die wichtigste Sorge. Die Männer sorgten, vor allem in Waldnähe, für den Schutz des Reises vor den Wildschweinen (*aili*) durch das Errichten von Abwehrzäunen und durch Jagden. Letztere, in Gruppen unter einem Anführer (*baung*) unternommen, mit Hilfe von zur Jagd

448 Eine modernere Version davon ist das ebenfalls bereits schon sehr lange bekannte *guris*, ein kreisförmig gebogenes Metallband an einem kurzen Stock befestigt.

449 Die Informanten sagen aus, dass die Mäuse diese offenen Streifen in den Reisfeldern fürchten und dass so die Bewegungsfreiheit der Mäuse eingeschränkt wäre. Ich sehe es allerdings nicht als gesichert an, dass dies eine sehr alte Einrichtung ist.

450 Der *sasap*, mit der breiten Seite voraus an einem Stiel befestigt kann auch als Spaten dienen.

abgerichteten Hunden (*asu*), bewaffnet mit Speeren (*hujur*), Messern (*raut*), Haumessern (*golok*) Fangnetzen (*jaring*, *doton*) und ev. Fackeln (sulu) hatten den Charakter von Treibjagden, die sowohl für Fleisch sorgen sollten,[451] wie auch die Wildschweine so weit wie möglich aus der Nähe der Reisfelder vertreiben sollten. Zum Schutz gegen Mäuse wurden Pflanzen an den Rändern der Reisfelder häufig geschnitten (*dirambas*).

Eine wichtige Einrichtung zum Schutz der Reisfelder gegen Reisvögel (*amporik*) war die (bereits oben erwähnte) Errichtung eines *hotor-hotor*, i.e. aus Rotanseilen (*hotang*) sternförmig von einem Mittelpfosten (*partunggul*) aus gespannte Konstruktion, an die Lärm erzeugende Gegenstände, Bänder, Blätter etc. ev. auch Vogelscheuchen (*halak-halak*), verbunden sein konnten. Durch Ziehen an den Seilen konnten die Feldhüter (*pamuro*) die Vögel verscheuchten. Oft wurde für die Feldhüter, die meist Kinder waren, eine auf Pfählen gebaute Plattform (*panca-panca*) errichtet, von wo aus diese die Reisvögel mittels kleinen bogenähnlichen Schleudern (aus gespaltenem Bambus mit einer Rotanschnur und geflochtener Auflage; *sior*) mit Lehmkugeln oder Steinchen beschießen konnten oder durch rufen, bzw. schreien (*manggora*) vertreiben. Feldhäuschen für die Feldhüter oder Feldarbeiter nannte man *sopo-sopo*.

Diese Zeit geringerer Arbeitsintensivität nützten die Bewohner Sihotangs auch zu Vorbereitungsarbeiten für die Ernte und die Zeit danach. Die Einrichtungen, in denen man den Reis aufzubewahren pflegte, wurden ausgebessert. Dies mochte für manche das Obergeschoß des *sopo* sein; für die meisten Bewohner Sihotangs war das der *singkop*, eine rundes Behältnis, ein Meter hoch und bis zu ein Meter im Durchmesser, das, manchmal aus Rotan geflochten im Haus aufbewahrt wurde. Häufiger war der *singkop* aus Rinde hergestellt und wurde entweder im Haus, oder, mit einem kleinem Dach und einem Podest versehen, hinter dem Haus aufbewahrt. Es musste dafür gesorgt werden, dass zur Erntezeit genügend Säcke und Körbe zur Aufnahme des Reises waren.

Selten früher als April und kaum später als im Juni wurde in Sihotang der Reis geerntet (*marpariama*). In alten Zeiten mochte der Reis mit den Händen abgekniffen (*manggotil*) worden sein,[452] auch ein dem verdeckt in der Hand gehaltenem *tuai* (mal.) bzw. *aniani* (jav.) ähnliches, kleines Reismesser war früher in Gebrauch (*raut eme*). Während der Kolonialzeit wurde üblicherweise mit dem *sasabi*, einer runden Sichel, geerntet. Üblicherweise nahmen Männer, Frauen und Kinder an der Ernte teil. Die Männer schnitten, mit der linken Hand Reisbüschel festhaltend mit der rechten Hand (so sie die *sasabi* gebrauchten; mit den *raut eme* wurde früher Halm für Halm geschnitten) etwa zwanzig bis dreißig Zentimeter über dem Grund und legten die Garben hinter sich, von wo die Frauen sie aufnahmen, um sie zum Stapelplatz zu bringen. Der geschnittene Reis mochte, so er gut ausgereift war, unmittelbar danach ausgedroschen worden sein. Häufiger wurde der geschnittene Reis ringförmig zu kreisrunden, gut drei Meter durchmessenden, auf Matten platzierten Schobern (*luhutan*) gelegt. Der Mittelkreis des Schobers (wörtl. Kopf, *ulu ni luhutan*) blieb zunächst leer, hier war Platz um die letzten Bündel einzufüllen, wenn der Schober schon hoch genug geworden war.

Nach etwa zwei Nächte in dem Schober gelagert zu sein, wurden die Halme geschmeidiger, wodurch sich die Körner wesentlich leichter von den Halmen lösen und die nachfolgende Arbeit des Dreschens, das durch Austreten (*mardege*) geschieht, auch weniger schmerzhaft machte. Zum Dreschen wurden Matten ausgelegt und weiters von einer Einrichtung, genannt *sarudan,* Gebrauch gemacht: dies waren zwei Bambusstangen (*bulu suraton*) in die Erde

---

451 Erlegte Tiere wurden (und werden heute noch) rituell verteilt.

452 Einige Informanten wussten zu erzählen, dass in früheren Zeiten der Reis nicht geschnitten werden durfte, sondern abgekniffen werden musste; niemand aber hat das selbst noch mitgemacht.

gesteckt, zueinander gebogen und aneinandergebunden, so dass sie einen großen Bogen ergaben, an dem die Drescher sich während der Arbeit des Austretens festhalten konnten (deshalb wird diese Einrichtung oft auch *siotanan*, ‚das, woran man sich festhalten kann', genannt). Die Bambusstange, an der sich die Drescher festhalten, mag auch auf zwei in die Erde gesteckten Pfählen aufliegen. Beim *mardege* wird der Reis nicht gestampft, sondern eher zwischen den Füßen gerieben bis die Körner herausfallen. Gern wurde auch in Reihen gearbeitet.

Der ausgetretene Reis wurde von den Frauen unmittelbar nach dem Dreschen von Strohresten gesäubert und ev. noch nicht sauber von den Halmen getrennte Körner händisch ausgelöst (*marnasar-nasari*), anschließend geworfelt (*marpurpuri*). Um den Reis von Spreu und Staub zu trennen wurde er in einen Korb (*jual*; aus Bambus oder dünnem Rotan (*hotang*) um einen Rahmen aus dickem Rotan (*sulpi*) als Verstrebung, unten viereckig und oben rund) gefüllt, hoch aufgehoben, und von dort aus wurde er langsam rieselnd ausgeschüttet. Wehte genügend Wind, besorgte dieser die Trennung der Körner von der Spreu. Wenn das nicht der Fall war, erzeugten die Frauen selbst Wind mit Hilfe einer viereckigen, meist aus Bambus um einen Rahmen aus *sulpi* geflochtenen Reisschwinge (*anduri*). Für das nach der Drescharbeit übrig gebliebene Stroh (*durame, toras*) gab es verschiedene Verwendungsmöglichkeiten, wie Besenherstellung und Gebrauch als Abdeckmaterial etc. Nicht gebrauchtes Stroh wurde in die Felder eingegraben und diente als Dünger.

Den gereinigten Reis füllten die Männer in die vorbereiteten Reissäcke (*pararason* [mittelgroß], *panuhuhan* [groß]) um sie ihre jeweiligen Dörfer zu tragen. Bevor der Reis in den *sopo* oder *singkop* gelagert werden konnte, musste er erst gründlich in der Sonne getrocknet (*dijomur*) und ev. nochmals gereinigt werden. Dies geschah auf großen Matten am Dorfplatz (*alaman*). Um den noch ungeschälten Reis (*eme*) von den Spelzen zu befreien, stampften ihn die Frauen in den in Sihotang üblichen steinernen Mörsern (*losung batu*)[453] unter Verwendung eines etwa zwei Meter langen Stampfholzes (*andalu*). Der so von der Spelze befreite Reis wird *dahanon* (bes. im rituellen Kontext auch *boras*) genannt, i.e. ‚das noch zu Kochende' genannt, und war bereit um in den irdenen Töpfen gekocht zu werden; dann *indahan*, ‚das Gekochte' (gekochter Reis) genannt.

5.3.3.2. Nassreisbau heute

Die Hauptunterschiede zu der hier präsentierten Rekonstruktion vorkolonialer Reisbautechnik in Sihotang liegen heute vor allem darin, dass nicht mehr zeitlich gemeinsam, einmal pro Jahr der Reis angebaut wird, sondern je nach Bewässerungslage einmal oder zweimal pro Jahr[454] und je nach Lage zu etwas unterschiedlichen Zeiten. In Subregionen Sihotangs, vor allem solchen, die von einem gemeinsamen Bewässerungskanal abhängig sind, wird allerdings immer noch gemeinsam (*rim*) der Reis gepflanzt[455] und werden die zur Irrigation nötigen Arbeiten gemeinsam, bzw. im Auftrag der Pflanzgemeinschaft, ausgeführt.

Weiters laufen die verschiedenen Stadien der zum Reisbau nötigen Arbeitsgänge schneller ab als früher. Es werden mehr importierte, stählerne Werkzeuge verwendet, aber Werkzeuge wie *raja dua* (Hacke mit zwei Zinken), *ninggala* (Pflug) und *sisir* (Egge) etc. sind bis heute den althergebrachten sehr ähnlich. Das gleiche gilt für die Techniken der Bodenbearbeitung. Diese sind nicht wesentlich verändert. Die Regeln der geschlechtlichen Arbeitsteilung allerdings werden nicht mehr konsequent eingehalten. Ich konnte in Sihotang bereits häufiger

---

453 Zumeist ein Felsblock, an der Oberseite planiert und mit ein bis zwei, gut zehn cm breiten und 15 bis 20 cm tiefen Löchern versehen.

454 Nach UMIB Mantri Statistik 1988 verfügt Sihotang über 103 ha Nassreisbauland, dass zweimal pro Jahr bepflanzt wird und über 73 ha Nassreisbauland, dass nur einmal pro Jahr bepflanzt werden kann.

455 In den Jahren 1990/91 pflanzten die meisten Regionen im Juli (1990) und dann wieder im Januar (1991).

(junge) Frauen beobachten, die auch die schweren Umgrabearbeiten ausführen, wie auch pflügen und eggen.

Es wird seit etwa den Dreißigerjahren nicht mehr gesät, sondern der Reis wird (zumeist von den Frauen) ausgepflanzt, nachdem er auf trockenen Saatbeeten (*panamean*) bis zu zwei Monate davor dort sehr dicht ausgesät worden war. Dies erleichtert auch den ersten Jätgang und macht auch die Arbeit des Furchenziehens zum Schutz gegen Mäuse überflüssig, da die Mäusefurchen gleich bei der Pflanzarbeit mitberücksichtigt werden können. Weiters sei erwähnt, dass immer mehr importierte Reissorten angebaut werden (wenn auch traditionelle Sorten immer noch beliebt sind), und dass von einem immer größer werdenden Teil der Bevölkerung Kunstdünger, Pestizide und Herbizide verwendet werden.

Geerntet wird allgemein wie früher und ein guter Teil der Bevölkerung drischt noch durch das traditionelle Austreten. Das Ausschlagen des Reises oder die Verwendung von (tragbaren) Dreschmaschinen wird von Vielen noch als Ungehörigkeit gegenüber dem Reis gesehen. Nichtsdestoweniger kommt es auch vor. Der ausgedroschene Reis wird, so man nicht über eine mechanische Windmaschine verfügt, noch auf die traditionelle Weise gereinigt, aber nicht mehr in *sopo* aufbewahrt. Die Verwendung von *singkop* ist immer noch weit verbreitet, ansonsten wird Reis in importierten Säcken bewahrt. Der zum Kochen vorgesehene Reis wird kaum noch jemals gestampft, sondern zu einer motorbetriebenen Reismühle gebracht, um dort geschält zu werden.

5.3.3.3. Trockenreisbau

Nach Aussage meiner Informanten wurde etwa einmal in fünf Jahren Trockenreis angebaut (nach Beschluss der *parbaringin* am *toguan*). Trockenreis heißt *eme darat*, aber in Sihotang wurde immer die Sorte Sitalolo angebaut und wohl darum nannte man die Tätigkeit des Trockenreispflanzens *marsitalolo*. Die größte hierfür vorgesehene Fläche war die sanft geneigte Londut-Region (siehe Karte 17), es mochten aber auch terrassierte (*martagahambing*) Hänge, sowie auch andere, nicht terrassierte Hänge (allerdings seltener) dafür verwendet worden sein. Letztere teils individuell, bzw. von Subgruppen, in der Londut-Region, die in der Brachezeit hauptsächlich als Weidefläche verwendet wurde, aber von der gesamten *bius*-Gemeinschaft. Die Angaben meiner Informanten über die recht kurze Bracheperiode von vier Jahren (ev. noch kürzer, wenn die Böden noch für eine zweite Periode für Mais und dann noch für Knollenfrüchte genützt worden waren) erschien mir einige Zeit recht unwahrscheinlich, da doch in der Brandrodungsfeldbauwirtschaft üblicherweise bedeutend längere Brachezeiten eingehalten werden müssen um regelmäßig hohe Erträge zu erzielen.[456] Wissenschaftliche Untersuchungen zum Thema *grasslandfarming*[457] oder Gras-*ladang*-Bau[458] (in Kontrast zu Brandrodungsfeldbau) weisen allerdings aus, dass die Angaben meiner Informanten durchaus glaubwürdig sind.

Die Trockenfelder (*parturon, hauma tur*) wurden in der Brachezeit wie die meisten Weideflächen genützt. Jährlich wurden die von Schwertgras (Imperata cylindrica; bat. *ri*) bewachsenen Flächen abgebrannt um sie von den bereits harten und trockenen Gräsern zu befreien. Das Abrennen beeinträchtigte die Wurzelstöcke des Schwertgrases nicht und innerhalb weniger Wochen bedeckten sich die Felder mit jungem, saftigem und nahrhaftem

---

456 So halten die Petalangan in den Wäldern am mittleren Kampar (Riau) rund zwanzig Jahre Brachezeit für notwendig nach einer Nutzung von zwei Perioden (eigene Erhebungen 1995/96). Auch Schneider (1995: 61) nennt Brachezeiten von mehr als zwanzig Jahren bei Brandrodungsfeldbau in altem Sekundärwald in Rejang Musi, Bengkulu. Derselbe Autor berichtet allerdings von wesentlich kürzeren Zyklen (drei bis vier Jahre Brache nach einem Jahr Reisbau) in der Kepahiang-Region. Es scheint sich hierbei um ein ähnliches System der Landnutzung zu handeln als bei den Batak.

457 Sherman 1980 und 1990: 143-160; Bartlett 1955: 332 (zit. nach Sherman 1990: 153).

458 Drexler/Lukas 1986: 196 ff.

Schwertgras (*tulmok* genannt; nach Warnecks Übersetzung „kurz und dick"), dass, im Gegensatz zu altem, bereits hart gewordenem Gras, vom Vieh sehr geliebt ist.

Zum Anbau von Trockenreis wurden folgende Arbeitsgänge durchgeführt: Zuerst musste die durch den Wuchs des Schwertgrases sehr kompakt gewordene Oberfläche des Trockenfeldes in langen Schollenreihen umgeworfen werden. Diese in anderen Teilen der Welt als undurchführbar angesehene Arbeit wurde von in langen Reihen arbeitender Männer in Gemeinschaftsarbeit mit Hilfe einer besonderen Hebeltechnik mittels der oben erwähnten *ansuan* als Hebelstange ausgeführt. Dabei stachen die Männer gemeinsam die Hebelstange schräg in den Boden und drückten sie anschließend nach hinten. Dadurch wurde die Grassode angehoben und vom Boden gelöst. Danach war es nicht mehr allzu schwer, durch die Stangen gemeinsam nach vorn zu drücken, eine lange Sode umzuwenden. Diese Arbeit musste schon sehr früh begonnen werden; nach Aussage der Informanten im Juli. Denn es war wichtig, dass die umgeworfenen Grassoden für gut ein Monat der Sonne ausgesetzt waren um die Wachstumskraft der Schwertgrasrhizome zu brechen, ev. diese abzutöten und damit die nachfolgende weitere Zerkleinerung der Schollen zu ermöglichen.

In einem folgenden Arbeitsgang wurden die großen Schollen zerkleinert und wieder für einige Wochen der Sonne ausgesetzt. In einem dritten Arbeitsgang wurden die Brocken endgültig zerkleinert (*digargari*, wörtl. zerschlagen), die Erde wird durchsucht nach Wurzeln und anderen Pflanzenresten (*diumbanghon*), diese herausgerecht (*digair-gair*) und verbrannt (*dipuruni*) oder, so nicht möglich, auf Kompostplätzen deponiert. In den ebeneren Bereichen von Londut wurde auch mit Hilfe von Pflügen (*ninggala*) gearbeitet um die Erde noch besser aufzulockern und die aufgelockerte Erde wurde schließlich mittels der rechenähnlichen *gair-gair* geeggt.

Nachdem man die durch Verbrennung der Pflanzenreste und eventuell noch weitere Asche als Dünger ausgestreut hatte, war das Feld bereit zur Aussaat. Diese fand üblicherweise vor der Aussaat auf den nassen Reisfeldern statt. Also in der Zeit, in der die ersten Regenfälle zu erwarten waren, ungefähr im September. Es konnte natürlich vorkommen, dass nach den ersten Regenfällen eine zu lange andauernde Trockenheit folgte und die jungen Reispflanzen zerstörte. Für diesen Fall wurde die Aussaat wiederholt, ev. auch nach der Aussaat auf den nassen Reisfeldern. Meine Informanten berichteten von zwei Aussaatmethoden. Die Methode für die steileren Bereiche war die der Verwendung eines Pflanzstockes mit zwei Zinken (*hau ordang*), mittels dessen Männer Löcher in den bereits vorbereiteten Boden stachen und Frauen nachfolgend 5-7 Reiskörner (es sollte eine ungerade Zahl sein) in die Löcher warfen (*manetek*). Die Löcher wurden in der Folge mit einem belaubten Ast zugefegt

In den weniger geneigten Bereichen, in denen auch gepflügt worden war, wurde ausgesät (*martaduk*)[459] und durch nochmaliges eggen (*manisir*) der Saatreis bedeckt. Bei dieser Methode war es nötig, unregelmäßige Stellen durch Versetzen der Reispflänzchen zu korrigieren (hier *marbale* genannt). Dies geschah beim ersten Jätgang.

Der meist etwas langsamer reifende Trockenreis musste insgesamt viermal von den Frauen gejätet werden, teils unter Verwendung des oben beschriebenen Jätgerätes *babobabo* und teils durch auszupfen (*mangaratras*). In der Reifezeit war vor allem der Schutz des Reises eine wichtige Tätigkeit. In normal verlaufenden Jahren wurde im März oder April geerntet mittels Techniken, ähnlich wie sie im Nassreisbau verwendet wurden.

---

459 Sihotang war nicht die einzige Region, in der der Trockenreis ausgesät und nicht in mittels Grabstock vorbereitete Löcher gefüllt wurde. Hasselt (1893: 521) erwähnt, dass diese Methode früher in den südlichen Batakländern vorkam und Sherman (1982 93 f.) hörte ebenfalls von seinen Informanten in Huta Ginjang (Sagala, Westufer Tobasee), dass man früher auch die letztlich arbeitsintensivere (aber ertragreichere) Methode des Ausstreuen (*mangarirhon/manaburhon*) und Einrechens des Saatgutes angewandt hatte.

Anbau von Trockenreis in Londut, wie auch auf den ehemals terrassierten Hängen hat bereits seit längerer Zeit nicht mehr stattgefunden.

5.3.4. Übersicht zu den regelmäßigen Tätigkeiten der *parbaringin* und *paniaran* im Laufe des Landbaujahres

5.3.4.1. Vorbemerkungen

Wie bereits oben erwähnt, bestehen Unterschiede in der Zählweise der Monate, die in Sihotang sehr wahrscheinlich auf das Vorhandensein zweier nebeneinander bestehender Zählweisen zurückzuführen sind. Dies ist zum einen die populäre, praktische, auf den Reisbauzyklus und die Mondphasen bezogenen Zählweise, und zum anderen die von Experten durchgeführte, auf die Beobachtung der Gestirne und Zählung der Tage beruhenden Zählweise. In der hier folgenden Auflistung wird auf beide Zählweisen Bezug genommen. Dies ist aufgrund der Quellenlage notwendig. Deswegen sei hier auf die Koexistenz verschiedener Weisen der Jahreseinteilung gewiesen (vgl. Appendix 1). Übrigens füge ich immer zwecks Übersichtlichkeit die (wahrscheinlichen) modernen Kalendermonate hinzu.

In der Praxis wurden die Tage, an denen die Rituale abgehalten werden sollten, immer von der Versammlung der *parbaringin* festgelegt, der sowohl die Expertise der *datu siboto ari* zur Verfügung stand, wie auch andere Ausgangspunkte, wie etwa die Ergebnisse von Divinationen oder die Notwendigkeit konkreter Anpassung an bestimmte Umstände. Die Angaben hinsichtlich der Zeitpunkte, an denen Rituale abzuhalten waren, sind somit in erster Linie wohl als ungefähre Richtlinien zu verstehen.

Neben den Unterschieden, die auf verschiedenen Zählweisen der Monate beruhen, gibt es noch weitere Unterschiede in den Quellen bezüglich der Reihenfolgen der Rituale. Hier kann ich nur vermuten, dass die unterschiedlichen Angaben darauf zurückzuführen sind, dass es in der Praxis eben zu unterschiedlichen Reihenfolgen in der Abfolge der Rituale gekommen ist, aus welchen Gründen auch immer. Schwer ist es auch festzustellen, welche Ritualabfolgen die idealen sind, besonders dann, wenn diese Rituale schon längere Zeit nicht mehr ausgeführt werden.

5.3.4.2. *Marsipaha tolu*, Vorbereitungen für das kommende Landbaujahr

In Korns Bericht wird das Ende des Jahres in die Zeit nach der Reisernte gelegt. In diese Phase sollte die Vollversammlung der *parbaringin* wichtige Vorentscheidungen für das kommende Landbaujahr treffen. Nach Ompu Raja Bakti, der den Jahreszyklus vom batakschen Kalender aus beschreibt, fällt diese Vollversammlung in den dritten Kalendermonat (*sipaha tolu*, also ungefähr im Juni und einige Zeit nach der Ernte) und wird auch als *marsipaha tolu* bezeichnet. Hier wurde bereits festgestellt, wer im kommenden Landbaujahr *suhut,* Gastgeber, für die zentralen rituellen Tätigkeiten, insbesondere das große *bius*-Ritual, werden sollte, und ebenso die Zeitpunkte für die ersten Rituale des Jahres.

Die Entscheidung für die Person des *suhut* war nicht nur eine Personalentscheidung, es war mit dieser Entscheidung letztlich auch eine Strukturierung der gesamten *bius*-Bevölkerung verbunden. Als *suhut* konnte im Prinzip jeder der drei *pande*, der *raja na lima* oder der *raja na sampulu* auftreten. Jeder von ihnen ist Vertreter eines *turpuk*/*horong* der *marga raja*, also einer Sihotang-*marga*, und als solcher geeignet. Die fünf Sihotang-*marga* bzw. *turpuk* wechseln einander jährlich ab in dieser Funktion. 1939 war die Sorganimusu an der Reihe, und innerhalb von Sorganimusu *turpuk* Hariarapohan, vertreten durch einen *raja na sampulu*. In der Folge wurde eine Reihe von für die Ausführung der Rituale erforderlichen Funktionen ebenfalls von der *marga* Sorganimusu gestellt (nicht alle jedoch vom *turpuk* S. Hariarapohan).

Aber es liegt in der Natur der *bius*-Ordnung, dass nicht alle wichtigen Funktionen von einer *marga* übernommen werden können. Es muss im Kontext des *bius*-Büffelopfers der *suhut*-Gruppe auch eine *pamantom*-Gruppe als Opposition gegenüberstehen. Aus dieser Gruppe

muss der *pamantom* kommen; das ist der Mann, der bei dem großen Büffelopfer den Büffel mit dem Speer zu erstechen hat. Und auch diejenigen, die ihm zur Seite stehen. Mit diesen beiden Funktionen ist letztlich die Teilung der gesamten *bius*-Bevölkerung in zwei Hälften, oft als die zwei Büffelhälften (*dua bariba horbo*) bezeichnet. Dies hatte im Laufe des Landbaujahres manche praktische Konsequenzen, nicht zuletzt im Kontext der rituellen Kämpfe, die es früher gab.

Die Hälften sollten jedoch nicht gleich stark sein: die *suhut*-Hälfte, die auch mit der rechten Seite assoziiert ist, sollte stärker vertreten sein und bei rituellen Auseinandersetzungen gewinnen.[460] 1939 gehörten zu der *suhut*-Hälfte neben *turpuk* Sorganimusu noch Sipardabuan und Sirandos und zur *pamantom*-Hälfte Sitorbandolok und Simarsoit.

Aus den unterschiedlichen Angaben zu diesem Thema schließe ich, dass die Hälfteneinteilungen nicht permanent waren, sondern immer aufs Neue vorgenommen worden waren. D.h., jedes Jahr einander neu zusammengesetzte Hälften gegenüberstanden. Selbst aus der Tatsache, dass bestimmte sakrale Ritualgegenstände in zweifacher Ausführung vorhanden waren und respektive von Sipardabuan und Sitorbandolok verwahrt worden waren, lässt sich nicht ableiten, dass bestimmte Kombinationen der Hälftenbildung bereits festgestanden hätten. So ist überliefert, dass, wenn Sipardabuan oder Sirandos den *suhut* stellen, das von Sipardabuan bewahrte Turbantuch (*bulang*) des *parjuguk* (Medium für den *sombaon* und wichtigster Repräsentant der *suhut*-Gruppe) verwendet wird, und wenn eine der drei anderen Gruppen den *suhut* stellen, der von Sitorbandolok bewahrte bulang Verwendung zu finden hat. 1939 hat der *parjuguk* von Sorganimusu also den von Sitorbandolok verwahrten *bulang* gebraucht, während die Mitglieder von *turpuk* Sitorbandolok selbst zur ‚anderen', zur *pamantom-bius*-Hälfte gerechnet wurden.

Ähnliches gilt auch für die Verwendung der sakralen *bius*-Lanzen (*hujur*). Der *parjuguk* (Sorganimusu) gebrauchte 1939 die von Sitorbandolok bewahrte Lanze und der *pamantom* aus der *marga* Sitorbandolok gebrauchte die von Sipardabuan bewahrte Lanze zur Spießung des Büffels.

5.3.4.3. *Manurpukhon*, das Aufteilen der gemeinschaftlichen Landbaugründe

Eine weitere wichtige Weichenstellung für das neue Landbaujahr war früher das jährliche Aufteilen der gemeinschaftlichen Gründe wie *parhombanan*, *parpangulubalangan* und *parhotoran* bzw. auch *parhotor-hotoran* (siehe dazu 4.3.1.) unter die einzelnen Haushalte (*jabu*), welches in der Phase nach dem *marsipaha tolu* auf *turpuk*/*horong*-Ebene stattzufinden hatte. Die damit verbundenen Entscheidungen wurden früher vom höchsten *parbaringin* des jeweiligen *turpuk*/*horong* getroffen, der traditionell das Recht hatte, für seine eigene Familie das erste Stück Land zu wählen. Diese Tradition endete allerdings bereits während der Kolonialzeit und heute werden die früher umverteilten Gründe permanent von immer den gleichen Familien genützt. Verkauf dieser Gründe soll aber auch heute noch unmöglich sein.

5.3.4.4. *Mangahon-ahoni*, der Toten gedenken

Korns Schreibweise *‚mangahan-ahoni'* muss wohl ein Irrtum sein. *Mangahon* bedeutet ‚bringen', *mangahon-ahoni* ist in religiöser Bedeutung zu verstehen (man bringt den Toten Opfergaben);[461] Dies war der ersten wichtige, die gesamte *bius*-Gemeinschaft betreffende Ritualkomplex nach den ersten Weichenstellungen für das neue Landbaujahr. So jedenfalls nach dem Bericht von Ompu Raja Bakti, der auch von anderen Informanten bestätigt ist.

---

460 Dies wurde u.a. zum Ausdruck gebracht zu dem Zeitpunkt des *manogu horbo*, dem ‚Büffelziehen' (5.3.4.16.7.), wo an der rechten Seite siebzehn Mann aus der *suhut*-Hälfte und links dreizehn man aus der *pamantom*-Hälfte zogen (vgl. Korn 1953: 103).

461 Vgl. dazu auch die Überlegungen von Sinaga (1981 und 2004)

Vor dem *mangahon-ahoni* fand noch eine als *marhorja bolon* (große Festlichkeiten abhalten) bezeichnete Phase statt, in welcher die Verwandten einander besuchten, Speisen austauschten und zusammen opferten. Danach kam die Phase der Reinigung und Purifikation. Die Gräber wurden gereinigt, aber auch Häuser, Kochgeschirr, Dorfplätze etc. und die jeweiligen spirituellen Vorgänger besprenkelten die Örtlichkeiten mit der purifizierenden Mischung aus Wasser und Zitronensaft (*aek pangurason*; siehe 7.2.3.2.2.3.). Am Abend vor dem eigentlichen Tag des Gräberbesuches (hierfür soll *suma ni mate bulan sipaha tolu*, der 23. Tag des dritten Monats, der ideale Tag gewesen sein) wurde bereits geopfert um den spirituellen Aspekten der Verstorbenen den Besuch anzukündigen und um deren Beistand zu erflehen.

Der eigentliche Besuch bei den Gräbern wurde von den *parbaringin* des jeweiligen *turpuk/horong* angeführt. Seit der Kolonialzeit steht der Besuch bei den *parmasan* zentral. Diese Einrichtung, nicht zu verwechseln mit den genauso bezeichneten Körben, besteht in Sihotang erst seit dem in der Kolonialzeit erlassenen Verbot, Knochen der Verstorbenen im Hausbereich aufzubewahren. Vermögende Familien hatten die Knochen ihrer Verstorbenen zwar schon früher in oft sehr kunstvoll gearbeiteten steinernen Sarkophagen (*batu parholian*, wörtl. steinerner Ort der Knochen) oder steinernen Urnen (genauso bezeichnet), zur Ruhe gelegt. Die meisten dieser Einrichtungen stehen bis heute im Dorfbereich – soweit sie zumindest nicht von eifrigen christlichen Bekämpfern des Heidentums zerstört und aus dem Dorfbereich entfernt worden sind. Ein Großteil der Bevölkerung aber konnte sich früher weder Steinsarkophage noch Urnen leisten und bewahrte die Knochen der Verstorbenen zwecks Sekundärbestattung in hölzernen Behältnissen häufig im Hausbereich (in der Regel in erhöhter Position). Auch kleine Häuser im Dorfbereich dienten früher als letzte Ruhestelle der Knochen.[462] Nach dieser kolonialen Anordnung bettete man in Sihotang die Knochen der Verstorbenen häufig auf *turpuk/horong* Ebene kollektiv innerhalb einer Konstruktion auf aufgeschichteten Steinen zur Ruhe.

Der Name *parmasan* stammt, wie mir erklärt wurde von der Wurzel *mas* (auch *omas*), Gold, mit dem man die Knochen gleichsetzt[463] und ist somit zu übersetzen als: ‚der Ort, wo das Gold bewahrt wird'. Die *parmasan* waren das Ziel der kollektiven, von den *parbaringin* geleiteten Feierlichkeiten auf *turpuk/horong*-Ebene.

Die meisten Toten[464] waren aber – in Erwartung des Sekundärbegräbnisses - zunächst auch früher außerhalb des Dorfbereichs begraben worden. Diese Toten wurden von ihren Familien aufgesucht und an den Gräbern (auch rituell) beweint in der Form von *mangandung*.[465]. Während des *mangahon-ahoni* wurde *robu* eingehalten: es durfte nicht gearbeitet werden.[466] Diese *robu*-Zeit war in der Kolonialzeit eingeschränkt worden. Es ist anzunehmen, dass sie in vorkolonialer Zeit länger gewesen ist als in der Kolonialzeit, wo sie nur mehr an den Tagen der Grabbesuche selbst beobachtet worden war.

---

462 In der Sianjurmulamularegion geschieht dies auch heute (wieder?) in zumindest einem Dorf.

463 Informanten haben mir wörtlich erklärt: „*Die Knochen sind unser wertvollster Besitz, so wertvoll wie Gold, das wertvollste Material dass es gib*t."

464 Es soll – wie in anderen Regionen - auch in Sihotang der Fall gewesen sein, dass vermögende Familien ihre besonderen Toten in einem Sarg innerhalb des Dorfes beließen (entweder auf einer besonderen Plattform, oder im *sopo*). Insbesondere dann, wenn das Sekundärbegräbnis schon für die nächste Zukunft geplant war.

465 Vgl. zur Form der tobabatakschen Totenklage wie des Klagelieds überhaupt Warneck 1899: 117-121 und Kozok 1994: 16-23.

466 Vgl. das bekannte polynesische Wort *tabu*.

5.3.4.5. *Asean parmahan*, das Feldopferritual der Hirten

Einige Zeit später, kurz vor dem *martua oma-oma*, fand das *asean parmahan*, dass (Feldopfer-) Ritual der Hirten statt. Der Zeitpunkt hierfür wurde ebenfalls von den *parbaringin* festgestellt. Mit den damit verbundenen rituellen Handlungen wurde der neue Jahreszyklus der Hirten eingeleitet. Im Rahmen dieser Zeremonien waren sowohl die Rinder wie auch die Hirten mit bestimmten Pflanzen[467] bekränzt. Die Hirten opferten und sprachen Gebete und vollzogen auch rituelle Kämpfe. Auch das Vieh ließ man kämpfen. Auch hier wird betont, dass eventuelle Opfer nicht gerächt werden durften und dass man einander im Nachhinein nichts übel nahm. Auch hatten die Hirten an jenem Tag die bereits oben erwähnte Freiheit, frei herumlaufende Hühner, deren sie habhaft werden konnten, zu schlachten und zu verzehren. Auch für das *asean parmahan* galt *robu*.

5.3.4.6. *Martua oma-oma,* die Markierung des Anfangs des neuen Landbaujahres

Der mit dem *martua oma-oma* verbundene Ritualkomplex sollte nach Ompu Raja Bakti (im Idealfall) am 11. Tag des vierten Monats (ungefähr Beginn Juli) abgehalten werden. In der von Korn angeführten (populären) Zählweise im ersten Monat. In dieser Zählweise ist die Zählung der Monate identisch mit der praktischen Einteilung des Landbaujahres.

Der Ritualkomplex setzt sich zusammen aus rituellen Handlungen der paniaran, der *parbaringin* sowie der gesamten *bius*-Gemeinschaft in dieser Reihenfolge. Die *paniaran* holen für die *parbaringin* nach Ausführung des *manggombur*-Rituals (rituelles Aufwühlen des Wassers)[468] an der heiligen Quelle Sampuran den Sand, den diese für die zeremonielle Herstellung eines kleinen Sandkegels unter Bezugname auf das Schöpfungsgeschehen benötigen. Der Sand wird in der Folge an alle im *bius* Sihotang lebenden Familien verteilt (wozu er natürlich gestreckt werden kann), welche in der Folge wiederum auf ihren Reisfeldern eine vergleichbare Zeremonie abhalten.

Zum *martua oma-oma* gehören auch Divinationen, welche sowohl die *paniaran* durchführen, wie sie auch im Auftrag der *parbaringin* durchgeführt werden. Vom Ergebnis dieser Divinationen hängen verschiedene Aspekte der rituellen Handlungen im zukünftigen Landbaujahr ab.

Nach Abschluss dieser Aktivitäten wird der Beginn des neuen Landbaujahres im Auftrag der *parbaringin* vom *parhara*, dem Ausrufer der *parbaringin*, allen Dörfern im *bius* offiziell mitgeteilt, womit auch rechtliche Konsequenzen für die Bewohner des *bius* verbunden.

5.3.4.7. *Paias bondar ni aek,* das Reinigen der Bewässerungskanäle

Eine der ersten Aktivitäten im neuen Landbaujahr der *parbaringin* war das Organisieren von Instandhaltungsarbeiten für das Irrigationssystem; *paias bondar ni aek*, wörtl. sauber machen der Bewässerungskanäle. Dies wurde als Gemeinschaftsarbeit der räumlichen Sektoren des *bius* organisiert. In der Regel wurden auch weitere Instandhaltungsarbeiten damit kombiniert (an allgemeinen Wegen, Badeplätzen, etc.). Auch die Säuberung der dörflichen Einrichtungen wurde in dieser Phase angeordnet und als Gemeinschaftsarbeit ausgeführt.

Mit den Arbeiten am Irrigationssystem waren auch rituelle Aktivitäten verbunden. Diese waren nach den ältesten Informanten in früheren Zeiten wesentlich umfangreicher, sind aber schon früh durch Einflussnahme der Kolonialregierung eingeschränkt worden. Die Befugnisse, diese Arbeiten anzuordnen, waren schon in den ersten Jahren der Kolonialzeit

---

467 Die Identität der verwendeten Pflanzen ist noch zu untersuchen. Ompu Raja Bakti gibt als Namen an für die Kränze, welche die Rinder um den Hals trugen: *andor hune* (wörtl. die Schlingpflanzen mit denen man [das Rind] lenkt), und für die Kränze, welche die Hirten auf den Kopf trugen: *singator* (?). Erstere sollen aus bestimmten Schlingpflanzen und *sitohap*-Zweigen hergestellt worden sein, und letztere aus einer bestimmten Grasart.

468 Dieses Ritual und weiteren Aspekte des *martua oma-oma*-Ritualkomplex wird unten in den Kapiteln zur Religion in Sihotang ausführlicher analysiert.

dem säkularen *raja* (*jaihutan, kepala negeri*) übertragen worden und vom niederländischen *controleur,* oder dessen batakschen Assistenten, einem *demang*, überwacht. Eine Rolle spielt allerdings bis heute das Opfern von *nitak* (Reismehl) an die Bewässerungskanäle, insbesondere bei Quellen und Abzweigungen.

5.3.4.8. *Mangebati,* rituelle Besuche in allen Dörfern

Bald nach dem *martua oma-oma* begannen die *parbaringin* gemeinsam mit den *paniaran* die Dörfer des *bius* Sihotang zu besuchen (*mangebati*). Es sollten im Laufe des Jahres alle *turpuk/horong* besucht werden. Die Besuche fanden laut den Informanten überwiegend in den Monaten nach dem *martua oma-oma* statt. Auch diese Tätigkeit hatte einigermaßen ritualisierte Form.

In vollem Ornat und meist begleitet von interessierten Zuschauern zogen *parbaringin* und *paniaran* in das zu besuchende Dorf ein. Dort stellten sich die Bewohner auf und empfingen die Besucher. Die führenden *parbaringin* und *paniaran* erhielten dort von den Frauen des Dorfes Betelbissen (*demban tiar*) in geflochtenen Beuteln (*hajut*) gereicht und wurden eingeladen, auf feinen Matten Platz zu nehmen. Dann sprach der *pande bolon* mit dem jeweiligen *raja doli* oder *tunggane huta* und den Dorfältesten. Es mag dabei um aktuelle Angelegenheiten wie auch um die Einhaltung der Tradition gegangen sein.

Gleichzeitig sprachen die führenden *paniaran* mit den Frauen des Dorfes über Frauenangelegenheiten und erteilten bei Bedarf gute Ratschläge. Nach Beendigung der Gespräche standen *parbaringin* und *paniaran* auf und es sprachen beide Segenswünsche für das Dorf aus. Anschließend zogen sie weiter zum nächsten Dorf.

5.3.4.9. *Marsonom* oder *mamillit boni,* den Saatreis aussuchen

Dieser Ritualkomplex fand nach Korns Angaben im vierten Monat (September/Oktober) statt, und nach Ompu Raja Bakti schon eher. *Marsonom* (Wurzel *sonom*) kann in diesem Kontext mit ‘sehnsüchtig verlangen’ übersetzt werden.[469] Dies kann verglichen werden mit der Sehnsucht nach einer Schwangerschaft, nach Kindersegen. In diesen Begriffen wird Wunsch nach einer zukünftig guten Reisernte gern beschrieben, denn im Kontext dieses Ritualkomplexes wird der Saatreis ausgesucht (*mamillit boni*=aussuchen des Saatreises).

An dem von der *parbaringin*-Versammlung festgestellten Tag finden auf *turpuk/horong*-Ebene Divination statt, die bei der Feststellung des Saatreises behilflich sind. Im Falle von Trockenreis wird die zu gebrauchende Sorte allerdings auf *bius*-Ebene festgestellt.

Korn beschreibt in diesem Kontext auch das *mangahon-ahoni* und das *asean parmahan*, die hier schon oben beschrieben wurden.

5.3.4.10. *Marsibosur-bosur*, einander Essen geben

Zu einem ebenfalls von den *parbaringin* festgestellten Zeitpunkt bald nach dem Aussuchen des Saatreises besuchten Familien einander und brachten einander Speisegaben. Das Präfix *marsi-* zeigt Reziprozität an, *bosur* bedeutet gesättigt und die Reduplikation von *bosur* weist wohl auf den rituellen Charakter der Sättigung. Im Dorfbereich wurden Schweine geschlachtet und ein Teil des Fleisches zusammen mit den *turpuk/horong*-Genossen verzehrt. Den anderen Teil des Fleisches brachte man zu den Brautgebern, die häufig außerhalb des *turpuk/horong*-Bereiches wohnten. Die Gegengabe der Brautgeber bestand in der Regel aus gekochtem Reis. Diese Aktivität ist als integraler Teil der rituellen Vorbereitungen zum bevorstehenden Beginn der Reispflanzung zu verstehen.

Nach dem *marsibosur-bosur* und vor dem rituellen Beginn des Reispflanzens wurde früher einige Zeit (sieben Tage?) *robu*, Arbeitsruhe, eingehalten.

---

469 Warneck (1977) wie auch Ypes (1932: 176) geben diese Bedeutung an. *Sonom* (bzw. seine Ableitungen) kann daneben noch Bedeutungen in Richtung ‚baden’, ‚besessen sein’, oder ‚schwarz färben’ annehmen.

5.3.4.11. *Paborhathon boni tu balian,* den Saatreis verabschieden

Dies bedeutet wörtl. ‚nach draußen schicken des Saatreises', und damit gemeint ist die auf die offizielle Entscheidung für ein Datum zum Beginn der Pflanzarbeit folgende rituelle Ausführung des Pflanzbeginns. Von dieser Entscheidung der *parbaringin* konnte früher der Erfolg oder Misserfolg der Pflanzarbeit für einen Teil der *bius*-Gemeinschaft in hohem Maße abhängen. Wurde zu früh gepflanzt und blieb dann ausreichend Regen aus, so konnte für einen Teil der Felder das Wasser trotz künstlicher Bewässerung und dem Bemühen um gerechte Verteilung zu wenig werden und die Ernte fehlschlagen. Wurde zu spät gepflanzt, so konnte ev. früh einsetzende Trockenheit und Winde die Reisernte gefährden.

Zu den rituellen Aktivitäten gehörte die Purifikation des Saatguts (*mangurasi boni*) und seine rituelle Verabschiedung, die erst von den *parbaringin* ausgeführt wurde und danach in allen Dörfern wiederholt wurde. Der Saatreis musste sozusagen den Dorfbereich, der auch als Bereich der Frauen zu sehen ist, nach ‚draußen' verlassen, und kam so in einen Bereich, der mehr Bereich der Männer zu verstehen ist (darum der Begriff *parbalian* [der, der draußen ist] für Mann im Gegensatz zu *pardiruma* [die im Haus ist] oder *pardihuta* [die, die im Dorf ist] für Frau). Mit Verabschiedung des Saatreises ist vor allem die Kommunikation mit dem *tondi* (dem spirituellen Aspekt, der Seele) des Reises gemeint.

5.3.4.12. *Patangkokhon parbue si onom bale,* eine Reisgabe an den *suhut*

Dieses nach Angabe von Korn im fünften Monat (Oktober/November) abgehaltene Ritual kann als Einschwörungszeremonie für den *suhut*, den Gastgeber des großen Büffelopferfestes verstanden werden. Wörtl. kann der Name des Rituals verstanden werden als das ‚Hinauftragen der sechs *bale* geschälten Reises'. Dies sind knapp drei Liter Reis, die in allen *turpuk/horong* eingesammelt worden waren; d.h. dass die gesamte Bevölkerung dazu beigetragen hat. Dieser Reis wird dem *suhut*, das war im Landbaujahr1938/39 Amar Hoeling, *raja sampulu* der *marga* Sorganimusu, von den *parbaringin* am *toguan* übergeben. Dieser ist von dem Moment an eine geweihte Person und muss noch mehr Verbotsbestimmungen beachten als ein *parbaringin* ohnehin schon muss. Bei Korn ist erwähnt, dass der *suhut* keine Schulden mehr machen darf und auch niemand mehr anklagen darf, wie auch ihn niemand mehr vor den Richter bringen darf. Weiters ist erwähnt, dass er auch bestimmte Privilegien erhält, wie etwa die Fischrechte in den Bächen Bonan Dolok und Sampuran Bala. Es sei festgehalten, dass es sich hierbei um Bäche handelt, die von zwei sakralen Quellen her kommen, welche im rituellen Leben der Bevölkerung von Sihotang von größter Bedeutung sind.

In diesem Ritual werden auch Gebete gesprochen an den obersten *sombaon* von Sihotang, an Baganding Tua Saranggean Pardosi, und dessen Segen erfleht. Vereinfacht gesagt wird ihm der *suhut* vorgestellt; eine bedeutsame Handlung, da schließlich der *suhut* auch die Funktion des *parjuguk* (siehe 5.3.4.2.) zu stellen hat, welcher wiederum während des großen Büffelopfers Medium für diesen *sombaon* sein wird. *Suhut* und *sombaon* haben für den Rest des Landbaujahres eine besondere Beziehung und der *suhut* trägt besondere spirituelle Verantwortung für das Wohlergehen der *bius*-Gemeinschaft.

5.3.4.13. *Pajujunghon boras* und *margulut indahan duppi,* das Stärken der Seele und das rituelle Gefecht um den Reiskegel

Die erwähnte Funktion des *parjuguk* sowie eine Reihe anderer Funktionen für das große *bius*-Büffelopfer,[470] wird bestimmt im Kontext dieses Rituals, welches bald nach der ‚Einschwörung' des *suhut* statt zu finden hat. Diese Entscheidungen werden von den *parbaringin* der jeweiligen *suhut*-Gruppe getroffen.

---

[470] Vgl. hierzu Korn 1953: 42 ff. und 49 f., der insgesamt zehn Funktionen nennt.

Raja Oedjoengs Beschreibung des Rituals, von der Korn ausgeht,[471] sind im Falle dieses Rituals nicht nur unvollständig, wie Korn selbst einräumt, sondern teils auch unrichtig. Es ist z.B. nicht möglich, dass auf einer Leiter ein *sapa* (gedrechselter Holzteller) gefüllt mit 20 *solup* Reis getragen wurde. 26 Liter Reis passen nicht auf den allergrößten *sapa*. Ergänzende Angaben haben jedoch meine Informanten gemacht und daraus lässt sich der Verlauf des Rituals einigermaßen rekonstruieren.

Es wurde zu Beginn des Rituals tatsächlich Reis in das Dorf des *suhut* (1938 war das Hariarapohan) getragen auf einer fünfsprossigen Leiter (*tangga silima*) als Trage und in einem *sapa na bolak*, einem großen *sapa* (aber nicht 20 *solup*). Links und rechts gingen *parbaringin* mit je einem Teller voll Reis, einem vom *suhut*, einem von allen anderen *parbaringin* gemeinsam. Zu den rituellen Aktivitäten gehörte auch Divination mittels eines jungen Schweins (*lomok-lomok*), das in der Folge rituell verteilt wurde. Nachdem die oben erwähnten Entscheidungen getroffen und bekannt gemacht worden waren, und der in diesem Kontext ebenfalls neu inaugurierte *guru taon* (*datu* des Jahres) Gebete (*tonggo-tonggo*) gesprochen hatte, wurde dem *suhut* und den eben angewiesenen Funktionären des großen *bius*-Büffelopfers von den anderen *parbaringin boras si pir ni tondi* (geschälter Reis zur Stärkung bzw. Festigung der Seele) aufs Haupt gestreut (daher die Ritualbezeichnung *pajunjunghon boras*, wörtl. ‚auf dem Haupt tragen der Reiskörner'.

Nachdem diese wichtige Entscheidung definitiv war, wurde vom *suhut* auf dem *sapa* ein Hügel oder Kegel (als *buhit* bezeichnet) aus gekochtem Reis errichtet, im Ritualkontext genannt *indahan dumpi*[472]. Mit diesem Reiskegel auf der *tangga silima* zogen die *parbaringin* zu einem nahe gelegenen sakralen Ort (das war 1938 der frühere *onan* Huta Tinggi). Nach verschiedenen rituellen Aktivitäten, Ansprachen der führenden *parbaringin* und der Aussprache von Gebeten wurde der *indahan dumpi* verteilt an die Vertreter aller *turpuk/horong*, auf dass sie eine kleine Menge des Reises zu der von ihnen vertretenen Gruppe brächten, wo diese dann ins Essen gemischt, gemeinsam verzehrt würde. Dabei blieb allerdings ein Rest des Reises übrig. Auf das Kommando *olop-olop ma hita* (lasst uns fröhlich sein!) seitens der *parbaringin*-Führung sprangen jüngere *parbaringin* auf (oder Assistenten der *parbaringin*?)[473] zu einer Kraftprobe (*marsiadu gogo*), einem Ringkampf um die Reisreste. Während dieses rituellen Gefechtes verkehrten die Teilnehmer in Zustand der Besessenheit und es wurde ihnen seitens der Zuschauer freudig zugejauchzt (*marsurak-surak*). Es wird betont, dass wer immer auch unterlag in diesen Kämpfen, keinen Groll behielt, sondern alle in dem Bewusstsein voneinander schieden, etwas Gutes getan zu haben für die Gemeinschaft.

5.3.4.14. *Mamatik* und *papunguhon guguan,* ein Gesetz machen und Beiträge einsammeln

Die von Korn für den siebten Monat (muss Dezember gewesen sein) beschriebene rituelle Aktivität *mamatik* (Verb von Wurzel *patik*, Gesetz; i.e. etwas zum Gesetz machen)[474] ist zu verstehen als das Geben von Gesetzeskraft der eher vorgenommenen Weichenstellungen zur Ausführung des großen *bius*-Büffelopfers. Es ist natürlich nicht unrichtig, dass, wie Korn schreibt, es sich dabei auch um eine Bekräftigung des *pajujunghon boras* handelt, wie auch

---

471 Korn 1953: 49.

472 *duppi* in DPB ORB. Dieses Wort findet sich in keinem Wörterbuch. Es soll sich jedoch auf das gemeinsame Aufteilen des Reiskegels beziehen. Vgl. altjav. *dumpil, andumpili, to join in, take part in* (Zoetmulder 1982: 432).

473 Es liegen hier etwas unterschiedliche Angaben vor. In DPB ORB sind *raja sampulu* erwähnt, nach anderen Informanten waren es Assistenten (*doli*, junge Männer) der *parbaringin*, die diesen kurzen Wettkampf um die Reste des *indahan dumpi* ausführten.

474 Und nicht einfach ‚beschließen', wie Korn übersetzt (1953: 50).

um sicher zu stellen, dass sich keiner der bereits inaugurierten Funktionäre für das bevorstehende *bius*-Büffelopfer wieder zurückzieht.

Von noch größerer Bedeutung aber ist, dass nach dieser Einrichtung eines Gesetzes (*patik*), nämlich ein großes Büffelopfer abzuhalten, die rechtliche Grundlage geschaffen ist, die Beiträge zur Bestreitung der Kosten des Rituals bei der Bevölkerung einzusammeln (*papunguhon guguan*). Diese Beiträge, *guguan* genannt, die unter anderem auch dazu verwendet wurden den Opferbüffel zu kaufen, waren in früheren Zeiten keineswegs als nur freiwillige Abgabe zu verstehen, sondern als obligatorisch im Sinne einer Steuer. Das war 1938/39 nicht mehr der Fall. Den Christen war von der Mission ausdrücklich untersagt, Beiträge an ‚heidnische' Rituale zu liefern. Diese Situation war Ende der Dreißiger Jahre bereits weitgehend akzeptiert. Die *parbaringin* und deren verbliebene Anhänger (damals noch eine Mehrheit in Sihotang) waren froh, überhaupt wieder ein *bius*-Büffelopfer abhalten zu dürfen. Überlieferungen aus Sihotang sowie auch Berichte in den Stationsakten der Mission zeigen allerdings, dass man sich der Bezahlung der Beiträge nicht ohne weiteres entziehen konnte. Bis in die Zwanziger Jahre, in manchen Regionen bis in die frühen Dreißiger Jahre wurden Bezahlungsweigerer von der Bevölkerung mit Sanktionen belegt. Diese Sanktionen konnten selbst bis zur Ausstoßung aus der *bius*-Gemeinschaft gehen.

Über die Kosten eines Büffelopferfestes liegen unterschiedliche Angaben vor. Korn gibt an, dass früher die Kosten eines Büffelopferfestes mit 4400 solup, i.e. ca. 5850 Liter ungeschälten Reis angegeben wurden und die Kosten für das Büffelopfer 1939 auf 120 Gulden veranschlagt waren.[475] Der Missionar Steingräber hat 1930 berichtet, dass die Kosten eines Opferfestes im *bius* Muara nach statistischen Berechnungen auf eine Summe von 3-4000 Gulden zu veranschlagen seien. In einem konkret genannten Fall allerdings, war der individuelle Beitrag, den ein jeder ‚Stammgenosse' für ein bestimmtes Opferfest an die *parbaringin* zu geben hatte, 50 Cent.[476]

In den Quellen werden oft hohe Zahlen von Ritualen angegeben. So berichtet der eben erwähnte Missionar von ca. 80 ‚heidnischen Festen' im *bius* Muara innerhalb eines Zeitraumes von vier Monaten. Man muss hier wohl unterscheiden zwischen den Opferritualen der *parbaringin* und den eher ‚privaten' Opferritualen bestimmter Einzelgruppen. Letztere hatten (und haben noch) eher Verdienstfestcharakter und sind wohl als wesentlich teurer einzuschätzen als selbst die großen Rituale der *parbaringin*. Sie werden allerdings nicht durch Beiträge der gesamten *bius*-Gemeinschaft finanziert, sondern von den veranstaltenden Familien und deren Brautnehmern.

5.3.4.15. *Manabe*, Ankleidung und Huldigung des Mediums für den *sombaon*

Darunter ist die offizielle ‚Ankleidung' des *parjuguk*, des Mediums für den höchsten *sombaon*, für Baganding Tua, zu verstehen. Konkret wurde dabei dem *parjuguk* von dem *pande bolon* der *bulang*, ein aus ca. 27 Meter Tuch bestehender Turban, angelegt. Auch bei der Inauguration eines jeden neuen *parbaringin* legt der *pande bolon* dem die offizielle *parbaringin*-Kopfbedeckung an, den *tumtuman*, der in der Ritualsprache ebenfalls als *bulang* bezeichnet wird.

475 Korn 1953: 37 Fn. 11.

476 ARM (VEM) F/a 17 (Stationsakten Muara/Marbun).



Abb. 4: Todor Sorganimusu als *parjuguk* und Träger des *bulang* im Jahre 1939 (Aufnahme P. Voorhoeve, Quelle Korn 1953)

Zu den mit der Inauguration des *parjuguk* und der übrigen Funktionäre des großen *bius*-Büffelopfers gehört auch das Abscheren der Haare aller männlichen Funktionäre (die in der Folge ihr Haar nicht mehr schneiden dürfen bis zum nächsten *martua oma-oma*), das Aussprechen von Gebeten durch den *parjuguk* (oder durch einen geeigneten Stellvertreter) und *gondang*-Musik und Tanz (*tortor*) verbunden mit Besessenheit. Hier berichtet Korn, dass die Tänzer der *suhut*-Gruppe zuvor dem *parjuguk* ‚huldigen', was er als ‚*manabei'* bezeichnet. Nach meinen Informanten wurde dem *parjuguk* tatsächlich gehuldigt, wie es auch bei der Inauguration eines jeden neuen *parbaringin* geschieht.

Diese Aktivitäten fanden zwei Tage vor dem großen Ritual statt, am 7. Januar 1939.

5.3.4.16. *Horbo bius*, das große Büffelopfer

Wenn wir Korns Einteilung beibehalten, dauert das große *bius*-Büffelopfer (*horbo bius*) drei Tage lang und besteht aus mehreren rituellen Aktivitäten, die an verschiedenen Lokalitäten innerhalb des *bius*-Areals abgehalten werden. Es gilt allerdings zu bedenken, dass dieses Ritual bereits den Beschränkungen der Kolonialregierung unterlag. Man musste sich an das Maximum von drei Tagen halten und bestimmte, früher gebräuchliche rituelle Aktivitäten durften nicht mehr ausgeführt werden. So ist die hier zusammengefasste rituelle Aktivität rund um das Büffelopfer wohl als Kurzfassung älterer Ritualformen zu verstehen.

5.3.4.16.1. Am Tag vor dem großen Büffelopfer

Am Parleangleangan veranstalteten *parbaringin* und *paniaran* frühmorgens am 8. Januar ein Hühneropfer an den vogelgestaltigen *sombaon* Naborsahan, um, wie Korn anführt, die „geringeren *sombaon* günstig zu stimmen."[477] Zu diesem Ritual gehörte auch ein Rauchorakel (*partimusan*), *gondang*-Musik und Tänze der *paniaran*. Die wesentlich Pflanze in diesem Ritual war der *sona*-Baum (Pterocarpus indicus Willd.), ein Baum, dessen blutroten Saft einen Bestandteil der traditionell hergestellten Tinte liefert, dessen Zweige die *paniaran* rituell hantierten: Sie gingen hintereinander um das rauchende Feuer, die *sona*-Zweigen

477 1953: 97.

schwenkend und „*tiar ma biur ni eme“* (mögen die Reisähren günstig wachsen) und „*ha ha eeee boooo“* ausrufend.[478]



Abb. 5: Die *paniaran* Sihotangs während des *partimusan*-Rituals (Aufnahme P. Voorhoeve 1939, Quelle Korn 1953)

Gleichzeitig fand auf der hochgelegenen Örtlichkeit Sitohap, ein Ritual der Hirten statt. Hirten und Viehbesitzer opferten dort Büffelmilch (*susu ni horbo*), Reismehl (*nitak*), Fisch und Reiskuchen (*sagu-sagu*) an Boru Tindolok. In der Folge wurde der Opferbüffel, verziert mit den Blättern der *sitohap*-Pflanze (wie auch alle anderen Büffel an jenem Tag) nach Hariarapohan, dem Dorf des *suhut* gebracht und unter dem *sopo* gegenüber dem Haus des *suhut* untergebracht.

Heute sind die meisten *sopo* bereits aus den Dörfern verschwunden und so wird in der Regel heute bei Büffelopferritualen eine eigenes Gehege gegenüber dem Haus des *suhut* errichtet, in dem der Büffel bis zu der tatsächlichen Opferung verbleiben kann.

Parbaringin und *paniaran* zusammen mit den Musikern zogen noch am Vormittag des selben Tages zum zentralen Opferplatz des *bius* Sihotang, *pangasean* oder *parbiusan* genannt, gehörend zur *toguan*-Lokalität, wo sich damals auch das *joro* (oder *joro-joro*), das sakrale *bius*-Haus befand. Dieses kleine Haus mit quadratischem Grundriss und Mittelsäule, welches den *bius* als Haus repräsentiert, sollte zusammen mit anderen *bius*-Heiligtümern von den Christen im Jahr 1945 zerstört werden.

5.3.4.16.2. *Patedakhon* und die Heilige Hochzeit

An diesem Ort wurde an dem genannten Tag die *patedakhon*-Feierlichkeit (von Wurzel *tedak*, [oder auch *tedek*], Handfläche nach oben gekehrt; also etwas hinhalten, präsentieren) abgehalten. Verschiedene Gegenstände von hohem Symbolgehalt waren vor *parjuguk* und die

478 Vgl. Korn 1953: 98 sowie das Foto der *paniaran* mit den *sona*-Zweigen gegenüber Seite 113. Die Tätigkeit des Rufens, wofür auch das Verb *hahaebo* existiert, ist von großer spiritueller Signifikanz, wie mir erklärt wurde.

pande na tolu ausgelegt und wurden somit der Gottheit präsentiert. Vor dem *parjuguk* stak die *bius*-Lanze (*hujur*) mit der Spitze nach oben weisend in der Erde. Oben war ein Büschel mit Ficusblättern festgebunden. Weiters waren vor ihm ein Schweineunterkiefer (*osang-osang ni babi*), ein Büffelhorn (*tanduk ni horbo*) und eine halbe Kokosnussschale ausgelegt. Vor den *pande na tolu* waren auf einer Matte ein ulos ausgelegt, worauf wiederum ein Bananenblatt mit gekochtem Reis lag. Auf diesem Reis (*indahan juna-juna*) wiederum lag ein kleiner Fisch, bezeichnet als *dengke na bolon* (wörtl. großer Fisch). Links und rechts von dem ulos standen zwei Teller gefüllt mit Reiskuchen (*timpa-timpa*). Zu dieser Feierlichkeit gehörte auch der Trancetanz der *paniaran*, in dem die Heilige Hochzeit zwischen Datu Bonar ni Aji und Boru na Mora dramatisiert wird (vgl. auch 8.4.3.).

Mittels dieser rituellen Aktivität sollte, wie Korn mitteilt, dem *sombaon* Baganding Tua das bevorstehende Büffelopfer angekündigt werden und ihm auch alle am Fest mitwirkenden Funktionäre präsentiert werden. In seiner Interpretation der Symbolik der ausgestellten Gegenstände zeigt Korn Beziehungen zur Schöpfungsmythologie auf.[479] Sinaga sieht in dieser rituellen Aktivität den Beginn der wesentlichen Liturgie des großen Rituals. Die Mittelwelt oder Welt der Menschen wird anhand von ausgewählten Symbolen, die deren Elemente (sozialer, landwirtschaftlicher, spiritueller etc. Art) repräsentieren bloßgelegt vor der Gottheit. Dies kann als Opferakt verstanden werden verbunden mit der Bitte an die Gottheit, die Welt aufs Neue zu erschaffen.[480] Beide Autoren sehen als das zentrale Anliegen des Rituals die rituelle Vorbereitung auf den Jahreswechsel.

5.3.4.16.3. *Mangalompis-lompis* und die Heilige Hochzeit

Nach Ablauf der oben beschriebenen rituellen Aktivitäten begaben sich *parbaringin* und *paniaran* zu einem anderen sakralen Ort, dem früheren *onan* Huta Tinggi. Unterwegs trugen die *paniaran* lange *sanggar*-Halme, welche sie ab und zu schüttelten und ausriefen: *tonggi tabo* (süß und lecker). Dies soll sich auf die zukünftige Reisernte beziehen. Am *onan* Huta Tinggi angekommen wurden die *sanggar*-Halme rituell weggeworfen. Diese Handlung, *mangalompis-lompis* genannt (*mangalompis* bedeutet erschrecken; die Verdoppelung mag auf die spirituelle Signifikanz der Handlung weisen) sollte der Abwehr der Mäuse dienen, diese erschrecken und sie dazu bewegen, wieder in die Wildnis zurück zu kehren. Vergleichbare Handlungen fanden auch zur Abwehr der Reisvögel statt, die man in diesem rituellen Kontext ebenfalls nicht einmal symbolisch töten wollte, sondern in ihre (spirituelle) Heimat, die Wildnis zurückschicken wollte.

Am *onan* Huta Tinggi führten die *paniaran* Hahnopfer aus und in der Folge erneut die Dramatisierung der Heiligen Hochzeit.

5.3.4.16.4. *Mamona* und die Heilige Hochzeit

Von Huta Tinggi aus begaben sich *parbaringin*, *paniaran* und Musiker nach Hariarapohan, dem Dorf des *suhut* um die *mamona* Feierlichkeiten durchzuführen. Dieses Wort ist abgeleitet von der Wurzel *bona*, welches in diesem Kontext als Anfang, Ursprung zu übersetzen ist. Mit dem *mamona* nimmt der Hauptteil des großen *bius*-Büffelopfers seinen Anfang.

Die wesentliche Pflanze im Kontext dieses Rituals ist *sitohap*. Alle *parbaringin* trugen einen *sitohap*-Kranz auf ihren Häuptern. Zu den rituellen Handlungen gehörte der Tanz der *paniaran* mit der dritten Dramatisierung der Heiligen Hochzeit, sowie das Aussprechen von *tonggo-tonggo* durch den *datu suhut taon*. Am *parbiusan* sorgte einstweilen die *suhut*-Gruppe für die Aufrichtung des *borotan*, des Schlachtpfahls für den Opferbüffel.

---

479 Korn 1953: 122 f.

480 Sinaga 1981: 112 ff. und 2004: 132 ff.

5.3.4.16.5. *Masidangguran* (*mardanggur*), die rituellen Kämpfe

Masidangguran bedeutet ‚einander (mit Steinen etc.) bewerfen. Damit werden in Sihotang rituelle Kämpfe bezeichnet, die früher im weiteren Kontext mancher *bius*-Rituale stattfanden. Gelegentlich spricht man auch von *mardanggur*. 1939 fanden solche Kämpfe nicht mehr statt. Das Verbot der Kolonialregierung wurde eingehalten. Meine ältesten Informanten aber wussten zu berichten, dass bis in die zwanziger Jahre wohl noch im Kontext des *bius*-Büffelopfers rituell gekämpft wurde. In der Regel am Tag vor dem Höhepunkt des Rituals.
Die Kämpfe wurden von der Jugend ausgeführt und es wurde gekämpft zwischen den *bius*-Hälften (*bariba*). Es fällt diese Einteilung im Wesentlichen zusammen mit der Aufteilung aller fünf turpuk in zwei Hälften, i.e., eine suhut-Hälfte und eine pamantom-Hälfte. Es gehörten 1939, wie bereits erwähnt, *turpuk* Sorganimusu, Sitorbandolok und Simarsoit zu der suhut-Hälfte und *turpuk* Sirandos und Sipardabuan zur *pamantom*-Hälfte. Die Funktionen mochten sich umkehren, aber aus dieser Einteilung leitete sich früher die Zusammensetzung der kämpfenden Gruppen ab. Da, wie ebenfalls bereits erwähnt, die Mitglieder der verschiedenen *turpuk* nicht in zusammenhängenden Gebieten wohnen, korrespondiert die Hälfteneinteilung der *turpuk* nicht in erster Linie mit einer räumlichen Zweiteilung des *bius*-Territoriums. So stellt sich zumindest in Sihotang die Situation dar.

Es hat wohl in anderen Regionen Konflikte zwischen den Bewohnern verschiedener Territorien gegeben, diese waren, soweit meine Daten reichen anderer Art als die rituellen Kämpfe im Kontext der *bius*-Rituale. Die hier in Kämpfe involvierten Jugendlichen kannten einander in der Regel gut und es wird betont, dass keinerlei Groll gehegt werden durfte, auch wenn Blut geflossen war, oder selbst jemand getötet worden war. Ypes und Winkler haben solche Kämpfe als eine Form von Menschenopfer interpretiert.[481] Dieser Interpretation können meine älteren Informanten durchaus zustimmen, sie meinen aber auch, dass es wichtig gewesen sei, dass die Jugend Gelegenheit hatte, ihre Kräfte zu messen (*marsiadu gogo*).

In der Literatur wird dies als ein Brauch beschrieben, der nach der Ernte auf den Stoppelfeldern stattzufinden hatte. Daher auch die Bezeichnung *manulbu* oder *martulbu*, von *tulbu*, Strohwisch als Fackel gebraucht, denn es mochte auch Feuer eine Rolle spielen.[482] Das Büffelopfer in Sihotang aber fand zu einer Zeit statt, in der längst gepflanzt war und der junge Reis bereits auf den Reisfeldern wuchs. Dieser Zeitpunkt weicht ab von der Tradition in der Sianjurmulamula- wie auch der Samosirregion. Nach den mir vorliegenden Daten wurde (und wird) ein *bius*-Büffelopfer dort immer vor der Pflanzsaison abgehalten (nicht später als September). Es hat den Anschein, dass in Sihotang eine von den benachbarten Gebieten unterschiedliche Tradition bestanden hat. Dafür spricht die Meinung der Informanten; gesicherte Daten liegen allerdings nur über das Ritual 1939 vor. In Zusammenhang mit den rituellen Kämpfen wird ausgesagt, dass diese a) hauptsächlich in den unbebauten Regionen, insbesondere von Hirten ausgeführt worden waren, und b), dass es auch nach der Erntezeit Gelegenheit zu rituellen Kämpfen gegeben haben soll, und zwar noch vor dem *martua oma-oma*.

5.3.4.16.6. *Mandungdang* und *mandudu* in der Nacht vor dem Büffelopfer

In der Nacht vor dem Höhepunkt des Rituals, also der Nacht vom 8. zum 9. Januar 1939 fand in Hariapohan das *mandungdang*-Ritual statt. Die Grundbedeutung von *mandungdang* ist ‚mit singender Stimme rezitieren von *tonggo-tonggo'*. Dies ist eine besonders hohe Form des Gebetes und es wird dabei direkt mit dem *sombaon* kommuniziert. Der *sombaon* nimmt in der Nacht vor dem Büffelopfer Kontakt auf mit der *bius*-Gemeinschaft über den Büffel und

481 So etwa Warneck 1909: 108 Fn. 1, Winkler 1925: 144 und Ypes 1932: 168 f.

482 Vgl. Warneck 1977 unter *danggur*, *tulbu* und *turbu*; Winkler 1925: 144; DPB Hariara unter *tulbu*.

auch über den *parjuguk*. Aus diesem Grund wird nach der Rezitation bestimmter *tonggo-tonggo* gefragt, nach welcher Richtung der Kopf des Büffels weisen würde.

Ein wesentlicher Aspekt des Rituals war 1939 auch das Aufhängen eines *mombang* (ein aus den Blattfiebern der Zuckerpalme geflochtener Opferkorb von großer religiöser Signifikanz) innerhalb des Hauses des *suhut*, während ein zweiter *mombang* bei den Utensilien des *parjuguk* platziert wurde. Der Gebrauch von *mombang* steht in Zusammenhang mit der Verehrung höchster Gottheiten. Auch haben in jener Nacht noch verschieden weitere Opfertätigkeiten stattgefunden als Vorbereitung auf die Kontaktnahme mit dem sombaon Baganding Tua.

Nach Abschluss aller Vorbereitungen wurden alle Lichter gelöscht und anschließend mit der Rezitation von siebenfach gegliederten *tonggo-tonggo*-Sequenzen begonnen. Diese wurden übrigens von Guru Sojuangon, dem *datu bius* und *raja na lima* von *turpuk* Sirandos selbst ausgesprochen. Jedes Mal nach der Rezitation dieser Sequenzen kontrollierte der *parhara* auf Anordnung von Guru Sojuangon die Position des Büffels, und wie Korn mitteilt, hatte der Büffel nach der siebenten Rezitation sich nach Osten gerichtet. Damit hatte der *sombaon* der *bius*-Gemeinschaft ein gutes Zeichen gegeben.

Nicht in jener Nacht gespielt wurden die *mandudu*-Rhythmen, die in den benachbarten Sianjurmulamula- und Pangururanregionen ein wesentliches Element der rituellen Aktivitäten in der Nacht vor einem großen Büffelopfer sind, bzw. früher sieben Nächte lang gespielt wurden.[483] Warneck gibt zur Bedeutung des Wortes *mandudu* an: *„das Orchester in schnellem Rhythmus spielen lassen, um Kindersegen die Gottheit anflehend“*.[484] Hariara nennt diese Musik den ‚schnellen *gondang*' (*gondang sihatop-hatop*) und auch den *gondang*, bei welchen man mit den Füssen stampft und das Haus erdröhnen lässt (*hajembar*).[485] In der Region aber versteht man darunter in erster Linie Musikstücke, die zunächst nur für höhere Wesen gespielt werden, bzw. nur in besonderen Umständen auch für Menschen. Z.B. wenn Menschen von höheren Wesen besessen sind. In der Region werden sie besonders in Beziehung gesetzt zu den spirituellen Bewohnern des heiligen Berges Pusuk Buhit. Mit diesem Berg in besonderem Maße verbunden ist der *sombaon* Raja Uti, häufig auch genannt Martua Pusuk Buhit (Warneck übersetzt *martua* mit ‚heilig'), der nicht nur in der Mythologie eine wichtige Rolle spielt, sondern auch bis heute im traditionellen religiösen Leben der Bewohner der Region sehr wichtig ist (vgl. 3.1.2., 6.3.9.1., 8.4.4., 9.1.1.1.1.). Eine seiner Rollen ist die eines Vorstehers des mit dem heiligen Berg verbundenen Totenreiches, in welches spirituelle bedeutsame Persönlichkeiten nach ihrem Tod in sein Kabinett[486] aufgenommen werden können und noch weiterhin bestimmten Einfluss auf die Lebenden ausüben können.

Mandudu wird in der Nacht vor dem Büffelopfer zweimal gespielt. Zum ersten Mal einige Stunden nach Sonnenuntergang, nach der Abhaltung bestimmter ritueller Aktivitäten, wozu auch das oben beschriebene *mandungdang* und Schauen des Büffels (*mamereng horbo*) gehört. Dies nennt man *dudu borngin* (Nacht-*dudu*) und, in der Sianjurmulamularegion auch *dudu sabungan*, den ‚männlichen *dudu*'. Alle Lichter in dem Haus wie im ganzen Dorf werden vor Beginn des Spiels ausgelöscht, alle räuspern sich noch einmal um sich während des Spiels, das etwas länger als eine Stunde dauert, ganz ruhig verhalten zu können. Der *dudu*

483 Vgl. KITLV OR 435/47 (Nota W. Hoetagaloeng, 1923).

484 Warneck 1977 unter *dudu*.

485 DPB Hariara.

486 Kabinett, bat. *kabinet*, ist der heute gebräuchliche Terminus Technicus um diese jenseitige und ‚regierungsähnliche' Einrichtung zu bezeichnen.

wird immer eingeleitet mit den *si pitu gondang*, sieben bestimmten *gondang*-Weisen.[487] Nach dem Nacht-*dudu* spielt die Musik unter anderem für die *paniaran*. Etwa eine Stunde vor Sonneaufgang spielt man *dudu tiar ni ari*, den Morgen-*dudu*, wobei wiederum alle Lichter gelöscht werden und sich alle Zuhörer ganz ruhig verhalten. Diesen nennt man in der auf dem Festland gelegenen Sianjurmulamularegion auch *dudu boru-boru*, den ‚weiblichen *dudu*'. Auf Insel-Samosir sind die Bezeichnungen genau umgekehrt: Den Nacht-*dudu* nennt man *dudu boru-boru* und den Morgen-*dudu* nennt man *dudu sabungan*. Vgl. dazu auch die Überlegungen zu der Signifikanz dieser Konstellation in 12.1.2.4.1.2.1.



Abb. 6: Die *parbaringin* und *paniaran* von Sianjurmulmula in Abwartung des *gondang dudu sabungan* (Aufnahme: Johann Angerler 1991)

Als Grund warum man bei dem *bius*-Ritual keine *dudu*-Weisen gespielt hatte (obwohl diese in Sihotang durchaus bekannt waren), meinen die Informanten, dass diese Weisen auf die Verehrung des *sombaon* des Pusuk Buhit, auf Raja Uti bezogen wären, das *bius*-Ritual in Sihotang jedoch auf Baganding Tua Saranggean Pardosi, der territorial mit Sihotang assoziiert wird. Diese Angaben zeigen, dass trotz der in dieser Arbeit angesprochenen strukturellen Übereinstimmungen und der Möglichkeit, dass Raja Uti und Baganding Tua als Transformationen voneinander zu verstehen seien, Beide für die Bewohner der Region durchaus individuelle Qualitäten haben und damit auch die rituellen Aktivitäten in gewisser Weise auf individuelle höhere Wesen zugeschnitten sind.

---

487 Die sieben *gondang*-Weisen sind auch erwähnt in Hoetagaloengs Bericht über den *dudu* (KITLV OR 435/47 [1923]), der allerdings angibt, dass nur *gordang*, die große Trommel, geschlagen worden wäre. Ich selbst hatte zweimal die Möglichkeit, beim *mandudu* anwesend zu sein, und konnte beide Male beobachten, dass nur das Spiel eingeleitet wurde mit *gordang*-Sequenzen und anschließend alle Instrumente des *gondang*-Orchesters eingesetzt wurden.

5.3.4.16.7. *Manogu horbo*, das Ziehen des Opferbüffels

Am folgenden Morgen, dem 9. Januar 1939, war die Zeit für das *manogu horbo*, das ‚Ziehen de Büffels' gekommen. Es wurde dem Tier ein Ring aus feinem Rotan (*hotang*), genannt *harihir*, in die Nase geflochten, woran mittels zwei Seilen hölzerne Reisstampfer (*andalu*) festgebunden wurden. An diesen Reisstampfern zogen rechts 17 Mann aus der *suhut*-Hälfte und links 13 Mann aus der *pamantom*-Hälfte. Diese Gruppe wurde von den *parbaringin*, den *paniaran* und noch vielen Zuschauern begleitet. Die wesentlichen Pflanzen in diesem Ritualabschnitt waren *sialagundi* (Vitex trifolia L.) und *lambe*, die noch jungen, gelben Blätter der Zuckerpalme (*bagot*). Die Männer, die den Büffel zogen, trugen *sialagundi*-Blätter auf ihren Köpfen und der *parhara*, der hinter dem Büffel herging, trug eine Peitsche aus *sialagundi* in seiner Hand.

Auf seinem Weg zum *parbiusan* wurde der Büffel so viel wie möglich durch die zu der Zeit mit jungem Reis bestandenen Felder gezogen. Wie Korn angibt, sollte er so die *begu* (den Menschen nicht wohl gesonnene spirituelle Wesen) aus den Feldern zu verjagen. Informanten geben an, dass das Betreten der Felder durch den Opferbüffel auch guten Einfluss auf die Fruchtbarkeit der Felder gehabt haben soll. Auch wurden, wie es auch heute noch im Kontext des *manogu horbo* üblich ist, alle Bewegungen und Aktionen des Büffels genau beobachtet und die Beobachtungen zur Grundlage von Divinationen gemacht.

Am Binanga Bolon wurde der Büffel rituell gereinigt (sowohl mit Wasser wie auch mit Zitronensaft; *diuras*), mit Reismehl an bestimmten Körperstellen gefärbt (*ditopongi*) und schließlich mit *lambe* versehen. Es wurde ihm zu diesem Zweck, wie es auch heute noch üblich ist, ein aus zwei an ihren Enden zusammengebundenen, und mit einem Querholz versehenen, dicken Blattrippen der Zuckerpalme gefertigter Rahmen auf Kopf gebunden (so dass dieser ungefähr deltoidförmige, fünfeckige Rahmen auf seinem Rücken auflag). Von dem Rahmen hingen die jungen, gelben Blätter, gut einen Meter lang herab (vgl. Abb. 7 und 14). Diese Einrichtung kann als Erdsymbol verstanden werden und der Büffel, nach einer alten Tradition, als Träger der Erde (vgl. 7.2.3.1.3.2.).

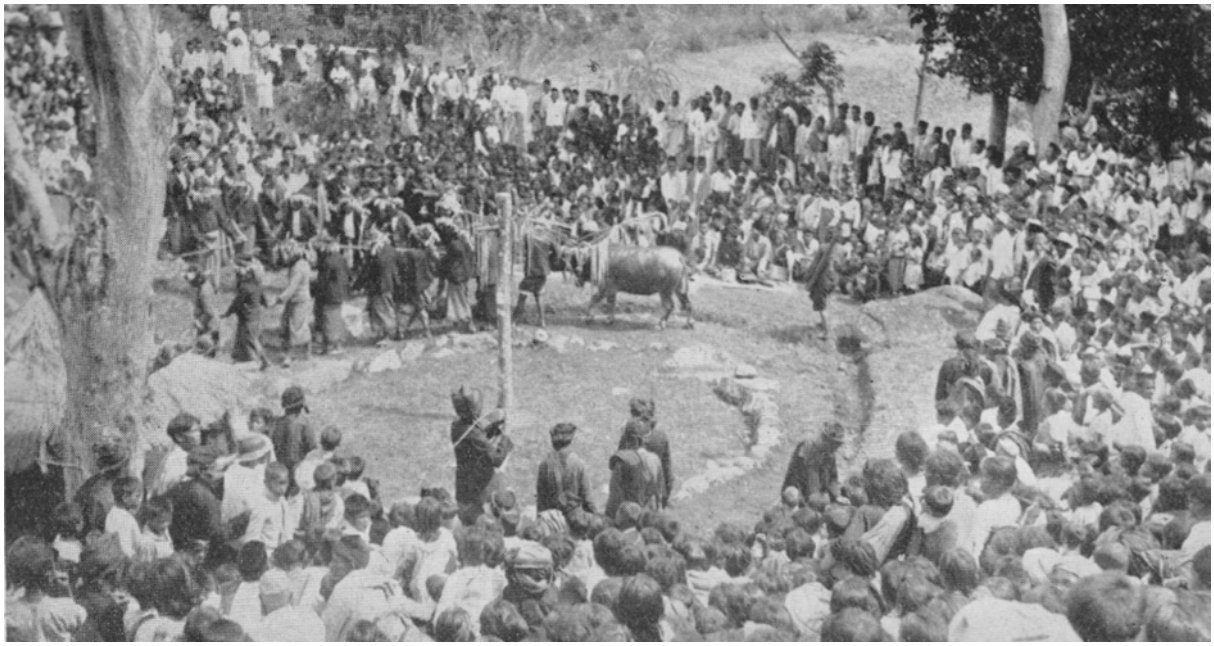


Abb. 7: Das Ziehen des Opferbüffels und rituelle Umrunden des *borotan* am *parbiusan* (Aufnahme P. Voorhoeve 1939; Quelle Korn 1953)

Schließlich zog die Gruppe weiter bis zum *parbiusan*, wo der Büffel unter der Begleitung von *gondang*-Musik dreimal um den bereits vorbereiteten *borotan* (Schlachtpfahl, Opferpfahl) geleitet wurde (*diliathon*). Danach wurde er mittels einer Vorrichtung aus dickem Rotan (*sulpi*) an den *borotan* festgebunden.

5.3.4.16.8. *Mata ni ulaon*, der Höhepunkt des Opferfestes

Nachdem der Büffel am *borotan* festgebunden worden war, konnte der Höhepunkt des rituellen Geschehens (*mata ni ulaon*, wörtl. ‚Auge der Arbeit, des Rituals') stattfinden. Darunter ist eine Sequenz von rituellen Handlungen zu verstehen, die innerhalb einiger Stunden am *parbiusan* ausgeführt wurde und schließlich mit der Spießung des Büffels durch den *pamantom*, dem Spießer, endete.

Zu den wesentlichen rituellen Handlungen gehörten die Tänze rund um den Büffel (*mangaliat*), die sowohl *parbaringin*, Zuschauer (*tuan na torop*, wörtl. ‚Herr, der zahlreich ist') und *paniaran* ausführten. Dies ist bis heute ein essentieller Teil eines jeden Büffelopfers; auch der gegenwärtig von den Kirchen erlaubten. Des Weiteren führen die *paniaran* neue Dramatisierungen mythologischer Themen auf und schließlich leiteten sie auch das *marnabeak*-Ritual ein. Dabei hantiert eine *paniaran* die Lanze des *parjuguk* (der, umgeben von seinem Gefolge während der meisten rituellen Aktivitäten an diesem Tag unbeweglich sitzen muss bleiben) und richtet diese mit dem hinterem Ende auf das rechte Auge des *parjuguk* und von dort aus schräg zur Erde. In diesem Ritual ging es u.a. um die Anrufung sakraler Orte innerhalb des Territoriums des *bius* Sihotang (vgl. 7.2.2.). Auch das Schwenken von *sanggar*-Rohren ist als wesentlicher Aspekt dieses Rituals zu verstehen.

Anschließend führten die *paniaran* das *mangarebar* auf, den Tanz mit der Lanze; diesmal mit der Lanze des *pamantom*. Anschließend teilten die *paniaran nitak na gusaran* (wörtl. ‚das sich vermehrende Reismehl') aus, an den *parjuguk* und an alle *parbaringin*. Das Reismehl hatten sie zuvor im *joro* bzw. *joro-joro*, dem kleinen sakralen *bius*-Haus am Rande des *parbiusan*, bereitgestellt.



Abb. 8: Tanz der *parbaringin* (Aufnahmen P. Voorhoeve 1939, Quelle: Korn 1953)



Abb. 9: Tanz der *paniaran* am Höhepunkt des Opferfestes. Die mittlere *paniaran* ist Ompu Mangiring als Pande Bolon Boru. Im Hintergrund das *bius*-Haus (*joro* bzw. *joro-joro*). Rechts Abb. 10: Tanz der von Raja Jau besessenen *paniaran*. (Aufnahmen P. Voorhoeve 1939, Quelle: Korn 1953)

Danach sprach der *datu guru taon tonggo-tonggo* aus und bat den *sombaon* Baganding Tua um ein günstiges Jahr, wonach er geschälten Reis (genannt *parbue santi*, wörtl. Opferfrucht) auf die Köpfe der *parbaringin* streute (*maruma tondi*), um deren *tondi* (Seelenaspekt) zu stärken.[488] Hiernach führte er selbst einen bestimmten Tanz aus (*daun alu*) und in der Folge tanzten zwei *parbaringin* den *marjomba*-Tanz. welcher u.a. negative Einflüsse auf die bevorstehende Spießung abwehren sollte. Diese Aktivitäten sind als Stärkungs- und Vorsichtsmaßnahmen zu verstehen in Hinblick auf bevorstehende Spießung des Büffels. Diese ist, wie auch das Ziehen des Büffels, eine besonders kritische Phase des Rituals und es geht um den günstigen Verlauf des Jahres, von dem die Menschen abhängen. Auch im Kontext der Spießung wird genau beobachtet und der Verlauf der Geschehnisse zur Grundlage von Divinationen gemacht.

Um die Spießung durchzuführen wurde der rot gekleidete *pamantom* aktiv, der bisher den Verlauf des Rituals vor allem unbeweglich sitzend in Begleitung seiner Assistenten und ausgestattet mit bestimmten Ritualgegenständen durchgebracht hatte. Vor der eigentlichen Spießung führt dieser verschieden rituelle Aktivitäten aus, wie *tonggo-tonggo* zu sprechen, bestimmte Tänze auszuführen, Zwiegespräche zu halten mit den *parbaringin* wie mit den Zuschauern etc. Nach dem Bericht von Korn wurde der Büffel mit drei Lanzenstichen getötet und stürzte schließlich von selbst zu Boden. So weit ich beobachten konnte, findet die Tötung eines stehenden Büffels mit Lanzenstichen heute nicht mehr statt. Es hat auch nicht der aus anderen Regionen berichtete Kampf zwischen den Hälften, bzw. *suhut*- und *pamantom*-Gruppe (welche den Büffel in eine bestimmte Richtung drücken) stattgefunden.

488 Vgl. zum Thema Seelenaspekt *tondi* und dessen ritueller Behandlung Angerler 1997: 410 ff.



Abb. 11: Die (symbolische) Spießung des Opferbüffels in Sianjurmulmula durch den *pamantom* Guru Layang (Aufnahme: Johann Angerler 1991)

Nachdem der *pamantom* seine Aufgabe gut erfüllt hatte, musste er unter Musikbegleitung schnell den Schauplatz verlassen und in sein Dorf zurückkehren. Auch die meisten Zuschauer verließen den *parbiusan* und auch der *parjuguk* mit seinem Gefolge. Der tote Büffel blieb bewacht über Nacht zurück. Dies geschieht heute noch so in der Sianjurmulamularegion und soll dem *sombaon* und ev. anderen spirituellen Wesen die Gelegenheit geben, dem Opfer ihren Anteil zu entnehmen. Was die *sombaon* übrig lassen, wird, wie damals in Sihotang, als *eba-eba ni sombaon* (Überreste der *sombaon*) bezeichnet und ist für die Menschen.

5.3.4.17. Exkurs: Einige Bemerkungen zu *gondang*, dem Ritualorchester und *tortor*, dem rituellen Tanz

Die Bedeutung von *gondang*-Musik in Verbindung mit dem rituellen Tanz für die Rituale der *parbaringin* und *paniaran*, sowie für das bataksche Ritual an sich, kann kaum genug betont werden. Es ist über *gondang* bereits viel geschrieben worden[489] und noch mehr wäre zu schreiben. Hier muss ich mich allerdings auf wenige ergänzende Bemerkungen beschränken, welche sich in erster Linie auf die soziologische Dimension der Beziehung zur *bius*-Ordnung und der *parbaringin*-Organisation beziehen.

Die Instrumente des *gondang sabangunan*-Orchester[490] sind das Blasinstrument *sarune bolon*,[491] das aus fünf zylindrischen, einfelligen Trommeln verschiedener Größe bestehende

---

489 Für eine ethnomusikologische Übersicht vgl. Simon o.J. [1984], 1984 und 1987, wie auch Liberty Manik 1977; theologische Aspekte (aus christlicher Sicht) werden bei Schreiner (1970) und Okazaki behandelt; aus der Sicht der batakschen Kultur, wobei auch die Einheit von Musik und Tanz nicht vernachlässigt wird, schreiben Siahaan 1953 und Hutasoit 1976. Daneben existiert noch eine Anzahl weiterer Studien, die Aspekte des Gebrauchs von *gondang* beschreiben oder diskutieren.

490 *Gondang sabangunan* (die Garnitur [an Instrumenten], die zum *gondang*-Orchester gehört; i.e. die klassische Zusammensetzung) ist die Form, in der üblicherweise Musik zu sakralen Zwecken gemacht wird. Daneben gibt es auch noch *gondang etek* (wörtl. das kleine *gondang*-Orchester) oder *gondang hasapi* (*gondang*

taganging-Spiel[492] (ev. noch versehen von einer sechsten, *odap* genannten kleinen zweifelligen Fasstrommel) und die etwas größere zylindrische *gordang*-Trommel, sowie vier (Buckel-) Gongs (*ogung*) und noch einen weiteren, bereits gesprungen Gong (*hesek-hesek*), der heute oft durch eine Eisenplatte oder eine Flasche ersetzt ist. Der Spieler des Blasinstruments (*parsarune*) und des *taganing*-Trommelsets (*partaganing*), sowie der Spieler der größeren *gordang*-Trommel (meist der Lehrling des *partaganing*) gelten als die eigentlichen Musikanten (*pargonsi*) und die Instrumente sind heute zumeist in ihren Besitz.

Dies war früher nicht so. In Sihotang waren alle Instrumente in Besitz der *bius*-Gemeinschaft und zwar bestand hierfür eine bestimmte Ordnung. Die in der Region selbst hergestellten Trommeln und *sarune bolon* waren in *bius*-Gemeinschaftsbesitz und für die Pflege und sichere Verwahrung der importierten Gongs[493], die den Status von Sakralgegenständen hatten, waren die einzelnen *turpuk* verantwortlich. So hatte Sipardabuan die *ogung oloan* (dem Gong dem man folgt) verantwortlich, Sorganimusu für den kleinen Gong *doal* (keine Bedeutung bekannt), Sitorbandolok für *ogung panggora* (den Gong der ruft), Sirandos für *ogung ihutan* (den Gong der nachfolgt, gehorcht[494]) und Simarsoit für *hesek-hesek*, den gesprungen Gong.

1939 kamen alle Musiker aus Sihotang. Heute hat nicht jede *bius*-Region genügend Musiker. Diese werden dann meist aus anderen Regionen eingeladen. Bei der Auswahl der Musiker, der *pargonsi,* war wohl auch früher nicht allzu viel Auswahl. Man musste diejenigen nehmen, die spielen konnten. Dahingegen waren die Gongspieler (*sipalu ogung*) echte *turpuk*-Vertreter.

Es ist auch ein Charakteristikum der *gondang*-Musik, dass die Gongs das eigentliche rhythmische Gerüst der Musik liefern und nicht in erster Linie die Trommeln[495]. Im Zusammenspiel der Gongs lässt man die beiden größeren Gongs, *ogung oloan* (der größte Gong) und *ogung ihutan*, auch *ogung pangalusi* (der Gong, der antwortet) genannt, voll klingen, während die abgestuft kleineren Gongs *doal* und *panggora* gedämpft gespielt werden. Auf jeden der einander folgenden Schlägen der beiden voll klingenden Gongs *oloan* und *ihutan* liegen die Schläge des höchsten gedämpften *panggora*. Inzwischen klopft der *hesek-hesek*-Spieler in wiederum doppelt so schnellem Rhythmus auf seinem metallisch-scharf klingenden Instrument wozu der *doal*-Spieler einen gleichmäßigen ‚Gegenbeat' produziert. Dadurch wird der als ‚synkopisch' bezeichnete Effekt erzielt, der als das eigentliche Kennzeichen der sakralen *gondang*-Musik der Tobabatak gilt.[496] Das

---

mit einem Saiteninstrument), welche in der Regel zu Unterhaltungszwecken eingesetzt werden (vgl. dazu Hutasoit [Buku Ende] 1976).

491 Wörtl. die große *sarune*. Dieses Blasinstrument wird von Simon (1984: 6) als konisches Doppelrohrblatt- oder Oboeinstrument bezeichnet. Für eine ausführlichere Beschreibung des Instruments vgl. Situmorang 1991.

492 Zu Herstellung und Gebrauch dieser Trommeln vgl. Pasaribu 1987 und ausführlicher noch Irwansyah 1990.

493 Nach Jaap Kunst (vgl. Liberty Manik 1977: 70) sollen die von den Tobabatak verwendeten (gegossenen) Gongs aus Semarang in Java stammen über Minangkabau in die Batakregion gelangt sein. Die meisten der heute verwendeten Gongs werden in der Region selbst hergestellt und nicht mehr gegossen, sondern aus Eisen geschmiedet.

494 Nach Angaben der Informanten. *Ihutan* kann in der Bataksprache aber auch das Gegenteil bedeuten; z.B. *raja ihutan*, der dem man nachfolgt, Anführer, offizieller Titel in der Kolonialzeit.

495 Ich bin aber nicht mit Simon (o.J. [1984]: 7) einer Meinung, dass das Trommelspiel der *taganing* keine rhythmische, sondern nur melodische Funktion hat. Das mag wohl über weite Passagen so sein, wenn es aber nötig ist (z.B. bei Trancetänzen), übernimmt es doch der *partaganing* zusammen mit dem *gordang*-Spieler die notwendigen rhythmischen Akzente zu setzen und dadurch direkt in die Kommunikation mit der sakralen Welt einzugreifen.

496 Vgl. Liberty Manik 1977: 70 f.

Zusammenspiel der Gongs bleibt in der Regel immer gleich, bzw. es ändert sich nur das Tempo.

Vieles spricht dafür, dass von diesem in einem Musikstück immer gleich bleibenden Rhythmus der wesentliche Trance-induzierende Einfluss ausgeht,[497] wodurch das Spiel auch eine wesentliche Rolle für die schamanistische Dimension der batakschen Religion erfüllt.

Auf anderer Ebene, aber nicht von der religiösen Ebene getrennt, realisiert das Zusammenspiel der *sipalu ogung* als *turpuk*-Vertreter auch die Zusammenarbeit der *bius*-Gemeinschaft auf musikalischer Ebene, wodurch deren spiritueller und zugleich soziologischer Realität auf musikalische Weise Ausdruck gegeben wird. Hat die *bius*-Gemeinschaft und in besonderem Maße die sie repräsentierende *parbaringin*-Organisation sich bereits an sehr viele Regeln zu halten um die notwendige Kooperation verwirklichen zu können, so ist das Zusammenspiel der Gongspieler die wohl perfekteste Verwirklichung des Zusammenwirkens einer Gruppe nach strengen Regeln, den Regeln des Rhythmus der Musik.

Es ist wohl nicht falsch, eine bestimmte Analogie zwischen der Wirksamkeit der *parbaringin*-Organisation und dem *gondang*-Orchester anzunehmen. Nicht zuletzt, weil beide Einrichtungen eng miteinander verbunden sind und auch auf gesellschaftlicher Ebene nicht selten vergleichbare Auswirkungen haben. So ist die *parbaringin*-Organisation prinzipiell auf Friedensstiftung und Friedenserhaltung ausgerichtet und ähnliches gilt für die Institution *gondang*, wie der Kenner der Tradition, Mangaradja Asal Siahaan, festgehalten hat: „*Gondang ist der Versöhner der Menschen, die im Streit oder Konflikt miteinander sind. Oft schließen Menschen, die zuvor im Streit oder Konflikt miteinander waren, Frieden zur Zeit des gondang, obwohl sie dies zuvor noch nicht gewollt hatten ... Auch wurde sehr oft früher ein Konflikt (der zu Krieg hätte führen können) zur Zeit des gondang beendet. Dann hatten unsere Ahnen zum Gesetz gemacht: Zur Zeit des gondang darf nicht gestritten werden, man muss friedlich bleiben; man darf einander nicht bedrohen/beschimpfen, nicht Schulden eintreiben, man darf nicht etwas tun, das geeignet wäre, Unruhe zu stiften; Gefangene müssen freigelassen werden ...*“[498]

Diese Angaben lässt sich natürlich auch entnehmen, dass schon in lange zurückliegenden Zeiten Regeln geschaffen worden waren (wohl von oder in Zusammenarbeit mit den *parbaringin*-Organisationen), die das friedliche Zusammenleben während des *gondang*-Spiels ermöglichten und umgekehrt *gondang* zu einem Instrument der Friedensstiftung gemacht haben. Dass Musik, insbesondere Trommelmusik das Gemeinschaftsleben befördert, ist schon verschiedenen Beobachtern aufgefallen und es wurde von Forschern der Kolonialzeit vermutet, dass ein ursprünglicher Zusammenhang besteht zwischen dem Schlagen der Trommel(n) und der Bildung der Territorialgemeinschaft *bius*.[499]

Mit der sakralen *gondang*-Musik intrinsisch verbunden ist der sakrale Tanz, *tortor*. *Gondang* wird prinzipiell gespielt um dazu tanzen zu können. Auch wenn z.B. bei dem oben erwähnten (5.3.4.16.6.) *gondang mandudu* gut eine Stunde lang sich kein Mensch auch nur

---

497 Dies meint ein größerer Teil der Informanten, die ich dazu befragt habe. Andere betonen wieder die Bedeutung der *taganing*-Trommeln, die tatsächlich vor allem bei Einsetzung und während der Trance der Medien eine wichtige Steuerungsfunktion übernehmen.

498 *Sipadomu halak na marbada manang na marsalisi do gondang i. Ai tung djotdjot do di tingki gondang mardomu angka na marbada hian dohot na marsalisi atik pe so adong hian dope sangkap ni rohanasida naeng mardomu … Asa tung mansai godang do nahinan gora marudjung di tingki gondang. Dung i muse patik dibahen ompu sidjolo tubu. Molo masa gondang, ndang djadi di tingki i marbada, ingkon mardame, ndang djadi masiasupan; ndang djadi manunggu singir; ndang djadi bahenon na tau pahehe pargunturon; ingkon tanggal na di beangan*; (Siahaan 1953: 37).

499 Vgl. Schröder in AB 1922: 19 und Korn 1953: 111. Der Beweis für diese Annahme ist allerdings noch nicht geliefert.

bewegen sollte, so steckt dahinter doch der Gedanke, dass zu der Musik der eingeladene *sombaon* tanzt, der weder durch Licht, noch durch Geräusche und Bewegungen der Zuhörer gestört werden sollte.

Tortor hat im rituellen Kontext eine doppelte Funktion. Es ist einerseits ein Opfer (*pelean*) an die spirituelle Welt, mit der man über Tanz auch in Kontakt kommen kann, und andererseits auch Anteil (*jambar*), denn jeder Teilnehmer des Rituals sollte in bestimmter Position zu einer bestimmten Zeit mittanzen. Nicht nur im Kontext der Kommunikation von Verwandtschaftsgruppen, sondern auch im *bius*-Kontext war (bzw. ist in gewisser Weise immer noch) dieses Recht auf *tortor* nicht weniger wichtig als etwa der Anteil bei der rituellen Fleischverteilung. Beides kann die gesellschaftliche Position einer Person oder wichtiger noch, einer Gruppe, zu Ausdruck bringen und dadurch (wieder-) bestätigen. Gelegentlich ist dieses im Kontext des jeweiligen *bius* allgemein bekannte Recht auf einen bestimmten ‚Tanzanteil' auch als Argument gegenüber der Kolonialregierung gebraucht worden, um damit eine bestimmte Position einer Gruppe ‚beweisen' zu können.[500]

Es zeigen allerdings die oben gemachten Angaben, dass im Kontext der *bius*-Rituale *tortor* nicht nur als Tanz von Gruppen zu verstehen ist, sondern auch bestimmte Solotanzformen, ausgeführt von *parbaringin, paniaran* und anderen Mitarbeitern an den Ritualen, eine wichtige Rolle spielen. Darüber ist bisher kaum geforscht worden. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Tanzformen liegt wohl in der erstgenannten Funktion, des Tanzes als Opfer an die spirituelle Welt. Dahingegen sind die eigentlichen Trancetänze, mittels derer in dem hier beschriebenen Kontext die *paniaran* Kontakt aufnehmen mit der spirituellen Welt, zumeist gemeinschaftliche Tänze. Auch heute noch, selbst soll nur eine einzelne Person mit der spirituellen Welt Kontakt aufnehmen, so ist der begleitende und unterstützende Tanz der *paniaran* ein Element, auf das kaum jemals verzichtet wird.

In der batakschen schamanistischen Welt wird kein Einzelner auf die Hilfe und Unterstützung der Gemeinschaft verzichten können. Er wird die Musiker brauchen, einen erfahrenen *datu* und meist auch eine *sibaso* als Supervisoren, die *paniaran*, die ihn beim Tanz unterstützen und natürlich seine Verwandtschaft im weiten Sinne.

5.3.4.18. *Parjambaran*, die rituelle Fleischverteilung

Am nächsten Tag fand die rituelle Verteilung des Opferbüffels (*parjambaran*) statt. Vor der Zerteilung wurde der Büffel rituell um Vergebung gebeten (*parsantabian*) und es wurde verschiedene Opferhandlungen ausgeführt. An der Zerteilung des Büffels arbeiteten *sipangan paningkiran* aus allen fünf *turpuk* zusammen. Die verschiedenen, mit bestimmten Namen bezeichneten (*na margoar*) Teile des Büffels wurden zunächst an *parbaringin*, *paniaran* und an alle anderen Mitarbeiter an dem Ritual verteilt. Dabei ist zu erwähnen, dass mit den verschiedenen Fleischstücken auch Bedeutungen verbunden sind, die hier nicht im Einzelnen angeführt werden können. Aber auch alle anderen Familien erhielten ein Stück des Fleisches (*jagal na saur*, Opferfleisch genannt), wie klein das auch immer gewesen sein mag. Dieses Stück Rohfleisch wurde mit nach Hause genommen und dort in das Essen gemischt. Auf diese Weise teilten alle Bewohner des *bius* (so sie das nicht auf Anweisung der Mission ablehnten) in den Segen des Opfers.

Auf sozial-politischer Ebene kann die rituelle Fleischverteilung als die Erneuerung des *bius*-Gesellschaftsvertrages verstanden werden, wobei die Möglichkeit der Modifikation nicht ausgeschlossen ist (was vielleicht nicht gern offen ausgesprochen werden wird). Schon in der Kolonialzeit wurde der prinzipielle Zusammenhang von ritueller Fleischverteilung beim

---

500 Vgl. z.B. die Argumente der konkurrierenden Kandidaten im Streit um Position eines *kepala negeri* in der Kolonialzeit; KITLV OR 435/451

großen *bius*-Büffelopfer und dem Zugang der verschiedenen Gruppen innerhalb der *bius*-Gemeinschaft zum *bius*-Land erkannt.[501]

Diese gewiss uralte Einrichtung, die wohl auch zum ‚strukturellen Kern des indonesischen Studienfeldes' im Sinne de Josselin de Jong gerechnet werden könnte[502], ist auch heute noch sehr lebendig, und nicht nur bei den eigentlichen Opferritualen und in Beziehung zu Land. Es kann die Beziehungsstruktur von feierlich neu zusammengekommenen Gruppen neu konstituiert und durch die Fleischverteilung bestätigt, festgeschrieben werden (z.B. bei Hochzeiten), wie auch die Struktur bestehender Beziehungen von Gruppen aus verschiedenen Regionen wiederbestätigt, erneuert werden kann (z.B. bei Begräbnissen). In solchen Fällen sehen wir das Idiom der Verwandtschaftsbeziehungen vorherrschen.

Im Kontext der Verteilung des *Bius-Opferbüffels* ist das Idiom von Verwandtschaftsbeziehungen zwar nicht verschwunden, doch sehr in den Hintergrund getreten. Im Wesen dreht (abgesehen von den Anteilen der Mitarbeiter am Ritual) alles um die Anteile der territorialen Gruppen, der fünf *turpuk* und deren weitere Unterteilungen bis hin zum einzelnen Haushalt (*jabu*) und letztlich jedem einzelnen Mitglied. Dabei ist anzumerken, dass 1939 in Sihotang die Verteilung an die einzelnen Haushalte nicht von den *turpuk* als Unterverteilung ihres jeweiligen Anteils vorgenommen worden war,[503] sondern zentral am *parbiusan* von den Mitarbeitern der *parbaringin*-Organisation, den *sipangan paningkiran*. Eine ähnliche Vorgangsweise (zentrale Verteilung der Fleischanteile an die einzelnen Haushalte) konnte ich selbst 1990 und 1991 bei Opferritualen in der Sianjurmulamularegion beobachten.

5.3.4.19. *Marsomba tu paniaran*, die Verehrung der *paniaran*

Ihren Fleischanteil erhielten die *paniaran*, wie auch Korn angibt, nicht im Kontext des *parjambaran*, sondern im Kontext einer besonderen Zeremonie, die in der Regel einen Tag später stattzufinden hatte. Hiervon berichtet Korn, der schon am Tag des *parjambaran* abgereist war, nicht mehr. Ich kann nicht genau angeben, wann 1939 dieses Ritual stattgefunden hatte und wie es genau verlaufen ist. Es soll dieses Ritual, mit dem ausdrücklich Verehrung der *paniaran* verbunden ist, nach Angaben meiner Informanten damals und auch danach noch einige Male im Kontext anderer Rituale stattgefunden haben. Ein detaillierter zeitgenössischer Bericht eines vergleichbaren Rituals liegt vor aus dem *bius* Pangururan (siehe 8.7.2. f.). Die Angaben meiner Informanten zeigen, dass die rituellen Aktivitäten in Sihotang teilweise mit denen in Pangururan übereinstimmten. Den *paniaran* wurde von den *parbaringin* und allen anderen Mitwirkenden am Ritual Verehrung erbracht, dadurch, dass man sich ihnen mit gefalteten Händen und unter Beugung des Kopfes tanzend näherte (*marsomba tu paniaran*). Sie erhielten neben ihren Fleischanteilen noch andere Speisegaben in der Form von Reismehlkuchen. Berichte über die rituelle Verteilung eines Reiskegels wie in Pangururan liegen jedoch nicht vor. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die rituelle Verteilung eines Reiskegels im Kontext eines anderen Rituals beschrieben wird (vgl. 5.3.4.13.).

5.3.4.20. Rituelle Aufgaben des *parjuguk* für de Rest des Landbaujahres

Nach dem Ende des großen Büffelopfers waren die rituellen Pflichten des *parjuguk* noch nicht vorbei. Er hatte noch bis zum nächsten *martua oma-oma* verschieden Pflichten zu

---

501 Vgl. Ypes 1932: 184 und ARA (KIT 770), MVO *controleur* Samosir L.J. Oerlemans (1937); vgl. auch die weiterführenden Analysen von Sherman (1982: 439-454 und 1990: 238-245) und Lukas (1999: 48-56).

502 Die rituelle Fleischverteilung ist nicht nur bei anderen ethnischen Gruppen in Sumatra nachweisbar (z.B. gibt es sie auch bei den Minangkabau), sondern auch außerhalb Sumatras bei den Dayak auf Kalimantan und den Toraja auf Sulawesi.

503 Wie etwa von Ypes für die rituelle Verteilung des *bius*-Opferbüffels in Pangururan angegeben (1932: 184).

erfüllen. Eine davon war das wöchentliche rituelle Bad im Aek Marsidung (*maridi parjuguk*). Dort durfte er es bis zum Ende der Reisernte nicht unterlassen, einen Sandhügel zu formen. Dieser Sandhügel, *buhit*, sollte ähnlich wie ein Reisschober aussehen (*suman tu luhutan ni eme*). In den Hügel wurden *sanggar*-Halme und Ficuszweige gesteckt.[504] In der Folge hatte der *parjuguk tonggo-tonggo* zu Baganding Tua zu sprechen.

5.3.4.21. *Martondi eme,* das Heimholen der Reisseele, und andere Rituale im Kontext des Reiszyklus

Zu den wesentlichen Aufgaben der *parbaringin* und (teils auch) der *paniaran* gehörten die Rituale im Kontext des Reisbauzyklus. Dazu gehören auch bereits oben genannte rituelle Aktivitäten wie *mamillit boni*, das Aussuchen des Saatreises, und *paborhathon boni tu balian*, das nach draußen bringen (bzw. Verabschieden) des Reises, wobei der *tondi* des Reises angesprochen wurde. Es wurde bereits angedeutet, dass mit der Auswahl des Zeitpunktes für jene Rituale, in denen die *parbaringin* üblicherweise zunächst vorgingen und welche in der Folge auf *turpuk*/*horong*-Ebene von der gesamten Bevölkerung weitgehend synchron wiederholt wurden, auch wesentliche Entscheidungen für die Organisation der Landwirtschaft überhaupt getroffen wurden. Die Beschlüsse und Rituale der *parbaringin* setzten die Schritte für den Verlauf von vor allem des künstlich bewässerten Reisbaus, dem Hauptelement der Landwirtschaft Sihotangs, welcher dann auch wie die Rituale weitgehend synchron (*rim*) verlief. So deutlich auch die sozial-politisch-ökonomische Dimension der Tätigkeit der *parbaringin* hier sichtbar wird, so soll doch auch festgehalten werden, dass ihre rituelle Tätigkeit auch in diesem Kontext eine tief religiöse war, die eng mit dem bisher noch in Bezug auf die Tobabatak bisher noch recht wenig erforschten Mysterium des Reises[505] und seiner Seele (*tondi*) verbunden ist.

So hat das rituelle Verabschieden der Reisseele vor der Pflanzung sein Gegenstück im rituellen Heimholen der Reisseele beim *martondi eme*, dem wohl wichtigsten Ritual in der Phase des reifenden Reises, genauer, einige Zeit nachdem der Reis Ähren angesetzt hat (*boltohon*). Aspekte dieser rituellen Tätigkeit waren Purifikation (*pangurason*) und das Opfern von Fisch und Reismehl am Felde, so wie das rituelle ins Dorf bringen der Reisseele in einem Korb (*ampang*). Der *tondi* des Reises wurde von den *paniaran*, bzw. auf anderer Ebene von den Frauen des Dorfes rituell empfangen.

Danach dauerte es nicht mehr lange, und die Ähren begonnen attraktiv zu werden für die Reisvögel (*amporik*) und es wurden, ebenfalls von den *parbaringin* rituell eingeleitet, Schritte unternommen zur Abwehr der Reisvögel. Dazu gehörte das Aufspannen der Seile eines *parhotoran* (vgl. 4.3.1.), das Aufstellen von Vogelscheuchen (*manghalaki*) und das Einrichten von kleinen Plattformen (*panca-panca*), von denen aus die meist jugendlichen Feldwächter (*pamuro*) aus die Felder beschützten.

Noch einige Zeit vor der Ernte fand das rituelle Verkosten des Reises (*mangan dumon*) durch die *parbaringin* statt. Im Rahmen dieses Rituals gingen die *parbaringin* zu einem immer wechselnden, beliebigen Reisfeld, entnahmen dort einige Handvoll Reis sowie sieben Reishalme und banden diese mit fruchttragenden *sanggar*-Halmen zusammen zu einem Bündel. Dieses Bündel wurde in einem Korb (*ampang*) unter allgemeiner Teilnahme der Bevölkerung ins nächste Dorf getragen. Dort wurden *tonggo-tonggo* ausgesprochen; die kleine Reismenge wurde von Frauen gestampft und in der Folge von den *parbaringin* roh verzehrt. Nach diesem Ritual durfte bis nach der Reisernte nicht mehr gelärmt werden.

---

504 Vgl. die Parallelen mit dem *martua oma-oma*-Ritual (6.3.9. ff.).

505 Es besteht eine die mit dem Reis verbunden Mythologie, über die wir nur aus Andeutungen in Texten und Berichten kennen.

Herumschreien war untersagt, ebenso wie *gondang* nicht mehr gespielt, keine Kugeln mehr abgeschossen und keine Bäume mehr gefällt werden durften.

Die Reisernte selbst wird bezeichnet als *gotilon* (wörtl. ‚die Tätigkeit des mit den Nägel abkneifen') oder auch als *mambuat eme* (nehmen des Reises). Zu den damit verbundenen Ritualen gehörten neben dem Aussprechen von *tonggo-tonggo* auch ein Hühneropfer und das Einstecken eines *sanggar*-Halms in die Mitte des Reisfeldes.

Es sei darauf hingewiesen, dass hier nur die wesentlichsten Rituale angeführt sind und tatsächlich die Zahl der verschiedenen kleineren rituellen Tätigkeiten der *parbaringin* und *paniaran* im Rahmen des Reiszyklus wesentlich größer war als sich aus diesen knappen Angaben mag schließen lassen.

5.3.4.22. Verehrung des Singamangaraja

Der Überlieferung nach war die *parbaringin*-Organisation Sihotangs eng mit der Einrichtung des sakralen Fürstentums Singamangaraja in *bius* Bangkara verbunden. Obwohl der letzte Singamangaraja im Jahre 1883 aus Bangkara vertrieben und im Jahre 1906 in der Dairiregion von den kolonialen Truppen getötet worden war, ist die Singamangaraja-Verehrung bis heute noch nicht aus Sihotang verschwunden. Die unsterbliche, bzw. für die Wiedergeburt prädestinierte Seele des Singamangaraja (*tondi-sahala*) nimmt über Medien immer wieder Kontakt mit der Bevölkerung Sihotangs auf und gibt Anweisungen für rituelle Handlungen.[506] Zumindest Teile der Bevölkerung halten sich auch tatsächlich noch an die Anweisungen.

In früheren Zeiten war die Verehrung des Singamangaraja fest in den batakschen Kalender eingebettet. Nach Angaben von Ompu Raja Bakti war *samisara na godang bulan sipaha sada*, der vierzehnte Tag des ersten Monats der angewiesene Tag hierfür. Dieser Tag wird *ari raja* (Tag des *raja*) genannt und gilt als der Tag, an dem (der göttlich gedachte) Singamangaraja in diese Welt (*portibi hasiangan*) kam. An diesem Tag wurde ein Opfer gebracht. Für die Art des Opfers erwartete man Anweisungen aus Bangkara. Zu diesem Zweck brachten die *parbaringin* jährlich eine weiße Ziege als Opfergabe nach Bangkara, sprachen mit dem Singamangaraja und brachten die Anweisungen für das auszuführende Ritual mit. Die Art des Opfers soll in Zusammenhang mit den in dem jeweiligen Jahr vorherrschenden Verhältnissen gestanden haben und mochte von einem einfachen Mehlopfer (*nitak puti*), Hühner-, Ziegen-, oder Schweineopfer (*manuk puti*, *hambing puti*, *babi ambat*) bis hin zu einem Pferdeopfer (*hoda debata*) gehen. Im Kontext des Reiszyklus fällt der Tag des *raja* wohl in die relativ ruhige Periode der Zeit vor oder während des Ansetzens der Reisähren, also März oder April. Es sei darauf hingewiesen, dass der genannte Kalendertag für jenes Ritual dem Tag des Vollmondes entspricht. Im Gegensatz dazu hat ein *bius*-Büffelopfer immer bei Neumond (bzw. mondloser Nacht) statt zu finden.[507]

5.3.5. Aufgaben der *parbaringin* und *paniaran* außerhalb des regelmäßigen Jahreszyklus

Neben den schon durch den Jahreszyklus festgelegten Ritualen hatten die *parbaringin* und *paniaran* noch die Pflicht, je nach Bedarf eine Reihe von anderen rituellen Aktivitäten auszuführen oder daran mitzuwirken. Dies mochten besondere Opferrituale sein, die ebenfalls im Kontext des Landbaujahres auszuführen waren; insbesondere nach schlechten Vorzeichen bei Divinationen. Bei Trockenheit hatten die *paniaran* das Regenruf-Ritual (*manjou udan*) aufzuführen, wobei auch das *mangombur* (das rituelle Aufwühlen des Wassers einer sakralen Quelle; vgl. 6.3.8.) gehörte.

---

506 1991 konnte ich im Kontext eines Heilungsrituals selbst Zeuge einer solchen Kontaktname sein.

507 Bei allen mir vom Datum her bekannten *bius*-Opferritualen war dies auch tatsächlich der Fall.

Ein wichtiges Ritual, wenn auch nicht von den *parbaringin* selbst veranstaltet, ist bis heute das *manghuntal*, wörtl. ‚das Schütteln'. Dieses Ritual war früher wohl vor allem in den sakralen Häusern der lokalisierten Gruppen (*turpuk/horong*) *ruma parsantian* (vgl. 4.3.1.) abgehalten worden, denn der Name bezieht sich auf das rituelle Ziehen (und Schütteln) des vom Dach dieses Hauses hängenden *raga-raga*, des Opferkorbes und Sitz der Gottheit, mittels einer herabhängenden Schnur oder Rotantaues (oder der Blätter der Arenpalme, *lambe*, mit denen der Opferkorb an den Rändern versehen war), welche die Opfernden im Laufe des Rituals ergreifen.[508] Das *manghuntal*-Ritual wird im Falle von Krankheit oder anderen Krisensituationen abgehalten, ev. auch bei Hausneubau oder wenn aus bestimmten Gründen Erneuerung wünschenswert geworden ist. Es kann somit vereinfacht gesagt als Heilungs- wie auch Erneuerungsritual verstanden werden. Die Anwesenheit der *parbaringin* und ganz besonders der *paniaran* in ihrer Eigenschaft als Medien ist von essentieller Bedeutung.

Schließlich sei noch erwähnt, dass die *parbaringin* (und heute deren Nachfolger) im Kontext aller größeren Rituale privater Gruppen zuvor rituell um Zustimmung gefragt werden, wobei ihnen ein Mahl angeboten wird (*galang raja*) und sie bei dem Ritual selbst unbedingt eingeladen werden müssen und ihnen bei der rituellen Fleischverteilung bestimmte Anteile zustehen.

5.3.5.1. Mangintak tali, das Vermessen der Grenzen

Es mochte vorkommen, dass die Grenze zwischen Grundstücken verschiedener Gruppen undeutlich geworden und Uneinigkeit bezüglich deren genauen Verlaufes entstanden war. *Golat*-Grenzen waren in der Regel allgemein bekannt, aber nicht notwendigerweise deutlich markiert.[509] Doch soll es die nachstehend genannten Grenzmarkierungen schon in vorkolonialen Zeiten haben: Diese mögen im Falle von nassen Reisfeldern aus einem Deich bestehen (meist *batangi* genannt), oder, im Falle von Trockenfeldern aus einer Furche (*balok*). Beide Begriffe werden auch synonym gebraucht. Daneben bestehen traditionell noch deutliche Zeichen (*tohu*, wie etwa Grenzsteine (*batu ni tohu*) oder Pflanzen. Auch Steinmauern oder Hecken dienen als Grenzmarkierung; diese sind allerdings innerhalb des Bereiches bewässerter Reisfelder weniger geeignet.

Im Falle von Uneinigkeit zwischen zwei Gruppen waren es früher die *parbaringin*, die den Verlauf der Grenzen erneut feststellten. Dies geschah durch Ausmessung mit Hilfe von Tauen (*mangintak tali*, wörtl. ein Tau ziehen). Waren es zwei *turpuk/horong*, um deren Grundgrenzen es ging, so waren es zunächst deren jeweilige *parbaringin*, welche die Grenzen erneut feststellten. Als Zeugen kamen auch andere *parbaringin*, ev. auch die *pande na tolu*.

Von der Tätigkeit des Vermessens mit einem Tau (*tali*) ist übrigens der Begriff *partalian* (der das Landrecht eines *turpuk* auf höchster Ebene bezeichnet und manchmal auch synonym mit *turpuk* die Gruppe [plus ihr Land] selbst bezeichnen kann) abgeleitet. Aus diesen Angaben kann übrigens auch abgeleitet werden, dass innerhalb der parbaringin-Organisation die Abmessungen der verschiedenen Grundanteile bekannt waren und die Maßangaben überliefert wurden.

Es wurde in der kolonialen Literatur gelegentlich bestritten, dass die *parbaringin* auch in das Grundrecht involviert waren.[510] Und doch haben gerade Vertreter der Kolonialregierung deutlich dokumentiert, dass dies doch der Fall war. So hat u.a. der *controleur* Oerlemans verschiedene Fälle dokumentiert, aus welchen ersichtlich wird, dass die *parbaringin* sehr wohl in das Grundrecht involviert sind. Er hat selbst festgehalten, dass die Position der

---

508 Das rituelle Anfassen des vom *raga-raga* hängenden Strickes hat auch Warneck beschrieben (1915: 370: f).

509 Vgl. zum Thema Feststellung von nicht umstrittenen Grundgrenzen auch 12.1.2.3.

510 Insbesondere in den maßgeblichen Werken von Ypes (1932) und Vergouwen (1933).

parbaringin wahrscheinlich als die der ursprünglichen Grundvögte (nl. *grond-voogden*; vgl. dazu 12.1.2.3.) zu verstehen ist.[511] Diese und andere Dokumentationen[512] zu diesem Thema verblieben aber bisher in den Archiven.

5.3.5.2. Manopothon. Vermitteln in Konfliktfällen

Ein besonders wichtiger Teil des Aufgabenbereichs der *parbaringin* war früher die Vermittlung in Konfliktfällen, die oft zum Ziel hatte, kriegerische Auseinandersetzungen zu vermeiden. Diese Tätigkeit hatte wohl am häufigsten innerhalb der *bius*-Grenzen stattzufinden. Es wird aber auch berichtet, dass *parbaringin* in andere bius-Organisationen gerufen wurden, um dort zu vermitteln. Von einem Vermittler von außerhalb der *bius*-Grenzen mochte man sich ein höheres Maß an Überparteilichkeit erwarten.

Die Bezeichnung für Vermittler ist *pangulu*. Dieser Begriff ist auch die wohl ursprünglichste Bezeichnung für die Position eines *parbaringin*. *Manopothon*, oft auch *mandapothon* bedeutet ‚besuchen',[513] da der Vermittler beide Parteien, die nicht mehr miteinander reden können, besucht, um vermitteln zu können, den Konflikt doch noch zu lösen, wenn andere Mittel bereits versagt haben. In verschiedenen *bius*-Organisationen (z.B. in der Sianjurmulamularegion) besteht auch die Position eines *raja pandapoton* innerhalb der *parbaringin*-Organisation. Auch dies mag auf die besondere Bedeutung weisen, welche in der Vermittlungstätigkeit lag. Allerdings war es auch die Funktion des *raja pandapotan*, Besucher zu empfangen, unter anderem auch Vermittlungsgesuche entgegenzunehmen. Daraus ergibt sich, dass der Begriff *pandapoton* sowohl bedeuten kann ‚der besucht', wie auch ‚der besucht wird'.

5.3.6. Rituelle Kontakte der *parbaringin* mit anderen *bius*-Organisationen

Auch rituelle Kontakte mit der Welt außerhalb von *bius* Sihotang waren auf verschiedenen Ebenen institutionalisiert. Bereits erwähnt wurden die Kontakte mit der Singamangaraja-Institution wobei die *parbaringin* wenn nötig sich per *solu bolon* (große Einbaumboote) nach Bangkara begaben. Damit wurden auch besondere Kontakte mit dem *bius* Bangkara unterhalten, jener Region, aus welcher der Überlieferung nach alle Sihotang-*marga* stammen. Darüber hinaus muss in früheren Zeiten Sihotang auch selbst rituellen Kontakt gehabt haben mit Barus, wohin man Opfergaben an Raja Hatorusan schickte.[514] Raja Hatorusan gilt als die Quelle der Sakralität aller so genannten Priesterfürsten. Dies gilt Singamangaraja ebenso wie für Jonggi Manaor aus dem benachbarten Sianjurmulamula, von dessen rituellen Barus-Reisen bis heute detaillierte Überlieferungen erzählt werden.

Des weiteren bestanden auf verschiedenen Ebenen Verbände (*janji, padan,* oder auch *bulan* genannt) mit anderen *bius*-Organisationen. Auf einer unteren Ebene waren das sowohl freundschaftliche Beziehungen wie auch ein Marktverband mit den benachbarten *bius*-Organisationen auf dem Festland, insbesondere Tamba im Süden und die Sianjurmulamula-region mit *bius* Harianboho, Limbong und Sagala im Norden. Man besuchte einander häufig, wurde zu Ritualen eingeladen und *parbaringin* aus der einen Region traten als Schiedsrichter in Konflikten der anderen Region auf. Und wie die Überlieferung berichtet, konnte man im Falle von Konflikten in die erwähnten Regionen flüchten bis der Konflikt im eigenen bius bereinigt war. Heiratsbeziehungen spielten (und spielen) sicher auch eine Rolle in den Beziehungen der Regionen, können aber den Charakter der Beziehung nicht erklären.

---

511 ARA (KIT 770), MVO *controleur* Samosir L.J. Oerlemans (1937).

512 Vgl. OR 435/451 (*demang* Iskandar Tampoebolon in mehreren Berichten).

513 Im heutigen Sprachgebrauch steht *mandapothon* auch auf Briefen vor der Adresse in der Bedeutung von ‚An:'.

514 Nach Aufzeichnungen des häufig genannten batakschen Kolonialbeamten und frühen Ethnographen Waldemar Hoetagaloeng (Ypes 1932: 424 Fn.), sowie in anderem Kontext ebenfalls in Ypes 1932 (193 Fn.).

Denn auch mit der auf der immer im Gesichtsfeld liegenden Simbolon-Region, die sich auf Insel-Samosir von Pangururan im Norden bis zur Grenze mit Lontung im Süden ausstreckt, bestehen traditionell Heiratsbeziehungen. Von dort kommen seit Generationen die Frauen der höchsten *parbaringin*, womit diese Region zum Gebiet der Brautgeber höchster Kategorie wird. Auch gehört ein guter Teil der Bevölkerung von *bius* Sihotang der *marga* Simbolon an, und Simbolon gilt als ursprünglicher Eigentümer des Landes. Doch steht die Beziehung unter eher negativen Vorzeichen. Darauf weisen schon die verschiedenen *turi-turian* (Überlieferungen), die von Konflikten zwischen Sihotang und Simbolon berichten (vgl. 4.2.1.). Und wie der Kolonialbeamte van Dijk aufgezeichnet hat, wurden 1889, als Sihotang von den kolonialen Truppen erobert wurde, Dörfer Sihotangs von Bewohnern Simbolons auch tatsächlich geplündert.[515]

Doch muss es ein Bemühen der *parbaringin* gegeben haben, den negativen Tendenzen entgegenzuwirken und es hat regelmäßige rituelle Beziehungen zwischen den *parbaringin* gegeben. So wird berichtet, dass zu Zeiten, wo in der einen Region bereits geerntet worden war und in der anderen noch nicht, die *parbaringin* aus letzterer Region eine Maus und einen Reisvogel in die bereits abgeerntete Region brachten, wo die *parbaringin* der anderen Region den Tieren ihre eigene Region anbot, auf dass sie (und all ihre Artgenossen) die noch stehende Ernte in der anderen Region verschonen möchten.

Ein Markverbund bestand früher auch mit der Simbolon-Region und darüber hinaus mit Pangururan (wo sich wohl schon seit Generationen der wichtigste Absatzmarkt für die Produkte Sihotangs befindet) und noch einer Reihe weiterer *bius*-Organisationen der Region. Daneben gab es noch Bünde anderer Art, von denen der im nächsten Abschnitt beschriebene Verbund ganz besonders durch die Aktivität der *parbaringin* charakterisiert ist.

5.3.6.1. Borhat janji. Die rituelle Praxis des überregionale Verbundes

Borhat janji könnte wörtl. übersetzt werden mit ‚aufbrechen zum Verbund'. Damit gemeint ist, dass die *parbaringin*, oft in Begleitung eines Teils der Bevölkerung, den Partner eines überregionalen Verbundes, eine andere *bius*-Organisation, besuchen und dort mit der Partner-*bius*-Organisation gemeinsame Rituale (*mamele urat janji*, wörtl. dem Ursprung bzw., Wurzel des Verbundes opfern) abhalten. Zu diesem Verbund gehörte auch die Garantie der persönlichen Sicherheit für alle Bewohner der verbündeten Regionen. Sihotangs überregionaler Bundespartner war die relativ weit entfernte Region Uluan, bzw. Uluan gesehen als *bius*-Organisation.[516] Solchen rituelle Besuche wurden in größeren Zeitabständen gehalten (man nennt häufig zehn Jahre) und oft aus Anlass bestimmter, die *bius*-Gemeinschaft bedrohender Probleme. Dies mochten Missernten sein oder auch Konflikte größeren Ausmaßes. Um 1930 waren es die mit den Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise verbundenen Teuerungen in Kombination mit Missernten, welche die Abhaltung der rituellen Besuche stimulierte. So berichtet der Missionar Steingräber: „*Zum ersten Male wieder nach langen Jahren ... wurden die alten Opferbündnisse verschiedener Landschaften untereinander erneuert. Wie bei groszen Prozessionen in katholischen Landschaften zog die Bevölkerung einer Bundeslandschaft durch die Gegend um ihre Bundesbrüder aufzusuchen unter Leitung der alten Priester (porbaringin), die bis dahin nicht mehr wagten in der Öffentlichkeit aufzutreten. Opfern und Essen (um nicht zu sagen Schlemmen) sind die zwei Hauptpunkte ihres Programms*."[517]

Das Phänomen der überregionalen Verbünde gibt es im gesamten zentralen Batakland, und in der Regel mit räumlich relativ weit entfernten Partnern, selten mit unmittelbaren Nachbarn.

---

515 van Dijk: 1895: 482 f.

516 Dies ist auch bei Ypes (1932: 193 Fn.) erwähnt.

517 ARM (VEM) f/a 17 (Stationsakten), Bericht Missionar Steingräber aus Missionsgemeinde Muara.

Auf höchster Ebene haben ‚Maximal'-*bius*-Organisationen, bzw. *bius*-Großräume (i.e. Regionen, die als ursprüngliche *bius*-Organisationen gelten, wenngleich in mehrere bereits selbständig gewordene, ebenfalls *bius* genannte Einheiten zerfallen)[518] miteinander diese Verbünde. In der Terminologie fallen *bius*-Großraum und *marga*-Großgruppe häufig zusammen, was eine breitere Anwendung des Begriffes zulässt. So hat *bius* Sipaet Tua/Laguboti (Toba) einen Verbund mit *bius* Lontung (Samosir). Damit ist aber nicht die gleichnamige *bius*-Organisation an der Ostküste von Samosir gemeint, sondern die gesamte Südhälfte von Samosir als ‚Maximal'-*bius*. Bius Sibagot ni Pohan/Balige hat einen Verbund mit *bius* Simbolon, Nordsamosir. Hier ist auch die Pangururanregion miteinbezogen, nicht nur die heute als *bius* Simbolon bezeichnete Region. Pasaribu/Borbor hat einen Verbund mit Limbong und Sagala, d.h. mit der Sianjurmulamularegion, usw.[519] Auch beschränken sich überregionale Verbünde nicht auf eine einzige Partnerregion. So hat Nai Rasaon/Uluan nicht nur einen Verbund mit Sihotang, sondern auch mit Simbolon und Ambarita (beide Samosir) sowie Tambunan (Toba Holbung). Sipaet Tua/Laguboti hat nicht nur einen Verbund mit Lontung (Samosir), sondern auch mit Pasaribu/Borbor, konkret mit *bius* Haunatas (Toba Holbung) usw. Allerdings gibt es auch Angaben über Verbünde zwischen kleineren *bius*-Organisationen, die nicht den Maximal-*bius* mit einbeziehen.

Was ist nun die Natur eines solchen Verbundes und wozu dient er? Die mir in Sihotang genannte Bezeichnung für diesen Verbund der höchsten Kategorie lautet *janji urat ni eme*, was man wörtl. übersetzen könnte mit ‚Verbund der Reiswurzeln'. Diese Bezeichnung stammt wohl aus dem Kontext eines *umpama* (Sprichwort), aus dem sich eine deutlichere Definition ergibt: „*Die Wurzeln des Reises haben einen Verbund mit dem Bast der lasuna-Pflanzen*[520]*, einen Verbund (mit Schwur), der nie gebrochen wird, ein Gesetz, das nie verändert wird; der macht, dass sich das Vieh fruchtbar vermehrt und dass die Feldarbeit reichlich Frucht trägt*."[521]

Eine alternative Bezeichnung ist *janji na usangan*, wörtl. uralter Verbund, was, wie schon die Bezeichnung ausdrückt, das hohe Alter dieser Einrichtung andeuten soll.

Forscher in der Kolonialzeit haben versucht herauszufinden, ob es sich dabei vielleicht um (ehemalige) Kriegsbünde handeln könnte. Ihre Forschungsergebnisse zeigen aber eher, dass die *janji* das nicht sind.[522] Wohl hat Vergouwen gemeint, dass ‚hier und da' Hilfe im Krieg verliehen worden wäre und Schröder hat angegeben, dass man im Streite verpflichtet wäre, einander zu helfen, allerdings nur dann, wenn die von den Bundesgenossen Bekämpften nicht von derselben Abstammung wären wie die Bündnispartner selbst.[523] Beide führen aber keine konkreten Überlieferungen dafür an. Alle anderen Angaben, aufgezeichnete Überlieferungen

---

518 Beispiele hierfür wären die Pangururanregion, Sianjurmulamula, Uluan, Silindung etc. Vgl. 9.1.

519 Für weitere Angaben zu im Batakland bestehenden Verbünden vgl. Mangaradja Salomo Pasariboe 1938: 39 ff., Ypes 1932: 102 ff., Schröder in AB 1922: 28 ff., Meerwaldt 1907: 83-91.

520 Mit *lasuna* etc. bezeichnet man in der Regel verschiedene Zwiebel- bzw. Schalottenarten. Meerwaldt (1907: 83 Fn. 2) hat aber angegeben, dass ein Unkraut damit gemeint ist, welches zur Zeit der Brache auf den Reisfeldern wächst. Also zwei Pflanzenarten, von welchen jede ihre Zeit zu wachsen bekommt auf demselben Feld.

521 *Janji urat ni eme tu laklak ni simarlasuna, padan na so ra sega, uhum na so ra muba, sipasinur na pinahan, sipagabe na niula*. Dieses *umpama* ist auch aufgezeichnet in dem Text eines nicht namentlich genannten batakschen Autors (es soll nach Meerwaldt ein Prediger im Dienst der protestantischen Mission gewesen sein [1904: 273]), der über die ‚Art und Weise des gesellschaftlichen Verkehrs der Batak' geschrieben hat: O.A., Ruhut Parsaoran di Habatahon. 1984 (Orig. 1898): 25 f.

522 Vgl. vor allem Ypes 1932: 162 f., 302-307 und 343 f. und mehrere Texte, resultierend aus den Erhebungen des Residenten Korn in KITLV OR 435/451.

523 Vergouwen 1933: 154 und AB 1922: 30.

etc. weisen darauf, dass Hilfe in Konfliktfall in der Regel Vermittlung bestand. Dass die Bündnispartner in der als Vermittler auftraten und versuchten, dazu beizutragen, den Konflikt mit friedlichen Mitteln zu beenden.[524]

Darüber hinaus, wie bereits Ypes festgehalten hat, wurde durch die Verbünde die Sicherheit von Person und Gut (in Zusammenhang mit Marktverkehr) auf dem jeweiligen Gebiet der Bündnispartner garantiert, „*was in nicht geringem Maße zur Mehrung der Bewegungsfreiheit geführt hat*."[525].

Die Einrichtung dieser Art des Verbundes ist ganz durch die Arbeitsweise der *parbaringin*-Organisationen geprägt. Zugleich ist die Existenz dieses Netzwerks von Verbünden, die das gesamte zentrale Batakland überzieht, ein weiterer Hinweis daraus, dass die *parbaringin*-Organisationen früherer Zeit nicht als eine auf das eigene *bius*-Territorium beschränkte Einrichtung einer Teilzeit-Priesterschaft[526] zu sehen ist, sondern dass sie auch von alters her im überregionalen Verkehr (spiritueller wie wirtschaftlicher Art) und in der Kommunikation innerhalb des gesamten Bataklandes eine vitale Rolle gespielt hat. Die friedensfördernde Auswirkung dieser Verbünde ist als integraler Teil dieser Einrichtung zu verstehen.

Das Ansehen, welches diese Einrichtung selbst noch unter bereits bekehrten Christen gehabt hat, illustriert die Aussage eines der „am meisten entwickelten Christen", die der Missionar Meerwaldt (der selbst *borhat janji* als einen ‚mächtigen Faktor des Heidentums' und ‚einer der kräftigsten Äußerungen des Animismus' sieht) aufgezeichnet hat: „*Ich glaube sicher, dass auch diese borhat janji (diese Bundesprozessionen) auf heidnischen Irrtum beruhen, aber sicher ist zugleich doch, dass das Unheil, das man fürchtete, danach immer abgewendet war*."[527].

524 Vgl. Ypes 1932: 303 ff., 343 f.

525 *wat in niet geringe mate tot vermeerdering van de bewegingsvrijheid heeft geleid*. (Ypes 1932: 163).

526 Der Begriff *part-time priesthood* für die *parbaringin* ist von Sherman (1982: 197) geprägt.

527 *Ik geloof zeker, dat ook dit borhat djandji (deze bondsprocessies) op heidensche dwaling berusten, maar zeker is tevens toch, dat het onheil, waavoor men vreesde, daarna steeds werd afgewend* (1907: 89).

6. Religion in Sihotang I: das *martua oma-oma*-Ritual

In den folgenden drei Kapiteln sollen, ausgehend vom Ritual der *parbaringin* und *paniaran*, Aspekte der Religion in Sihotang untersucht werden. Da es aus Raumgründen unmöglich ist, alle hier angeführten rituellen Tätigkeiten der *parbaringin* und *paniaran* zu analysieren, möchte ich mich auf die Analyse des ersten Rituals im Landbauzyklus, das *martua oma-oma* beschränken, und von diesem Ritual und seinem Kontext aus versuchen, Einblicke in die traditionelle religiöse Welt von *bius* Sihotang, und damit in gewisser Weise auch in die traditionelle religiöse Welt der Tobabatak an sich zu geben.

6.0. Martua oma-oma - das erste *asean* oder Feldopferritual

Nachdem die am *toguan* versammelten *parbaringin* diese Entscheidungen getroffen haben, muss nur noch ein günstiger Tag für die Abhaltung der zum *martua oma-oma* gehörenden Zeremonien festgestellt werden. Die Tageswahl (*manitiari*) führt bereits der neue *datu suhut taon* aus. Nach Ompu Raja Bakti liegt aber der ideale Tag für das *martua oma-oma* bereits im Kalender fest, i.e. der *suma ni mangadop sipahaopat*, am 11. Tag des vierten Monats. Also bezieht sich die Tätigkeit des Tagwählens auf das korrekte Ablesen des batakschen Kalenders, des *parhalaan*, dessen Unterhaltung in den Händen des jeweiligen *raja na lima* und *datu siboto ari* der *marga* Sirandos lag, der auch die anderen *datu* im Dienste der *parbaringin*-Organisation in seine Wissenschaft einweihte und deren Tätigkeit überwachte.[528] Die *parbaringin*-Versammlung am *toguan* und der Beginn des *martua oma-oma* sollen ungefähr eine Woche auseinander liegen.

Der angewiesene Ort für Ausführung der zentralen Handlungen des *martua oma-oma*, das zur Kategorie der *asean*- oder Feldopferrituale[529] gehört, ist nach meinen Informanten der *toguan*. Im Landbaujahr 1938/39 fanden diese Zeremonien allerdings im Hause des *suhut* Amarhuling in Hariarapohan statt.[530] Damals brachten alle *raja na lima* als die Vertreter aller fünf *turpuk* geschälten Reis und je einen roten Hahn (*manuk mira*) in das Haus des *suhut*. Dieser hatte am Tag zuvor von den *paniaran* bereits zwei *parmasan*[531] weißen Sand (*rihit na saksak*) erhalten, auch genannt *horsik sipailohot*, klebender Sand, gesammelt und diesen plazierte er auf einer Reisschwinge (*anduri*) in der Form eines Berges bzw. Hügels (*buhit*). Mitten in diesen Sandhügel steckte er einen Ficus- bzw. Waringinzweig (*rudang sian pusuk ni hau baringin*). Nach meinen Informanten kam zu dem Waringinzweig auch *sanggar*-Rohr (Anthistiria ciliata L.). Die genaue Bezeichnung hierfür lautet *sanggar na unduk tu bonana*, *sanggar*, das sich zu seinem Stamm beugt. Jeden der fünf roten Hähne wurde eine

---

528 Manche Informanten beschreiben die Position des *datu suhut taon* als die eines de facto Assistenten von Guru Sojuangon, dem damaligen Inhaber dieser Position.

529 Dies ist das Verständnis meiner Informanten sowie der meisten Wörterbücher der Tobabataksprache. Die Grundbedeutung von *asean* dürfte aber ‚Reinigung' sein, wie der etymologische Vergleich mit anderen Bataksprachen und mit Altjavanisch zeigt. Van der Tuuk (1861: 6) erwähnt *ase*/*mangase* in der Bedeutung „etwas saubermachen um Glück zu haben; so z.B. einen Baum, den man umhacken möchte, durch um ihn das Unkraut zu jäten, eben so ein Stück Grund, dass man als Acker bestimmt hat". Nach Manik (Tindi Radja; 1977: 26) bezieht sich dieser Eintrag auf die Dairi-Pakpaksprache. In dieser Sprache steht der Begriff in Beziehung zu ritueller wie auch profaner Reinigung (ebd.). In der Simalungunsprache ist *ase* eine Bezeichnung für ‚Besen' (Saragih 1989: 24). Im Altjavanisch steht die Wurzel *aseh* in Beziehung zu Wasser, waschen, reinigen und purifizieren (vgl. Zoetmulder 1982: 138 und 2216).

530 Dies mag dadurch zu erklären sein, dass damals zum ersten Mal seit langen wieder ein großes Büffelopfer abgehalten werden durfte und dass es für die *parbaringin* besonders wichtig war, die Gefahr potentieller Störungen (seitens von der Mission dazu angeregter Christen) so weitgehend wie möglich auszuschließen, was innerhalb eines Dorfes oder Hauses leichter zu gewährleisten war, als auf dem allgemein zugänglichen *toguan*.

531 Dass dies 44 *solup* entsprechen soll, wie Korn anführt, ist wohl ein Irrtum. Zwei *parmasan* entsprechen 24 *solup*, ungefähr 32 l.

Flügelfeder ausgezogen und diese wurden rundherum in den Sandhügel gesteckt. Es war allerdings nicht in jedem Jahr gebräuchlich, Hähne mitzubringen und die Federn in den Sandhügel zu stecken. Es mochte anstelle der Hähne von allen gemeinsam auch ein Ferkel (*lomok-lomok*) mitgebracht und anstelle der Federn *sanggar*-Halme in den Sand gesteckt werden.

Korn erwähnt auch, dass der Sand mit *rube*-Früchten,[532] Früchte von einem Urwaldbaum, vermengt worden war. Nachem alle Vorbereitungen abgeschlossen waren, sprach der *pande bolon* ein *tonggo-tonggo* (Gebet) aus, in dem er den *sombaon* Baganding Tua Saranggean Pardosi um Segen für das zukünftige Landbaujahr bittet. Eine Satz daraus ist bei Korn aufgezeichnet: „*Ompu Baganding Tua Saranggean Pardosi, wir wollen mit der Feldarbeit beginnen, möge unsere Feldarbeit reiche Früchte tragen (gabe), möge sich das Vieh vermehren (timbul) und mögen die Menschen gesund/glücklich etc. (horas) sein*“[533]

Nach dem Gebet wurden die fünf Hähne geschlachtet und, wie Korn (der das Ritual nicht selbst gesehen hat) angibt, aus deren Blut und Eingeweiden abgelesen, ob das zukünftige Landbaujahr günstig oder nicht werden würde. Nach meinen Informanten fand hier die Divinationshandlung (*martondung*, ein Orakel befragen) statt, aus der sich ergab, welche besonderen Rituale in dem kommenden Landbaujahr abgehalten werden sollten. Es mochte im Falle der Hähne die *manuk di ampang*-Divination angewandt worden sein, es kann aber auch sein, dass 1939 die Schau von Blut und Eingeweiden der Hähne bereits ausreichend aufschlussreich war. Im Falle des Ferkels wurde üblicherweise die *babi aji paung*-Divination angewandt (vgl. 6.1.).

Das Fleisch der Hähne wurde, wie Korn fortsetzt, schmackhaft zubereitet, als Opfergabe (*pelean*) auf einem Teller[534] dem (weiblichen) *sombaon* Boru Tindolok angeboten, wobei wiederum der *pande bolon* ein Gebet ausspricht. Das Fleisch wurde in der Folge von den *parbaringin* aufgegessen. Korn erwähnt selbst, dass Boru Tindolok ein anderer Name für Boru na mora sei, oft in einem Atemzug genannt mit Boraspati ni tano, die bei dem *martua oma-oma*-Ritual neben den anderen *sombaon* angerufen werden. Auch meine Informanten nennen als Adressaten für das Opferritual am häufigsten Boraspati ni tano, aber auch die Namen der beiden anderen *sombaon*. Es sei hier erwähnt, dass wohl mit einer gewissen Berechtigung von gemeinsamer Identität gesprochen werden darf, doch repräsentieren die genannten Namen auch verschiedene Aspekte der erdbezogenen spirituellen Mächte.

Nach dem gemeinsamen Essen wurde der Sand in fünf gleiche Teile verteilt, welche die *raja na lima* (und die anderen *parbaringin*) wiederum verteilten unter die einzelnen *horong* und Familien (*ripe*) ihrer jeweiligen *turpuk*. Da die Sandmenge natürlich nicht ausreichend gewesen wäre für die zahlreichen Familien, wurde der ursprüngliche Anteil gestreckt mit weiteren Sand, auf den sich der Segen (bei Korn: ‚magische Kraft’) des *horsik sipailohot* auch ausdehnt. Auch der Ficuszweig wurde in fünf Teile verteilt und in der Folge weiterverteilt. Auch hier durfte das Material gestreckt werden. Dasselbe konnte auch geschehen mit dem *sanggar*-Rohr.

Alle *horong*-Gemeinschaften brachten den empfangenen geweihten Sand, den Ficuszweig und ev. *sanggar*-Rohr in die Mitte ihrer fruchtbarsten Reisfelder (*ina ni saba*, wörtl. Mutter

---

532 Während meines Aufenthaltes in Sihotang konnte mir niemand einen *rube*-Baum zeigen und ich konnte diesen Baum bisher nicht identifizieren. Es soll ein kleiner Baum sein, der nur im Urwald wächst und seine aus dem Stamm wachsenden Früchte, welche vor der Endreife rot sind, sollen nicht viel größer als Reiskörner sein. Nach van der Tuuk (1861) handelt es sich um einen Baum, bei dem die kleinen runden Früchte in großen Trauben aus dem Stamm wachsen.

533 *Ba on ma ale ompoeng Baganding Toea Saranggean Pardosi, noe aeng moelai ma hami mangoela, ba sai gabe ma na hoeoela hami timboel na pinahan, horas djolma* (Korn 1953: 46).

534 Dies soll ein Teller aus chinesischem Porzellan, *pinggan paso*, wörtl. Segenteller, gewesenen sein.

des Reisfeldes), in der Regel die *parhombanan*-Felder. Dazu nahmen sie noch geschälten Reis, genannt *harbue santi* (Opferreis) mit. In der Mitte des Reisfeldes formten die *horong*-Vertreter wiederum einen kleinen Hügel und steckten Ficuszweig und *sanggar*-Rohr kombiniert hinein, boten den *sombaon* Opferreis an (üblicherweise in einem kleinen, schöngeflochtenen und verzierten Säckchen [*gajut na marrambu*], auf einen ausgebreiteten *ulos*) und sprachen in der Folge Gebete (*tonggo-tonggo*) an die *sombaon*, wobei sie um ein glückliches Jahr und eine gute Ernte baten. Hiernach wurden auch noch auf den Trockenfeldern (*robean*, wörtl. die Felder in Hanglage) und innerhalb des Dorfes ebenfalls Sand, Ficuszweige und *sanggar*-Rohr deponiert und *tonggo-tonggo* gesprochen. Ähnlich Handlungen mochten in der Folge noch von den einzelnen Familien ausgeführt werden. Nach Ablauf der zeremoniellen Handlungen wurde im *horong*- oder im Familienkreis ein Festmahl angerichtet, wobei der Opferreis (von dem nur einige Händevoll am Feld ausgestreut worden war) unter den Reis gemischt wurde, wozu man nach Möglichkeit ein kleines Schwein (*lomok-lomok*) und Fisch (*dengke siti-otio*) aß.

Jede Familie, die eine Handvoll Sand und einen *baringin*-Zweig bekommen hatte, gab dem *parbaringin*, von dem sie beides empfangen hatte, eine bestimmte Menge geschälten Reis, je nach Situation variierend von ein *tangkar* (0,33 l) bis einige *solup* (á1,32 l).

Nach Ablauf der von den *parbaringin* abgehaltenen *martua oma-oma*-Zeremonien wurde der Beginn des neuen Landbaujahres offiziell bekannt gemacht. Zu diesem Zweck zog der *parhara taon* im Auftrag der *parbaringin* am späten Nachmittag von Dorfeingang zu Dorfeingang, schlug dort seinen kleinen Gong (*ogung panggora*, wörtl. das Rufende, Schreiende)[535] und verkündete den Beginn des Landbaujahres unter Aussprechen von Segenswünschen. Damit war das neue Jahr rechtsgültig eingeleitet mit allen daraus entstehenden Konsequenzen. So war es z.B. bis zum nächsten *martua oma-oma* nicht mehr möglich, etwaige verpfändete (*digadehon*) Reisfelder einzulösen.

6.1. Divinationshandlungen im Kontext des *martua oma-oma*-Rituals

Meine Informanten berichten weitgehend übereinstimmend, dass, in der Regel unmittelbar nach der Zeremonie der Herstellung des Sandhügels und des Aussprechens des *tonggo-tonggo* durch den *pande bolon*, was als die zentrale rituelle Handlung des *martua oma-oma* gilt, eine der beiden oben genannten Divinationen, i.e. *manuk di ampang* oder *babi aji paung*, abgehalten wurde. Beide Divinationen sind nicht gleichwertig, *manuk di ampang* gilt als die höhere Divinationshandlung. Als z.B. die Aussage eines *babi aji paung* (das nach Aussage der Informanten häufiger gebraucht wurde) nicht deutlich genug war, konnte zu einer höheren Instanz, dem *manuk die ampang*, fortgeschritten war.

Das Ziel dieser Divinationen war es, vereinfacht gesagt, Informationen über die Zukunft zu erhalten, über mögliche drohende Gefahren, mit der Zielsetzung allerdings, herauszufinden wie diese Zukunft, das kommende Landbaujahr, das Schicksal der *bius*-Gemeinschaft und seiner einzelnen Mitglieder, günstig beeinflusst werden konnte. Für die günstige Beeinflussung des Schicksals standen den *parbaringin* eine Reihe von rituellen Opfermöglichkeiten zur Verfügung, die als besondere Opferrituale neben den fest an den Jahres- und vor allem den Reisbauzyklus gebundenen Ritualen abgehalten werden konnten, um Einfluss auf die kosmischen Kräfte zu nehmen.

Als Opferrituale in *bius*-Kontext werden *horbo bius* (*bius*-Büffelopfer, ebenfalls als *asean* eingestuft), *lombu sitio-tio* (Opfer eines reinen/unschuldigen Rindes), *hoda debata* (Opfer eines Pferdes an die Debata na Tolu [Götterdreiheit]), *hambing puti* (Opfer einer weißen Ziege), *babi ambat* (Opfer eines ‚Widerstand leistenden' Schweins [um negative

535 Die allgemeine Bezeichnung für Gong ist *ogung*. *Panggora* ist der kleinste im *gondang*-Orchester verwendete Gong, und dessen Name bezieht sich auch auf die Tätigkeit des Ausrufens.

Entwicklungen zu verhindern]), *manuk puti* (Opfer eines weißen Hahns), *dengke sitio-tio* (Fischopfer)[536] und *nitak puti* (Opfer von weißem Reismehl) genannt.

Hier nun einige Angaben zur Ausführung der Divinationen welche weitere Einsicht in die Arbeitsweise der *parbaringin*-Organisation Sihotangs ermöglichen.

Für die *babi aji paung*-Divination wurden bereitgestellt: Ein gut genährtes Ferkel (*lomok-lomok na mokmok*), ein besonderes, (nur) für die Divination gebrauchtes, scharfes Messer (*piso hasomalan*, auch *piso halasan* genannt), dessen Griffen mit einem Betelblatt als Opfergabe (*demban tiar*) umwunden war, festgebunden mit *bonang manalu*, dem dreifärbigen Faden, ein niedriger, hölzerner Hackblock (*tandosan*), mitten in eine ‚bedeutungsvolle' Reisschwinge (*anduri namarlapatan*) gestellt, und Opferreis in feingeflochtenem und verziertem Säckchen (*gajut na marrambu*) auf einen mehrfach gefalteten *ulos* gestellt.

Das Opfertier und die anderen für das Ritual benötigten Gegenstände (*hasea*) wurden dem *datu suhut taon*[537] vorgelegt. Der *datu suhut taon* richtete daraufhin das Wort an den *pande bolon* als den Leiter der zu diesem Anlass versammelten *parbaringin*-Organisation und begann nach den Gründen des beabsichtigten Rituals zu fragen.[538] Der *pande bolon* antwortete darauf, dass man die ‚Anbetungswürdigen'[539] bitten wolle um fruchtbares Wachstum für alles was gepflanzt werden würde (*sigabe na niula*), Vermehrung der Vieherden (*sisinur na pinahan*) und um Wohlergehen für die Menschen (*sihoras ni hajolmaon*) und dass man erfahren wolle, welche Maßnahmen die Bewohner des *bius* Sihotang ergreifen sollten um im kommenden Landbaujahr alle drohenden Gefahren entgegenzuwirken.

In der Folge gab der *pande bolon* das Wort an den ersten der beiden von den *parbaringin* bestimmten *raja panamboli*.[540] Dieser antwortete dem *datu suhut taon* ebenfalls und erläuterte nach dem Aussprechen der üblichen Segenswünsche genauer das bevorstehende Ritual. Hierauf richtete der *datu suhut taon* die Bitten der *bius*-Gemeinschaft mittels *tonggo-tonggo* direkt an die *sombaon* und bot ihnen den Opferreis und das Ferkel als Opfergaben an. Daraufhin standen die beiden *raja panamboli* auf, ergriffen das gebundene Ferkel und legten es auf den Hackblock. Der erste *raja panamboli* ergriff das mit dem Betelblatt versehene Messer und trennte nach Aussprechen eines *tonggo-tonggo* und unter Begleitung von Beschwörungsformeln (*mangmang*) seitens des *datu* den Kopf des Ferkels vom Rumpf (*marsirang*) und reichte den Ferkelkopf dem *datu suhut taon* auf dass dieser die an der Schnittfläche sichtbaren Zeichen, bzw. Bewegungen (*gorak-gorahan*) lese (*manjaha*) (die Schnittfläche, an der so kurz nach der Abtrennung noch Zuckungen wahrzunehmen sind, ist

---

536 Nach Warneck ist *dengke sitio-tio* eine bestimmte Fischspezies; heute können allerdings verschiedene zu Opferzwecken gebrauchte Fischspezies so bezeichnet werden.

537 Auch hier betonen meine Informanten, dass, wem immer auch die Routineaufgaben eines *datu suhut taon* aufgetragen waren, stets der erfahrenste *datu* mit dergleichen wichtigen Divinationshandlungen betraut wurde, und für diese Phase in die Rolle des *datu suhut taon* trat.

538 *marsise mula ni uhum marsungkun mula ni hata;* wörtl. ‚wie ein Schüler seinen Meister fragen nach dem Ursprung des Rechts, der richtigen Weise, fragen nach dem Ursprung des Wortes'.

539 Es sei darauf hingewiesen, dass man sich mit den Bitten an die ‚Anbetungswürdigen' (*sombaon*) nach Aussage meiner Informanten auch an den Schöpfergott (Mulajadi na bolon) gewandt hat, auch mögen die überlieferten *tonggo-tonggo* sich an Baganding tua, Datu Bonar ni adji etc. richten, die uns auf den ersten Blick eher als lokale Tiergottheiten erscheinen mögen. Nähere Erläuterungen zu dieser scheinbar widersprüchlichen Aussage in 8.4.4.1.

540 Auch als *raja parsinabul* bezeichnet und in der modernen Batakssprache auch als *protokol*; womit jemand gemeint ist, der darauf achtet, dass eine Festlichkeit oder ein Ritual in den richtigen Formen verläuft und der auch zeitweilig als Wortführer auftritt.

zu verstehen als kosmisches Modell; in diesem Falle als Modell des *bius*, seiner Bewohner mit inbegriffen).

Nachdem der *datu* die Schnittfläche studiert hatte, gab er den versammelten *parbaringin* bekannt, welche Vorzeichen (*alatan*) er wahrgenommen hatte. Daraus ergab sich in der Regel auch, welche besonderen Rituale im kommenden Landbaujahr von der *bius*-Gemeinschaft ausgeführt werden sollten. In der Regel sollte eins oder mehrere der oben erwähnten Rituale zusätzlich zu den Ritualen des Jahreszyklus ausgeführt werden. Nachdem der Beschluss dazu von der *parbaringin*-Organisation genommen war, wurde dies durch den *parhara* an alle Dörfer offiziell bekannt gemacht.

Für den Fall, dass die Zeichen bei der *babi aji paung*-Divination nicht genug Deutlichkeit verschaffen konnten, wurde in höherer Instanz die *manuk di ampang*-Divination durchgeführt. Bei besonderen Anlässen, wie etwa der im Landbaujahr 1938/39 zum ersten Mal seit vielen Jahren wieder erlaubte Abhaltung des großen Büffelopfers konnte sogleich die *manuk di ampang*-Divination durchgeführt werden. Bei dieser Divination ist das Orakeltier ein Hahn (*manuk sabungan*). Die Interaktion zwischen *datu*, *parbaringin* und *raja panamboli* ist mir als ähnlich wie bei der *babi aji paung*-Divination beschrieben.

Die wesentlichen Aspekte der Handlung sind folgende: Auf ein auf eine Matte gelegenes *anduri* (viereckige Reisschwinge) zeichnet der *datu* ein *desa na ualu* (Kompassfigur der acht Windrichtungen) und legt auf bestimmte Weise in das so entstandene Koordinatensystem sieben Ritualgegenstände (*hasea na pitu*). Diese sind *omas* (goldener Ohrschmuck), *leang* (ein Armreif oder -spange aus Silber, Messing oder Elfenbein), *tintin* (ein Fingerring), *napuran* (ein Betelblatt, ev. schon mit Kalk, *hapur*, Betelnuss, *pining*, und *gambir* [Uncaria gambir]), *baja* (das schwarze Harz des gleichnamigen Baumes [Planchonia sundaica], das zum Schwarzfärben der Zähne verwendet wird), *bunga-bunga* (eine Blume, üblicherweise eine Hibiskusblüte) und *miak*, auch *miakmiak* (wörtl. Öl, gemeint sind aber Nüsse des Kemiribaumes [bat. *gambiri*, Aleurites triloba Forst.]; vgl. 7.2.3.2.2.5.). Über die Reisschwinge mit Kompassfigur und den *hasea na pitu* wird ein *ampang* (ein an der Basisfläche viereckiger und oben runder Korb) gestülpt und mit einem *ulos ragidup* bedeckt.[541]

Dem inzwischen in einem Hahnenkorb (*sunuk*) wartendem Hahne wird nach einigen vorbereitenden Handlungen (auch dieses Tier wird den *sombaon* und *debata* [Götter] als Opfer angeboten) die Kehle durchgeschnitten und das verendende Tier wird unter den Korb gelegt, wo es sich zu Tode zappeln kann. In seinem Todeskampf wird es zum Medium für Batara Guru, dem ersten der Debata na Tolu, der Götterdreiheit der Oberwelt. Nachdem der Hahn tot ist, wird der Korb entfernt, und der *datu* kann nach verschiedenen Gesichtspunkten die Ergebnisse der Divination ablesen. Die fünf Gesichtspunkte, die Winkler in seiner Beschreibung des Hahnorakels genannt hat, sind auch für das *manuk di ampang* in Sihotang gültig: Die Zeichen, die am Hahn selbst wahrgenommen werden, die Lage des Hahnes im Verhältnis zum Korb, zur Kompassfigur, zu den *hasea na pitu* und zu den Herumsitzenden.[542]

6.2. Exkurs: Das *asean* der Hirten

Aus benachbarten Regionen liegen mir Angaben vor, nach denen bestimmte Rituale der Hirten ebenfalls als Teil des *martua oma-oma* gesehen werden. Auch in Sihotang führten die Hirten (zumindest) ein *asean*-Ritual auf, das den Jahreszyklus der Hirten markierte. Dies

---

541 Wie wir aus Winklers Beschreibung des Hahnorakels (1925: 207 ff.) schließen können, mögen die Vorbereitungen für diese Divination wesentlich umfangreicher gewesen sein, insbesondere bez. der Bereitstellung sakraler Pflanzen etc. Für Abbildungen eines Teils der hier erwähnten Ritualgegenstände siehe Pleyte 1895: 71.

542 Winkler 1925: 209.

sollte nach den Angaben von Ompu Raja Bakti ca. zwei Wochen vor dem *martua oma-oma* stattfinden (*anggara na begu sipahatolu*; dem 24 Tag des dritten Monats), also ungefähr Juni. Korn wiederum erwähnt einen besonderen Tag der Hirten im vierten Monat des Reisjahres, also ungefähr Oktober. Darum wird es hier nicht als Bestandteil des *martua oma-oma*-Ritualkomplexes behandelt. Es soll aber hier festgehalten werden, dass es keineswegs ausgeschlossen ist, dass auch in Sihotang das *asean* der Hirten, obwohl es sich deutlich als eigener Ritualkomplex abzeichnet, in enger Beziehung zum *martua oma-oma* steht.

6.3. Ansätze zur Analyse des *martua oma-oma*-Rituals

Das *martua oma-oma* als rituelle Markierung des Landbaujahresbeginns ist außer bei Korn noch bei Ypes,[543] in den Berichten einiger batakscher Kolonialbeamter[544] und bei Winkler[545] (hier *martua moma* genannt) erwähnt. Winklers Beschreibung des Rituals als ähnlich der in Sihotang gebräuchlichen Form (Verwendung von weißem Sand, Ficuszweigen, *sanggar* etc.), lässt darauf schließen, dass dieses Ritual nicht auf Samosir beschränkt war, sondern auch in Toba, wo Winkler seine Forschungen gemacht hat, gebräuchlich war. Ein bei Helbig in Auszügen zitierter Bericht eines batakschen Lehrers aus der Region Uluan[546] über das rituelle Holen des Sandes zu Beginn des Landbaujahres zeigt, dass auch in dieser Region ein morphologisch und wohl auch inhaltlich ähnliches Ritual gebräuchlich war.

In der Region Toba Humbang wurde, wie Ypes erwähnt, anlässlich der Rodung zwecks Anlage eines neuen Feldes, ebenso bei auch bei einem lange brachliegenden Feld in der Mitte des Feldes ein Ritual abgehalten, bei dem man Götter und *sombaon* um Glück für die Unternehmung bittet (*mangido tua*) und dieses Ritual wird zu Beginn des Gebetes als *martua oma* bezeichnet.[547] In seinen handschriftlichen Kommentaren zu Korns Artikel über das *bius*-Opferritual in Sihotang meint Ypes sich zu erinnern, dass auch in Silindung ein solches Ritual bekannt war (auch dort wurde *sanggar* verwendet).[548] Dem batakschen Kolonialbeamten Tampoebolon verdanken wir die ausführliche Beschreibung eines Rituals (mit Foto, siehe Abb. 22), genannt *tua oma-oma*, das anlässlich einer Dorfneugründung abgehalten wurde.[549] Auch hier wurde ein künstlicher Hügel errichtet, Ficuszweige und *sanggar* hineingesteckt etc. Dies ist nach den Angaben des Autors in Samosir wie auch in Toba Holbung gebräuchlich. Ein künstlicher Hügel aus Sand wurde nach einem Bericht von Sinaga auch anlässlich der Namensgebung und ersten rituellen Waschung eines neugeborenen Kindes (*patuaekhon*) errichtet.[550]

Diesen Daten lässt sich entnehmen, dass es mit Sicherheit innerhalb des Tobakessels und wahrscheinlich innerhalb des gesamten Bataklandes ein morphologisch ähnliches Ritual gegeben hat, dass zu Beginn wichtiger, gemeinschaftlicher Unternehmungen, wie dem Beginn des Landbaujahres, der Anlage neuer Felder oder auch eines neuen Dorfes ausgeführt worden war. Und, möglicherweise hatte auch das Ritual, dass zu Beginn eines

---

543 1932: 166, 174 und 214.

544 KITLV 435/47 (Nota Assistent Demang W.M. Hoetagaloeng) OR 435/451 (in mehreren Nota Demang Iskandar Tampoebolon).

545 1925: 141.

546 1935: 27 f.

547 1932: 400.

548 DPB Ypes.

549 1935: 16 ff.

550 Sinaga 1980:112 f. und 135; es lässt sich den Angaben Sinagas nicht entnehmen, wo exakt die Beobachtungen gemacht wurden, aber da, wie mir berichtet wurde, Sinaga seine Feldforschung in der Samosirregion gemacht hatte, nehme ich an, dass auch diese Beobachtung dort gemacht wurde.

Menschenlebens durchgeführt wurde, zumindest eine gewisse Ähnlichkeit mit dem *martua oma-oma*.

Korn bezieht das *martua oma-oma* nicht in seine Analyse des *bius*-Rituals ein. Auch Ypes hat uns in seinem Buch nur die Beschreibung einiger Aspekte des *martua oma-oma* hinterlassen; erst in seinen handschriftlichen Notizen stellt er analytische Überlegungen an: Er meint, kurz zusammengefasst, dass die mit dem *martua oma-oma* verbundenen Handlungen nicht den Charakter einer Opferhandlung haben, sondern *„nur beabsichtigen assoziativ-mechanisch* (an anderer Stelle *„magisch*“) *wirksam zu sein um das Wachstum des zu pflanzenden Reises zu befördern*.“[551]

Auch Winklers Interpretation geht kaum weiter, als die mit der Symbolik einiger Ritualgegenstände unmittelbar verbundenen, erwünschten Wirkungen auf den Reis anzumerken. Z.B. als Auszug aus einem Gebet: *„Möge die Reispflanze sich verzweigen wie jener (Ficuszweig, J.A.), und der Halm stark werden wie dieser (sanggar-Halm), usw*.“[552]

Es ist auf der Hand liegend, dass bestimmte, günstige Auswirkungen auf Pflanzen, Tier und Mensch erwünscht sind. Dies wiederholen die *parbaringin* in ihren Gebeten auch sehr häufig. Es ist auch richtig, dass das *martua oma-oma* nicht als ein eigentliches Opferritual zu sehen ist, wenngleich eine Reihe von Opferhandlung mit einhergehen. Um es vorwegzunehmen, ich vertrete die Auffassung, dass das *martua oma-oma* nicht als eine ‚assoziativ-mechanische', ‚magische' Handlung zu sehen sei, sondern als eine der wesentlichen religiösen Handlungen innerhalb der traditionellen Religion der Batak. Diese Einsicht verdanke ich in erster Linie meinen Informanten und Informantinnen, deren Berichte mir die wichtigsten Mittel zu der nun folgenden Analyse des vorliegenden Datenmaterials gegeben haben.

Als erster Analyseschritt sollen nun die in Sihotang im Ritual verwendeten Gegenstände und Materialien sowie deren symbolische Signifikanz einer genaueren Betrachtung unterzogen werden und in der Folge in Beziehung zu den rituellen Handlungen gesetzt werden.

6.3.1. Die Reisschwinge

Eine wesentliche Komponente des Rituals ist das Errichten des *buhit*, eines künstlichen Hügels aus Sand[553] auf der Unterlage einer viereckigen Reisschwinge, *anduri*. Was ist die Signifikanz einer *anduri*? Wir begegnen ihr bei zahlreichen rituellen Handlungen als Unterlage; so etwa auch bei den dem *martua oma-oma* folgenden Divinationshandlungen. Häufig zeichnet der Ausführende des Rituals auf die *anduri* ein *desa na ualu*, ein Diagramm der acht Himmelsrichtungen. Dieses Diagramm hat die Form eines doppelten Kreuzes, d.h. die vier Hauptrichtungen sind durch ein Kreuz angegeben, dessen Enden häufig noch mit (meist) drei Querstrichen markiert sind. Ein über das erste Kreuz gezeichnetes einfaches Andreaskreuz vervollständigt die Kompassfigur.[554]

Nicht selten wird die Kompassfigur auch in Form eines *bindu matoga* gezeichnet, dessen Grundform, das Quadrat, schon durch die Form der *anduri* vorgegeben ist, dessen vier Ecken auch die vier Hauptrichtungen angeben.[555] Um das *bindu matoga* in seiner einfachsten Form fertig zu stellen, braucht nur ein weiteres Quadrat diagonal auf die *anduri* gezeichnet zu

---

551 *enkel beoogt een associatief-mechanische werking uit te lokken op de groei van het te planten rijstgewas* (DPB Ypes).

552 1925: 141.

553 Im Falle des von Tampoebolon beschriebenen *tua oma-oma* anlässlich der Gründung eines Dorfes ist der künstliche Hügel allerdings aus Erde aufgeworfen, ca. ein Meter hoch (1935: 17).

554 Vgl. die Abbildung in Parkin 1978: 206; vgl. auch Winkler 1925: 203.

555 Diese wenig bekannte Tatsache hat auch Tichelman festgehalten (Tichelman in Schnittger 1989 [1939]: 99).

werden.[556] *Desa na ualu* und *bindu matoga* sind hindubuddhistischen Ursprungs.[557] Die Bezeichnungen für alle acht Himmelsrichtungen im *desa na ualu* entstammen dem Sanskrit,[558] wenngleich daneben auch ursprünglich bataksche Bezeichnungen für die vier Hauptrichtungen existieren.[559] Die *bindu matoga*-Figur ist in manchen Versionen dem *Shiva Yantra* tamilisch-tantristischer Herkunft so sehr ähnlich, dass Parkin von einer batakschen Version des *Siva Yantra* spricht, und darüberhinaus stellt er bezüglich der praktischen Verwendung der beiden Diagramme zusammenfassend fest: „*desa na ualu and bindu matoga are used precisely the same way as Hindu Yantra, and as Cakkaram by the Mantiravati, as instruments to realise, activate and control power*."[560]

Hindubuddhistische (genauer: tamilisch-tantristische) Herkunft und sogar formelle Übereinstimmungen in der Verwendung der Diagramme ist nur eine Ebene des Phänomens. Diese Aspekte vermag nur der vergleichende Forscher festzustellen. Die Batak selbst haben *desa na ualu* und *bindu matoga* vollständig in ihre Kultur aufgenommen und verwenden sie konsequent in deren Kontext. Allerdings, auch innerhalb des dieses Kontextes sind wiederum mehrere Ebenen zu unterscheiden.

Meinen Informanten zufolge repräsentiert auf einer ersten Ebene eine *anduri*, mit einem der genannten Diagramme eingezeichnet, im rituellen Kontext die Erde[561] und auch den Mittelpunkt der Erde, oder, alternativ, das *bius*-Territorium, das Dorf etc. Den sakrale Ort, an dem die rituelle Handlung stattfindet. Auf einer weiteren Ebene ist unter Erde auch die kosmische Gebärmutter zu verstehen. Eine alternative Interpretation mancher *bindu matogu*-Versionen kann auch als zur Geburt geöffnete Vagina, die symbolische Darstellung der Gebärmutter, interpretiert werden (siehe auch 7.2.3.1.3.2.).[562] In diesem Zusammenhang ist es dann auch verständlich, dass die *anduri* in erotischen Liedern als Metapher für Vagina auftritt.[563]

6.3.2. Der Sand

Der Sand, aus dem der Hügel auf der *anduri* hergestellt wird, wird am Tag vor dem *martua oma-oma* vom *suhut* und einigen anderen *parbaringin* und den *paniaran* rituell geholt. Als

---

556 Abbildungen in Parkin 1978: 208 ff; für die Abbildung eines kompletten *bindu matoga* auf die Reisschwinge gezeichnet siehe Pleyte 1895: 71, Fig. 2 (dort *soso* genannt).

557 Vgl. dazu Parkin 1978: 199-217.

558 Diese lauten *utara* (Norden), *irisanna* (Nordosten), *purba* (Osten), *agoni* oder auch *anggoni* (Südosten), *dangsina* (Süden), *nariti* (Südwesten), *pastima* (Westen) und *manabia* (Nordwesten).

559 Diese lauten *julu* (Norden, auch flussaufwärts, bergwärts), *habinsaran* (Osten; wo die Sonne aufgeht), *jae* (Süden, auch flussabwärts) und *hasundutan* (Westen; wo die Sonne untergeht).

560 Parkin 1978: 215; für die Definition von *yantra*, insbesondere in Kontrast zu *mandala*, sowie deren Gebrauch im Tantrismus, und der Begriffe *cakra*, bzw. *cakkaram* und mantiravati vgl. 211 ff.

561 Das Viereck ist übrigens auch im Hinduismus ein Erdsymbol, vgl. Jansen 1993: 10.

562 Ein Beispiel wäre die bei Parkin (1978: 210) und Niessen (1985: 215) publizierte Abbildung. Auf diese Möglichkeit der Interpretation wurde ich erstmals durch bataksche Studenten aufmerksam gemacht. Darauf angesprochen, meinte auch ein Teil meiner Informanten in den Dörfern, dass dies potentiell möglich sei. Vgl. auch Tobing 1956: 170 und Bild 14; bei aller Vorsicht, die gegenüber diesem Werk angebracht ist, die dort beschriebene und abgebildete Szene, in der ein *datu* in Trance innerhalb eines auf die Erde gezeichneten *bindu matogu* die Geburt eines *tunggal panaluan* (s.g. Zauberstab) darstellt, gehört tatsächlich zu dem Potential dieses Symbols.

563 Ein Beispiel dafür, allerdings nur in deutscher Übersetzung, findet sich in Helbig (1935b: 34). Die dort angesprochene Symbolik ist meinen Informanten ebenfalls bekannt. Zur Gattung der bisher kaum erforschten erotischen Scherzlieder (*ende gasgas*, wenn Betonung mehr auf Scherz liegt, *ende arur*, wo man humorvoll und verblühmt auf Liebe und Erotik anspielt; heute je nach Sichtweise *ende sinta* [Liebeslieder] oder *ende rorang* [unzüchtige, wohllüstige Lieder genannt) vgl. van der Tuuk 1861: 120, Warneck 1899: 107 f. und Meerwaldt 1904: 279 ff.

der ideale Ort um den Sand zu entnehmen gilt Aek Sampuran Bala. Nach Ansicht bestimmter Informanten würde es im Ermessen des *suhut* liegen, den Sand auch von einer anderen Quelle zu holen. Hier wird Aek Silimbat als gute Alternative genannt. Beide Quellen gelten als *aek parsombaonan*, als Quellen, die von *sombaon* bewohnt sind.

Letztere Ansicht wird aber von einer Mehrheit der Informanten nicht geteilt. Wahrscheinlich geht es hier um die Frage, ob das Ritual im Kontext des offiziellen Kults des *bius* durchgeführt wurde, oder, wie es später notwendig geworden ist, das Ritual in eher kleinerem Rahmen durchgeführt werden musste.

6.3.3. Exkurs: Sand holen in Uluan

In der Literatur gibt nur der oben erwähnte, 1920 verfasste Bericht eines batakschen Lehrers aus Uluan Auskunft über das Ritual des Sandholens.[564] Obwohl der Bericht nur in Auszügen publiziert ist und nur wenig über den Kontext des Rituals gesagt wird, lässt sich den wenigen Angaben doch entnehmen, dass es sich um vorbereitende Handlungen zu einem *martua oma-oma* oder eines vergleichbaren Rituals anlässlich des Beginns des Landbaujahres handelt. Der Zeitangabe nach finden die Handlungen vor Beginn der Landbauarbeiten statt und nach den dort zitierten Auszügen aus Gebeten steht das Ritual eindeutig in Beziehung zu den kommenden Landbauarbeiten. Die Angaben lassen vermuten, dass es sich bei den Ritualen zu Beginn des Landbaujahres ehemals um bedeutend größere Festlichkeiten gehandelt hat, als der Bericht Korns vermuten lässt. Dies mag allerdings auch früher für Sihotang gegolten haben; meine älteren Informanten haben mich wiederholt auf die große Bedeutung des *martua oma-oma* hingewiesen, das an Wichtigkeit dem großen *bius*-Büffelopfer nicht nachgestanden haben soll und vor allem die Voraussetzung für alle anderen rituellen Tätigkeiten war.

In dem Bericht aus Uluan beginnen die Vorbereitungen zu den Festlichkeiten schon zwei Wochen vor dem Höhepunkt des Rituals. Es wird geschlachtet und alle Teilnehmer bringen selbst Reis und Geld in das Dorf des *suhut* mit. Auch dies entspricht den Gepflogenheiten der *parbaringin*-Organisation, die, wie berichtet ist, in Uluan sehr bedeutsam war.[565] In der Nacht, bevor der Sand geholt wird, übernachten alle Teilnehmer im Dorf des *suhut* und beim ersten Krähen des Hahnes brechen sie auf: 25 Männer gehen mit, und (ohne Zahlangabe) Frauen, Jünglinge und Jungfrauen. Die in dem Bericht als die *sibaso*[566] und ihre Genossinnen beschriebene Frauengruppe mag den *paniaran* Sihotangs entsprechen. Unterwegs darf nicht gesprochen werden und alle Teilnehmenden halten lose Körperkontakt um einander zu führen. Die Frauen bringen aus Reis gekneteten Kuchen und ein Huhn als Opfergaben für den *sombaon* mit. Die *sibaso* spricht die Gebete und das Huhn wird mittels eines von ihr mitgebrachten Messers geschlachtet (und wohl zubereitet). Nach den Opferhandlungen *„treten die Genossinnen dorthin, wo der Pantjur (Wasserstrahl, Quelle) den Sand aufwühlt und nehmen den aufgewühlten Sand. Ist er grob und weiß, so sagen sie: 'Die Feldarbeit wird von Segen begleitet sein!' Ist er aber schwarz und klein, so sagen sie: 'Die Feldarbeit wird nicht gedeihen!' Darauf füllen sie eine Portion Sand in die Töpfe, die sie mitbringen, und so gehen sie, mit diesen Töpfen in der Hand, zum Dorf zurück. Auf dem Wege zurück ins Dorf geht der Radja voran, alle Genossen und Genossinnen gehen hinterher. Nachdem sie zu dem Badeplatz des Sombaons gekommen sind, baden sie alle gemeinsam durcheinander. Dann spielen sie. Andere spielen, indem sie sich gegenseitig jagen, und zwar nackt auf dem flachen Feld, und die Zuschauer sehen zu; bis sie alle müde werden. Wenn sie alle müde sind, kehren*

564 In Helbig 1935b: 27 f.

565 Vgl. Vergouwen 1933: 91.

566 Das Wort *sibaso* kann Medium bezeichnen (meist weiblich, kann aber auch männlich sein), Schamanin oder auch Hebamme bedeuten. Auch die meisten *paniaran* Sihotangs galten als *sibaso*.

sie ins Dorf zurück. Unterwegs wird kräftig gesungen, aber nur Obszönes. Und das reden sie alle durcheinander. Sie schämen sich nicht. Männer und Frauen gehen durcheinander. Sie führen nichts anderes im Munde als obszöne Reden. Nachdem sie wieder ins Dorf gekommen sind, tanzen sie alle miteinander und sagen: 'Heil und Glück, unsere Bataten, die unsere Frauen gepflanzt haben, werden reiche Frucht tragen. Auch unsere Reisfelder, die unsere Männer gepflanzt haben, werden reiche Frucht tragen und die Ähren, die entstehen, werden voller Früchte sitzen!' So reden sie und rufen einander zu und tanzen dabei. Sind die Gesänge beendet, dann kehren sie alle in ihre Dörfer zurück ..."[567]

Zu diesem Bericht sind einige Anmerkungen nötig. Uluan wurde später kolonialisiert und missioniert als Silindung und Toba. Zwar war schon ab 1894 der Missionar Bruch dort tätig und wurden ab 1902 einige weitere Missionare eingesetzt, doch ging die Missionierung wesentlich langsamer vor sich, als in den eher besetzten Regionen und stieß die Mission dort auf viele Widerstände. Auch noch nach der kolonialen Einverleibung im Jahre 1905. Sowohl koloniale Quellen, wie auch Aufzeichnungen der Mission berichten von starken *parbaringin*-Organisationen. Diese wurden von der Mission als Haupthindernis der Christianisierung angesehen. Dies lässt sich jedenfalls aus den undeutlichen und widersprüchlichen Berichten der Missionare, die nur wenig Einsicht in das Wesen der *parbaringin*-Organisationen und deren religiöser wie politischer Funktionen hatten, schließen. Der Autor des oben zitierten Berichtes kam sicherlich aus einer anderen Region und hatte als Lehrer zweifellos ausschließlich Missionsschulbildung genossen. Sein Bericht hat diffamierenden Charakter und hat, wie Helbig erwähnt, dazu geführt, dass „*diese Opferveranstaltungen ... dann ihres schamlosen Charakters halber von der Regierung verboten worden seien*."[568]

Trotz dieser Intention ist der Bericht eine wichtige Dokumentation ritueller Aktivität, die, wie meine Forschungen zeigen, viel allgemeiner in der Kultur der Batak war und bis zu einem gewissen Grad noch ist, als die Literatur vermuten lassen würde. Es ist bezeichnend, dass der Missionar, der diesen Bericht bewahrte und der wohl auch bei der Kolonialregierung darauf angedrungen hatte diese rituellen Aktivitäten zu verbieten, fast 15 Jahre lang nicht in weiteren Kreise darüber berichtete, sondern erst nach so langer Frist, dem herumreisenden Geographen Helbig Einsicht gewährte.

Es sei in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen, dass wir es hier mit einer ungeschriebenen Regel zu tun haben, an die sich sowohl Mission, Kolonialregierung wie auch die meisten europäisch ausgebildeten einheimischen Intellektuellen gehalten haben, nämlich rituelle Aktivität erotischen Charakters in der Kultur der Batak zwar zu unterdrücken, aber auch nach Möglichkeit darüber zu schweigen. Des weiteren sei noch darauf hingewiesen, dass der erotische Aspekt mancher Rituale der *parbaringin*, um den man natürlich irgendwie wusste, in der Anfangszeit von Missionierung und Kolonisierung wohl auch sehr dazu beigetragen hat, die *parbaringin* als mögliche Gesprächspartner schon von vornherein zu disqualifizieren.

6.3.4. Sand holen in Sihotang

Es ist heute schwer zu rekonstruieren, wie in Sihotang das Ritual des Sandholens als Vorbereitung zum *martua oma-oma* in vorkolonialer Zeit vor sich gegangen ist, deutlich ist, dass sich die *parbaringin* im Jahr 1939 Mühe geben mussten, vor den argwöhnischen Augen der etablierten Christengemeinschaft, vor allem des christlichen *kepala negeri*, der an keiner Stärkung der Position der *parbaringin*-Organisation interessiert war, keinen Anlass zur Diffamation zu geben. Das heißt, nach Möglichkeit offensichtlich erotische Aspekte in den Ritualen zu vermeiden. Besonders Ompu Raja Bakti hat häufig betont, dass die *paniaran* bei

567 Helbig 1935b: 27 f.; die Einfügungen Helbigs in den Text sind in diesem Zitat weggelassen.

568 Helbig 1935b: 28.

den wasserbezogenen Ritualen ihre Kleider immer anbehalten hätten, bzw. eigens dafür vorbereitete Kleider getragen haben (*pahean manggombur*). Die Betonung dieses Aspektes schien mir in der ersten Phase meiner Feldforschung etwas befremdlich, da ich, ausgehend von meinen damaligen Kenntnissen der Gepflogenheiten, ohnedies nichts anderes angenommen hatte.

Erst in einer späteren Phase wurde mir deutlich, dass Ompu Raja Bakti die Veränderung, die notwendige Anpassung der Rituale an den neuen ideologischen Kontext besonders betont hatte. Ältere Informanten und der Vergleich mit anderen Regionen Samosirs konnten mir diese Einsicht auch bestätigen. Wasserbezogene Rituale mit deutlich religiös-erotischen Aspekten, worunter auch ritueller Nacktheit, ob nun durchgeführt um Sand zu holen zur Vorbereitung auf das *martua oma-oma*, um Regen zu rufen (*manjou udan*) oder zur Vorbereitung auf ein Heilungsritual[569] wurden in küstennahen Regionen Samosirs bis zum Ende der Kolonialzeit und gelegentlich auch noch in den 50er Jahren ausgeführt,[570] und werden in im Landesinneren gelegenen Gebieten bis heute durchgeführt.[571] Dabei ist bei letzteren als Änderung anzumerken, dass diese heute zumeist nur mehr von Frauen ausgeführt werden.[572]

Folgende allgemeine Angaben über das *manggombur*-Ritual der *paniaran* in der späten Kolonialzeit stehen mir zur Verfügung:[573] Für die Opfergaben spendeten alle *bius*-Regionen Reis. Davon wurde ein *ihan*-Fisch (*dengke ihan*)[574] gekauft und Reismehl (*nitak puti*) gestampft. Zu den Vorbereitungen der *paniaran* gehörte auch das Anlegen ihrer für Rituale gebräuchlichen Kleidung (wie oben beschrieben) und dazu das Aufstecken von *harehare*-Blättern (Drynaria Rigidula oder eine sehr ähnliche Farnart) und *bunga raya*-Blüten (Hibiscus Rosa sinensis). Vor ihrem Aufbruch vom dem jeweiligen Dorf, das ihnen als Ausgangspunkt diente, purifizierten sich die *paniaran* durch einander mit *aek pangurason*, einer Mischung aus dem Saft der *unte pangir*, einer Zitronenart[575] und Wasser zu besprenkeln, oder, je nach Situation führten anwesende *parbaringin* die Purifikation durch.
Den Weg mussten auch die *paniaran* Sihotangs schweigend zurücklegen und wie in Uluan hielten sie sich unterwegs an den Händen. Mit den Opfergaben setzen sie sich an der jeweiligen Quelle des *sombaon* (*aek parsombaonan*) im Kreis und sprachen die einleitenden Worte, die Fragen nach dem Ursprung ihres Tun (*marsise mula uhum, marsungkun mula*

---

569 Es gibt verschiedene Kategorien Heilungsrituale; es sei in diesem Zusammenhang vor allem das *gondang junjungan*-Ritual genannt, bei welchem es auch zur Initiation einer/eines *sibaso* kommen kann, sowie in Sihotang auch das *manghuntal huta*-Ritual.

570 Meine Informationen beziehen sich auf die nördlich Pangururans gelegenen *bius*-Organisationen Buhit und Parbaba. Alle Informantinnen und Informanten, die angegeben haben, selbst teilgenommen zu haben, waren zur Zeit der Befragung (1996) bereits über sechzig Jahre alt.

571 Meine Informationen beziehen sich auf die nördlich von Ronggurnihuta gelegenen Regionen, die von der Mission nicht erfasst worden waren. In Ronggurnihuta selbst, das bereits ab 1912 missioniert worden war, finden solche Rituale nicht mehr statt. In den genannten Regionen wird aber bis heute auch ein Teil der Jugend noch mit einbezogen, wenngleich die Hauptakteure verheiratete Frauen sind

572Dies betrifft in erster Linie das Regenruf-Ritual, das allerdings auch schon früher in erster Linie eine Angelegenheit der Frauen war. Meine Informationen erhielt ich von Frauen, die selbst das *manjou udan* ausführen.

573 Die Angaben beziehen sich ebenfalls auf das Regenrufritual.

574 *Ihan*, auch *ihan batak* genannt, ist eine Fischart, die nur im sauberen, strömenden Wasser der Bäche und Flüsse vorkommt (kaum im Tobasee) und wird in zahlreichen Ritualen als Opfergabe gebraucht.

575 Auch *anggir* genannt, Citrus hystrix D.C. Diese Mischung wird üblicherweise in weißen Schale (*saoan*) angemacht, und zum Besprenkeln dient ein kleines Bündel *sisakil sipilit*, (Justicia Gendarussa Burm.) und einige *silinjuang*-Blätter (Cordyline sp.). Beiden Pflanzen sind mit Wasser assoziiert und es werden ihnen unglücksabwehrende, beschützende Eigenschaften zugeschrieben.

hata) und boten die Opfergaben durch Aussprechen von Gebeten den *sombaon* (immer mehreren) an. Hierauf kamen ihre Schutzgeister (*jinujung*) über sie, und sie gingen ins Wasser und begannen das Wasser und den darin liegenden Sand mit kreisenden Handbewegungen aufzuwühlen.

In dem oben erwähnten Bericht aus Uluan wird der Aspekt der Divination erwähnt, wobei Sand, aufgewühlt von einem Wasserstrahl (*pansur*) aus einer Bambuswasserleitung, entnommen wird. An den entsprechenden Quellen in Sihotang sind keine Bambuwasserleitungen und damit kein *pansur* vorhanden (das Wasser kommt direkt aus dem Grund). [576] Doch ist der Aspekt des aufgewühlten Sandes auch in Sihotang äußerst bedeutsam: *manggombur*, das erwähnte rituelle Aufwühlen des Sandes ist ein wesentlicher Teil des Rituals des Sandholens (und ebenso im Falle des Regenrufens). Wie mir Ompu Mangiring, die Witwe des *pande bolon* berichtete, entnahm in der Beginnphase des *manggombur* die Leiterin der *paniaran*, Sinombanituan, eine Handvoll Sand und untersuchte (*manulingkit*) diesen. Das Ergebnis soll immer gut gewesen sein, soweit sich Ompu Mangiring erinnern kann (es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, dass der Sand in Aek Sampuranbala wie auch in Aek Silimbat weitgehend ausschließlich weiß ist), denn es wurde üblicherweise gejubelt und es die Stimmung wurde immer ausgelassener. Die ausgelassene Stimmung ging in eine extatische Phase über, in der sich die *paniaran* unter lautem Rufen gegenseitig bespritzten (*marsiarsik-arsik*) und sie blieben im Wasser, bis ihnen darin zu kühl wurde (wie meine Informanten gern hinzufügten). In fröhlicher Stimmung kamen sie dann aus dem Wasser.

Von den Opfergaben (*pelean*) aßen die *paniaran* ein wenig, ließen etwas zurück für die *sombaon* (so die nicht gebrochenen Gräten des Fisches mit unversehrtem Kopf und Schwanz, sowie etwas *nitak puti*) und der Rest wurde unter die *paniaran* verteilt, die in der Folge ihren Anteil wiederum in die jeweiligen von ihnen vertretenen *horong* brachten und dort unter allen Familien verteilten. Mit anderen Worten, die gesamte *bius*-Gemeinschaft musste von dem Opfermehl erhalten.

Nach Abschluss ihrer Tätigkeit am *aek parsombaonan* begaben sich die *paniaran* unter Mitnahme der erforderlichen zwei *parmasan* Sand (im Fall des *martua oma-oma*) wieder ins Dorf des *suhut*, von wo sie aufgebrochen waren. Dort wurden sie bei ihrer Ankunft wieder purifiziert.

6.3.4.1. Nachtrag

Lange nachdem der hier vorliegende Text fertig gestellt war, im Januar 2005, erhielt ich von meinem Mitarbeiter in Pangururan, Ama ni Bertus Silalahi, der mir gelegentlich hilft, bestimmte Daten zu überprüfen, über Telefon die folgenden Informationen: Sein Informant in Sihotang hat ihm zum Stichwort Aek Sampuran Bala mitgeteilt, dass an dieser Quelle die *paniaran* Sihotangs im Falle von länger anhaltender Trockenheit das *manggombur*-Ritual ausführten, wobei sie nackt tanzten und sich mit Wasser bespritzten. Männer durften das Ritual nicht sehen; sollte ein Mann es doch gewagt haben, heimlich das Ritual beobachten, so wurde ihm, falls er dabei ertappt wurde, eine schwere Buße aufgelegt. Niemand würde es gewagt haben, sich dieser Buße, die zumindest die Bezahlung eines Wasserbüffels für ein Sühneritual gewesen sei, zu widersetzen.

Weder der Informant aus Sihotang noch Ama ni Bertus waren darüber informiert, dass ich bereits mit der Materie bekannt war. Dass Ompu Raja Bakti und andere Informanten mich nicht über das Faktum der rituellen Nacktheit der *paniaran* beim *manggombur*-Ritual informiert hatten, ist wohl mit der besonderen Sensibilität des Themas religiöse Erotik, und

---

[576] Allerdings weist die Bezeichnung *sampuran*, wörtl. Wasserfall, darauf hin, dass es in früheren Zeiten einen solchen aufwühlenden Wasserstrahl gegeben haben könnte.

der Sorge, dass der sakrale Charakter des Rituals durch Angabe dieses erotischen Aspektes missverstanden werden könne, zu erklären.

6.3.5. Die Opfergaben Fisch und Reismehl

Fisch (*dengke*) in der Kultur der Tobabatak eine wichtige und häufig gebrauchte Opfergabe bzw. Ritualspeise.[577] Fisch erhalten die Feldarbeiter nach dem Umbrechen der Reisfelder, die Säer nach dem Besäen der Felder, die Hirtenjungen (*parmahan*) nachdem sie in neues Weidegebiet eingezogen sind. Fisch wird gegessen nach dem das *martua oma-oma* auf den Feldern vollzogen ist, Fisch erhalten die Musikanten (*pargonsi*) als Speise bei einem Heilungsritual. Die *hulahula* geben Fisch an ihre *boru*, wenn diese zu Besuch kommen und Fisch erhält auch das Brautpaar bei der Hochzeit als Speise. Und wenn eine junge Frau das erste Mal schwanger ist, bringen ihre Eltern und Verwandten neben *ulos* auch Fisch mit für die *mangupa*-Zeremonie. Das *mangupa*, auch *mangupa tondi* genannt, dient in diesem Fall zur Stärkung der Seele (*tondi*) der Schwangeren in dieser Phase ihres Lebens.[578] In dieser Hinsicht ist Fisch eine Opferspeise für die Seele, wie es Warneck formuliert hat,[579] und in Kombination mit dem *ulos* ‚Mittel des Wohlbefindens' für die Schwangere, wie es in einem *tonggo-tonggo* ausgedrückt wird, das sie spirituell auf das Gebären von Söhnen und Töchtern vorbereiten soll.[580]

Aus den hier angegebenen Beispielen für den kultischen Gebrauch des Fisches als Speise können wir ableiten, dass er immer verwendet wird, wenn es darum geht, einen Prozess - sei es Wachstum, Heilung etc. - zu unterstützen, spirituell zu stärken, zu nähren. Sinaga bezeichnet den Fisch als „*the symbol of fertility in general, and thus the symbol of the 'power' of life*."[581] Es mag die spirituelle Signifikanz des Fisches in den batakschen Ritualen damit zusammenhängen, dass er, metonymisch, in Beziehung steht zu Wasser, dass er Bewohner, wie ‚Produkt' des Elementes Wasser ist, das auf spiritueller Ebene auch synonym mit der schöpferischen Kraft von Fruchtwasser sein kann (vgl. dazu 7.2.3.2.2.2., sowie zur Position des Fischopfers in der Mythologie 8.6.6.1.).

Auch Reismehl (*nitak*, je nach Region auch *itak*) wird im Ritual der Batak häufig als Opfergabe gebraucht, sowohl in zubereiteter (meist in verschiedenen Formen in Wasser gekochter) wie auch in unzubereiteter Form, wobei üblicherweise immer eine zusammengedrückte Handvoll (*sampohul*) niedergelegt wird. *Nitak* wird vor den Arbeiten an den Irrigationskanälen (*bondar*) geopfert und auch am *homban* gegeben, üblicherweise bei Anlässen in Zusammenhang mit dem Landbau. *Sampohul nitak* opfert man im Wald auch beim Holen des *borotan*, des Schlachtpfahles für das große Büffelopfer. Desgleichen auch, wenn man Bauholz für den Neubau eines Hauses aus dem Wald holt. Kleine Reiskuchen (*timpa-timpa*) wurden anlässlich der *patedakkon*-Zeremonie im Kontext des großen *bius*-Festes in Sihotang den *sombaon* angeboten und der Opferbüffel wurde mit Reismehl (hier *topung* genannt) verziert. In der Sianjurmulmularegion ist dieser Brauch bis heute erhalten.

---

577 Diese Tatsache haben bereits viele Beobachter festgehalten; vgl. z.B. Warneck 1909: 58 und 1912: 342; Winkler 1925: 128 f. und 141; Vergouwen 1933: 108 f., auch für die Belege zu nachfolgenden Angaben.

578 Anlässe, ein *mangupa tondi*-Ritual durchzuführen, sind vielfältig. Häufig steht es jedoch in Beziehung zu Heilung oder spiritueller Stärkung bei wichtigen Ereignissen. Aspekte des *mangupa* sind beschrieben in Warneck 1909: 55 ff.

579 Warneck 1915: 342.

580 Der Text lautet: „*Nun hast du, Mutter, die Fische gegessen, die wir gebracht haben, Mittel des Wohlbefinden sei es dir; so auch das Gewand (ulos J.A.), das wir dir übergeben, es möge Söhne und Töchter bekleiden. Nun ist es dir übergeben; es möge dir, Mutter, das Gebären von Söhnen und Töchtern bevorstehen mit Hilfe unseres Großvaters Gottes*" Darauf antwortet der Schwiegersohn (nicht die Frau): „*So sei es, mein Fürst, alles Gute und Schöne , was ihr gesagt habt, komme, und der tondi nehme es an*" (Warneck 1909: 58).

581 1981: 114.

Warneck hat festgehalten: „*Einer Schlange (nur bestimmten Arten wird geopfert) bringt man gekochtes Mehl*."[582]

Winkler beschreibt die Opferung von Reis und Reismehl vor Beginn der Aussaat folgendermaßen: „*Man bringt nun den Saatreis auf das Feld, steckt den Waringinzweig in den Ackerboden und weiht in einem Gebete das Speiseopfer (Reiskorn, Mehl und Opferkuchen) den ringsherum hausenden sombaon, den oberen Göttern und den Naturgottheiten: „Das ist der Ausdruck meiner Höflichkeit, meiner frommen Gesinnung, Opferreis dieses meines Reisfeldes, damit gedeihe das bestellte Feld, fruchtbar sei das Vieh, damit komme der Reisfeld-Regen*."[583]

Weiters erhalten die *parbaringin* (und auch der *parsidung*) aus der Hand der *paniaran* vor der Tötung des Opferbüffels *nitak na gusaran* (Reismehl der Verstärkung, der Vermehrung), das zuvor im *joro* den *sombaon* angeboten worden war.[584] Zuletzt sei noch erwähnt, dass auch der Seele des Reises (*tondi ni eme*) Reismehl (zusammen mit Fisch) geopfert wird.

Bei keinem Heilungsritual, in Sihotang wie in anderen Regionen Samosirs, fehlen unter den Opfergaben verschiedene Formen Reiskuchen. Eine dort verwendete Reiskuchenform, die walzenförmigen *sitompian na godang*, ist die traditionelle Speise, die man auf eine Reise durch den Urwald mitnimmt. Es ließen sich noch zahlreiche Beispiele anführen, aber eine gewisse Gemeinsamkeit der Bestimmungen zeichnet sich bereits ab. Alle genannten Opfergaben sind für *sombaon* bestimmt und insbesondere solche, die mit Wildnis oder undomestizierter Natur in Beziehung stehen. Irrigationswasser, *borotan*, Bauholz etc. kommen aus dem Urwald und die Opfer gelten den spirituellen Besitzern des Waldes.[585] Eine Schlange gilt als Urwaldbewohner und wichtige *sombaon* wie Baganding Tua oder Boru Saniang Naga u.a. gelten als schlangenförmig. Der Opferbüffel ist auf bestimmter Ebene Medium für den *sombaon* aus dem Urwald, in Sihotang Baganding Tua und ein *homban* steht zwar mitten im Kulturland, ist aber ein Stück Wildnis, eben das Stück Land, das den ursprünglichen, den spirituellen Besitzern in nicht kultivierter Form geblieben ist. Der von Winkler erwähnte Waringinzweig (Ficuszweig) mag, abgesehen davon, dass er auch eine Repräsentation des Lebensbaumes ist, auch als die zeitweilige Herstellung der Bedingungen von Wildnis gesehen werden;[586] also der Ort, an dem man den *sombaon* opfert.

Unter anderem im Kontext des *bius*-Rituals, wo die *sombaon* eingeladen werden, kann auch ein besonderes Gebäude, das *joro* bzw. *joro-joro,* als Opferplatz dienen und die Tatsache, dass auch dem *parsidung* und den *parbaringin* Reismehl gegeben wird, kann von zwei Gesichtspunkten her verstanden werden. Der erste ist, dass die *parbaringin* den aus der Opferung erhofften und im Reismehl materialisierten Segen (*tua*) als Vorbereitung und Stärkung für die bevorstehende Tötung des Büffels erhalten. Der zweite Gesichtspunkt ist, dass sowohl *parsidung* wie auch *parbaringin* mediale Beziehungen zu *sombaon* haben und selbst als *sombaon na binoto* (*somban* die man kennt) etc. gelten und in der Folge selbst ein Anrecht auf Opfer haben mögen.

Reis gilt als das Nahrungsmittel der Menschen schlechthin. Reis wird auf von Menschen kultivierten Feldern gezogen. Die Tatsache, dass der Seele des Reises ebenfalls Reismehl geopfert wird, weist darauf hin, dass die spirituelle Komponente des Reises zum Bereich der *sombaon*, der Wildnis gehört. Zunächst jedenfalls, denn mit diesem *martondi eme* genanntem

---

582 1912: 343.

583 1925: 142.

584 Korn 1953: 106.

585 Und wohl kaum z.B. dem Bauholz selbst, wie noch Warneck meinte (1912: 343).

586 Dies mag zusätzlich zu einem bestehenden *homban*, der permanente Wildnis repräsentiert, geschehen (so in Limbong, vgl. Ypes 1932: 169), oder in Ermangelung eines *homban*.

Ritual wird die Seele des Reises eingeladen, in das Haus der Menschen zu kommen und dort zu bleiben.[587] Reismehl ist Ergebnis des Prozesses des Stampfens, mittels dessen Frauen den Reis verarbeiten. Hierbei gebrauchen die den Reis stampfenden Frauen (vorzugsweise junge unvereiratete) das schwere Stampfholz *andalu* um den in dem in Samosir meist steinernem Mörser *losung* befindlichen Reis zu Mehl zu verarbeiten. Ein *andalu* gilt als Phallussymbol,[588] während der *losung* als das weibliche Gegenstück dazu gilt. Die Handlung des Stampfens (*manduda*) wird auf ritueller Ebene mit dem Liebesakt zwischen Mann und Frau assoziiert. Dies ist besonders deutlich ausgedrückt in einem 1966 aufgenommenen Gebet (*tonggo-tonggo*), hier in der Übersetzung von Sinaga: „*What a delicious rice cake ground by a girl. So delicious as she lies under. Her fully-grown breasts are caressed while water [euphemism for sperm] is springing from beneath.*"[589] Und Sinaga schließt auch: *„The rice cake is the symbol of human fertility and is associated with sexual intercourse.*"[590]

Durch die Handlung des Stampfens, das als invertierte (Frauen hantieren eine Phallussymbol) und damit sakrale Form erotischen Geschehens interpretiert werden kann, erlangt Reismehl seine besondere Qualität als Opfergabe. Reismehl ist das Ergebnis, das Produkt oder auch das symbolische Kind menschlicher Anstrengungen (im Gegensatz zu Fisch) und damit besonders geeignet, als Opfergabe um die *sombaon* (aus der anderen Welt) wohl gesonnen zu stimmen mit der Hoffnung auf deren für die Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Pflanzen unerlässlichen Segen (*tua*). Fisch und Reismehl haben auf spiritueller Ebene unterschiedliche, ja, gegensätzliche Ursprünge und sind wohl darum eine ideale Kombination von Opferspeisen.

6.3.6. Sand und die ‚Seele' der Erde

Der Sand, mit welchem der *suhut* den künstlichen Hügel errichtet, muss weiß (*saksak*) sein, und es muss ‚klebriger Sand' (*horsik sipailohot* in der Ritualsprache) sein. Sand wird als rituelles Äquivalent zu Saat (*boni*) gesehen. Aus verschiedenen Regionen des Bataklandes ist mir bekannt, dass Sand bodenverbessernde Qualität zugeschrieben wird. Das Wort *boni* bezeichnet Saat allgemein, auch männlicher Same. Die Eigenschaften ‚weiße Farbe' und ‚Klebrigkeit' weisen auch recht deutlich auf Assoziation mit Sperma. Dies ist eine erste Ebene, die religiöse Bedeutung des rituell gebrauchten Sandes zu ergründen.

Sand ist aber nicht einfach symbolisches Sperma oder Saat, mittels dessen man ‚mechanisch' die Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tier und Mensch stimulieren möchte, wie es nach oberflächlicher Beobachtung erscheinen möchte. Auf einer mythologischen Ebene kann Sand auch mit den Knochen der Erde, den Steinen assoziiert werden. Schließlich besteht Sand ja aus kleinen Steinen. Und mythologischer Überlieferung nach sind Steine entstanden aus den Knochen des ersten auf der Erde geborenen Wesens, dessen Bestimmung es war, sein Leben geben zu müssen und begraben zu werden in der neu geschaffenen Erde, als die Voraussetzung für alles Wachstum.[591] Aus seinen Kochen entstanden die Steine (*holiholina gabe batu*), aus seinem Fleisch entstand die Lehmerde (*sibuksibukna gabe tano liat*) und aus

---

587 Dieses Ritual lebt bis heute in verschiedenen Regionen Samosirs. Für eine Beschreibung des Rituals siehe KITLV OR 435/47 (Nota W.M. Hoetagaloeng) und Ypes 1932: 170.

588 Vgl. Angerler 1997: 428.

589 *Na dai ninna itak niduda ni anakboru. Beha hinadaina ibana ingkan toru. Pamurnang ni bagotna nunga dipaosuosu; haroro ni aek na martarunsar sian toru* (Sinaga 1981: 113 Fn. 152).

590 Sinaga 1981: 113 Fn. 152.

591 Auch in mehreren aufgezeichneten Versionen der Schöpfungsgeschichte hat die Schöpferin der Erde (meist Boru Deang Parujar) als erstes Kind ein Wesen ohne Gliedmaßen und ohne Kopf geboren. In den Versionen von Hoetagaloeng (1926: 23 f.) und Tampubolon (DPB o.J.: 32) war dieses Wesen vom Schöpfergott vorbestimmt um als *sanggul ni tano ni tinompana*, wörtl.: ‚Blumenschmuck der von ihr geschaffenen Erde' zu dienen.

seinem Blut entstand die fruchtbare Erde (*mudarna gabe pogapoga*[592]). Das alles resultierte in Pflanzenwachstum,[593] die Vorbedingung für tierisches und menschliches Leben.

Der Beziehung zwischen Fruchtbarkeit, Knochen, Steinen, bzw. Sand muss noch eine weitere Dimension hinzugefügt werden. Aus mythologischen Überlieferungen wissen wir, dass im Glauben der Batak dem Menschen verschiedene Seelen gegeben wurden, denen auch unterschiedliche Funktionen zugeschrieben werden.[594] Eine davon ermöglicht es dem Menschen aufrecht zu gehen, da sie dem Rückgrat und den anderen Knochen die nötige Härte und Festigkeit gibt. Dieselbe Seele ermöglicht auch die Erektion des Penis, der in einer Überlieferungsversion als eine Überlänge des Rückgrates bezeichnet wird, also in gewisser Weise zur Kategorie der Knochen gerechnet werden kann. Die bei den Tobabatak *tondi* genannte Seele ist nicht nur für die Erektion unerlässlich, sondern auch für die menschliche Fruchtbarkeit, für Liebe zwischen Mann und Frau, bestimmt überhaupt in hohem Maße Beziehungen zwischen Menschen und die Beziehung zur spirituellen Dimension des Menschen.

Des Weiteren muss erwähnt werden, dass nicht nur den Menschen *tondi* gegeben ist, sondern auch Tieren, Pflanzen und vielen (in westlichen Augen) nicht lebenden Gegenständen und Substanzen. Bei den Tobabatak besteht eine besondere Beziehung zwischen Steinen, Knochen und der Seelenvorstellung, die allerdings hier nicht erschöpfend analysiert werden kann. Es sei verwiesen auf die besondere Wertschätzung der Knochen von Verstorbenen, deren rituelle Beisetzung in steinernen Konstruktionen (*parholion* etc.), die rituelle Errichtung von künstlichen Steinen, Säulen aus Stahlbeton (*tugu*)[595] zu Ehren von Ahnen, sowie den positiven Einfluss auf das Leben aller Beteiligten, den man durch Ausführung genannter Aktivitäten zu erlangen hofft.

6.3.7. Wasser, Schöpfung und die verborgene Welt

Beim *manggombur*-Ritual werden von den *paniaran* Wasser und Sand in Bewegung versetzt und miteinander vermischt. Auf die kosmogonische Bedeutung von Wasser haben mich meine Informanten häufig gewiesen. Ompu Raja Bakti hat auch in seinem Manuskript festgehalten: „*Wenn wir den turi-turian unserer Vorfahren folgen, Wasser, so sagen die Ahnen, ist zuerst geworden in dieser Welt* [*hasiangan on*, wörtl. ‚diese Lichtwelt', im Gegensatz zur Welt der Götter/Verstorbenen, *portibi hahomion*, wörtl. ‚versteckte Welt'; J.A.], *dann erst wurde die Erde ...*"[596]

Und an anderer Stelle hat er das *martua oma-oma* ausdrücklich in Beziehung gesetzt zu Ursprung (*parmulaan*), zu Schöpfung (*panompaon*) aus den beiden Ursubstanzen Wasser und Erde (woraus Sand wiederum als deren Essenz oder Seele zu verstehen ist): „*Aus dem (folgenden) Grund haben wir Batak früher das martu oma-oma zu Boraspati ni tano*

---

592 Wörtlich bedeutet *pogapoga* Grind, Eiterkruste etc. In indonesischensprachigen Versionen dieser Überlieferung spricht man von ‚Humus' (Gultom et al. 1988/89: 25) oder auch von ‚Magma' (Pelly 1986/87: 18). Tampubolon (DPB o.J.: 32) sieht dieses Blut als die Substanz, die alles zusammenhält (*pamidjor ni angka naganggang, i ma poga2*).

593 Bei Hoetagaloeng (1926: 24) zunächst Gras bzw. allgemein Gewächs (*duhutduhut*) und bei Tampubolon (DPB o.J.: 32) *rudang*, eine Sammelbezeichnung für üppig belaubte oder blühende Pflanzen.

594 Für die folgenden Ausführungen siehe die Belege in Angerler 1997.

595 Die Tatsache, dass Stahlbeton (in ganz Indonesien übrigens) als ‚Beton mit Knochen' (*beton bertulang*) bezeichnet wird, ist sicher nicht ohne symbolische Signifikanz.

596 *Ianggo mangihuthon turi-turian omputa sian si parjolo tubu, aek do ninna parjolo adong tarjadi di hasiangan on, i pe asa adong tano;* (ORB [DPB] Poda).

abgehalten: weil wir Menschen unseren Ursprung aus Wasser und aus Erde haben und wir dem Schöpfergott Dank sagen müssen."[597]

Mit Wasser aber hat es noch weitere Bewandtnis. Wasser allgemein und das Fruchtwasser in der Gebärmutter werden in der *parbaringin*-Mystik und auch in der Ritualsprache häufig gleichgesetzt. Weiters existiert neben der bekannten räumlichen Dreiteilung des Kosmos in Ober-, Mittel- und Unterwelt, wie oben erwähnt, noch eine weniger häufig genannte Zweiteilung in eine sichtbare und eine verborgene Welt, *portibi hasiangan on* (diese Lichtwelt, auch *ahasa* genannt) und *portibi hahomion* (der verborgenen Welt).[598] Die verborgene Welt, die Welt der Götter und Ursprung der Menschheit wird assoziiert mit dem Uterus. Diesen Glaubensaspekt haben mir *parbaringin* aus verschiedenen Regionen erklärt. Ompu Raja Bakti hat darüber auch geschrieben: „*Wenn (wir) den Glauben unserer Vorfahren folgen, dann lebt unser Gott (debata) ewig und gibt es noch eine andere Welt als diese Lichtwelt hier: die Welt im Uterus der gebärenden Mutter. Was die Lichtwelt hier betrifft, die wir jeden Tag sehen, das ist (nur) die Welt des Wartens auf die verborgene Welt, die ewig dauert. Das ist die Welt des Ursprungs der Menschheit aus dem Uterus unserer Mutter/das Werden eines (jeden) kleinen Kindes. Männer und Frauen kehren nur als Gast ein in diese Lichtwelt*."[599]

Wenngleich unter Verwendung teilweise moderner Terminologie hat Ompu Raja Bakti hier eine meines Erachtens alte bataksche Konzeption beschrieben, ein Mysterium, das besondere Bedeutung hat in Glaube und Ritual der *parbaringin* und *paniaran*: Die der Assoziation bzw. Gleichsetzung der Gebärmutter mit der verborgenen, der heiligen Welt der Götter, der Ahnen und des Ursprungs. Der allumfassende Kosmos ist in dem kleinen Raum eines jeden schwangeren Uterus lokalisiert, wie das die Erde umfassende Universum dem Uterus seinsgleich ist. Wir dürfen uns dieses Umfassen nicht räumlich vorstellen;[600] hilfreich ist hier eher das Bild einer anderen Dimension, die wir nicht sehen können, die eben verborgen ist - die aber da ist.[601] Die sich dort aufhaltenden Ahnen können räumlich nah sein und die neugeborenen Kinder kommen direkt aus dieser Welt.[602] Die vaginale Öffnung nimmt hier

---

597 *I do umbahen najumolo martua oma-oma hita halak Batak tu Ompunta Boraspati ni tano alana marmula sian aek do jala sian tano do hita jolma asa ingkon mandok mauliate godang hita tu Ompunta Debata si panompa;* (ORB [DPB] Poda).

598 Der Kontrast zwischen der Lichtwelt und der ‚dunklen' Welt der Toten ist in Warnecks Wörterbuch von 1906 bereits angesprochen (4 und 185). Van der Tuuk (1861: 497) kennt den Begriff *ahasa*, und gibt an, dass dieser gebraucht wird, um den Kontrast zwischen Himmel (*langit*) und Erde (*baunge*) auszudrücken. Eine Passage aus einem der von ihm Mitte des 19. Jahrhunderts erworbenen batakschen Texte zeigt, dass Konzepte von oben und unten, wie auch Lichtwelt und verborgene Welt gut nebeneinander existieren können: Dieser Text berichtet von einem *sombaon*, der in die Oberwelt möchte, aber nicht zugelassen wird. Ihm wird aber von Gott (*debata*) ein Ort ‚unten' (Mittelwelt?) zugewiesen, unter der Bedingung allerdings, dass er nicht in die ‚Lichtwelt' mittels eines Mediums kommen darf (*unang ho siar tu hasiangan*; UB OR 3402, publ. in Tobing 1956: 102).

599 I*anggo mangihuthon haporseaon ni angka ompunta siparjolo tubu na mangolu do ompunta Debata saleleng ni lelengna, jala adong dope portibi asing sian portibi hasiangan on: portibi di bortian ni inanta pangintubu. Ianggo portibi hasiangan on na tabereng dope apala siganup ari, i ma portibi na maimaima. Portibi na di hahomi on i dope ro di saleleng ni leleng na. I ma portibi mula jadi ni hajolmaon na sian kandungan ni inanta/hajadian ni sada posoposo. Baowa nang boru hasorang tu portibi hasiangan on* (ORB [DPB] Poda).

600 Lehrmeinungen aus früherer Zeit, wie, dass die ‚Primitiven' oder ‚Halbzivilisierten' sich nur räumliche Übergänge vorstellen könnten (z.B. van Gennep 1981 [1909]: 184), müssen heute als überholt gelten.

601 Die von Schefold beschriebene *culture of beyond* bei den Bewohnern Mentawais stellt ein verwandtes, allerdings in bestimmten Aspekten unterschiedliches Phänomen dar; vgl. Schefold 1988 und 2002.

602 Dieses Konzept ist auch reflektiert in der Tradition die Seele eines neugeborenen Kindes etwa bis zu dem Zeitraum, in dem es Zähne bekommt, nicht *tondi* zu nennen, sondern *debata*, die Bezeichnung für Gott (vgl.

die Rolle einer Tür, einer Austrittspforte aus der verborgenen Welt und Eintrittspforte in diese Welt ein und zur Kommunikation mit der verborgenen Welt werden im batakschen Ritual häufig Symbole gebraucht, die in Beziehung stehen zu Vagina und/oder Gebärmutter.[603]

Das Bild von der verborgenen Welt, wie es mir erläutert wurde, ist komplex und mag dem westlichen Denken (auf den ersten Blick) gelegentlich widersprüchlich scheinen, auf jedem Fall aber ist ein wichtiger Aspekt dieses Bildes Wasser. Die Anwesenheit des Wassers im Urozean hat die Schöpfung der Erde (die einerseits der Ort des Diesseits, der Lichtwelt hier ist, auf anderer Ebene aber selbst wieder mit dem Uterus assoziiert wird) durch Boru Deang Parujar ermöglicht und vom ungeborenen Kind sagt man auch heute noch, es würde noch im (Wasser des) Meer(es) getragen (*na marboan di dalom laut*) oder einfach, es sei noch im (Wasser des) Meer(es) (*na di dalom laut*).[604]

Wasser ist ein Medium, dass sowohl der sichtbaren Erde wie auch der verborgenen heiligen Uteruswelt zugehört. Auch im Heilungsritual ist Wasser aus einer sich außerhalb des Kulturareals befindlichen, aber einer bestimmten *marga* zugehörigen,[605] pflanzenbestandenen Quelle oder Wasserstelle (*aek pohon-pohonan*)[606] eine unverzichtbare Ingredienz. Dieses für die Heilung unerlässliche Wasser wird in einem Flaschenkürbis (*tabu-tabu*) gefüllt, in dem auch bestimmte, von der Quelle her stammende Pflanzen gesteckt werden, und wird von dem Patienten während des Tanzes auf dem Kopf getragen.[607] Die Bezeichnung für Fruchtwasser lautet *aek tabu-tabu*; wörtl. also ‚Wasser aus dem Flaschenkürbis'; die Assoziation ist unübersehbar. Wasser ist, so können wir schließen, ein Medium beider Welten, der sichtbaren, wie der verborgenen Welt und materielle wie auch spirituelle Voraussetzung für alles Werden. Die gemeinsam mit Wasser verwendeten Pflanzen wiederum weisen auf die Gemeinsamkeit der Elemente ‚Wasser' und ‚Wildnis' (siehe auch 7.2.3.2.2.1. ff.).

6.3.8. *Manggombur*: die rituelle Vermischung von Wasser und Sand

Der Vermischung von Wasser und Sand beim *manggombur*, sowie der Art und Weise wie sie vor sich geht, ist ebenfalls von besonderer Bedeutung. Die beiden kosmogonisch signifikanten Substanzen werden durch kreisende Handbewegungen in Bewegung gesetzt. Dadurch wird ein künstlicher Strudel oder Wirbel hergestellt. Informationen zum Verständnis des Mysteriums des Wasserwirbels erhielt ich zunächst zufällig, als ich mich nach der Signifikanz der Haarwirbel erkundigte, die der für das große *bius*-Büffelopfer vorgesehene

---

allerdings Angerler 1997: 421 zur Komplexität des Begriffes *debata*, bzw. *dibata*). Die Transformation zu einem vollständig an diese Welt angepaßten Menschen ist nicht mit der Geburt abgeschlossen. Sollte ein so junges Kind sterben, so wird ein Aspekt seiner Seele zu einem *habonaran* und trägt in der Regel zum Schutz des Dorfes seiner Eltern bei.

603 Ein Beispiel wäre das erwähnte (6.3.1. sowie auch 7.2.3.1.3.2. ff.) *bindu matoga*. Aber das rituelle Ausbreiten eines *ulos* oder auch einer Matte kann die gleiche Funktion erfüllen (vgl. Angerler 1997: 425 f.), ebenso (in rituellem Kontext) in der Runde sitzen oder tanzen etc.

604 Vgl. van der Tuuk 1861: 461, der auch noch hinzufügt, dass man das ungeborene Kind auch mit der Sonne, die noch nicht aus dem Wasser aufgegangen ist, vergleicht; Locher (1932: 105) hat auf Basis dieser Angaben von van der Tuuk den Schluss gezogen, dass, wie die Kwakiutl (über die er forschte), die Batak Wasser als verbunden sehen mit der Unterwelt und damit der (allgemeinen?) Lebenskraft (*live-giving power*). Das ist sicher nicht prinzipiell falsch, aber, wie die Daten zeigen, eine zu sehr vereinfachende Schlussfolgerung.

605 Man kann allerdings nicht von ‚Besitz' sprechen, denn es mag dieselbe Quelle oder Wasserstelle auch für mehr als eine *marga* als *aek pohon-pohonan* dienen.

606 Warneck (1977) gibt zwei Bedeutungen von *pohonan*, I. „eine Holzart" (?) und II. „*adat* vom *ompu* her". Nach der Ansicht der meisten meiner Informanten müsste man den Begriff mit ‚Wasser des Gestrüpps' übersetzen. Der Aspekt der seit Generationen bestehenden Beziehung der *marga* über Wasser und Pflanzen zur verborgenen Welt gehört intrinsisch zu diesem Begriff.

607 Sollte dieser zu schwach sein um noch tanzen zu können, so wird das Wasser während der entscheidenden Tänze über seinem Kopf gehalten, oder ein Stellvertreter tanzt für ihn.

Opferbüffel aufweisen muss.[608] Auf meine Frage antwortete mein Informant, ich solle mir zunächst einen Wasserwirbel vorstellen.[609] Ich solle mir vorstellen, ich würde ins Wasser sehen und das Bild des Wirbels auf mich einwirken lassen. Was würde ich sehen? Ich würde alles vergessen. Sei das nicht wie beim Liebesakt zwischen Mann und Frau, beim Orgasmus, wo man immer tiefer hineingesogen wird und man alles vergisst, was mit dieser Welt zu tun hat? Wenn ich mir diese Vorstellung zu Eigen mache, würde ich mich einem Verständnis dieses Mysteriums schon annähern. Das hätte er gelernt, aber ganz genau wüsste er es natürlich auch nicht. Schließlich kommen alle Vorschriften für die Rituale von den Vorfahren und die heute lebenden Menschen müssten sie einhalten, auch wissen sie nicht immer ganz genau, wofür sie gut sind.

Trotz der im Anschluss an die Erklärung gemachten Einschränkungen, so meine ich, hat mir mein Informant einen wesentlichen Einblick gegeben in eine religiöse Symbolik, die auf menschliche Erfahrungen von Liebe und Sexualität Bezug nimmt und diese zu dem, was wir das Göttliche nennen würden, in Beziehung setzt. Die Realität der Symbolik der *siopat pusoran*, der vier Haarwirbel ist freilich komplex und kann nicht einfach auf die symbolische Erfahrung der Liebe zwischen Mann und Frau reduziert werden. Der Begriff *siopat pusoran* kann auch verwendet werden um die Gesamtheit einer *marga*-Gruppierung zu bezeichnen; z.B. die Guru Mangalongsa-Gruppe in Silindung wird so genannt. Oder es können die vier Haarwirbel dazu dienen, eine *bius*-Gemeinschaft, die aus verschiedenen *marga*-Gruppen zusammengesetzt ist, symbolisch zu repräsentieren.[610] Aber auch hier liegt neben der Vierzahl, eine der Zahlen, die Totalität repräsentieren,[611] die metaphorische Beziehung zu Ursprung der Symbolik zugrunde. Jeder der Haarwirbel repräsentiert einen der Ursprünge der Gemeinschaft und wenn der Wirbel in Beziehung steht zu der Vereinigung von Mann und Frau, so ist der Wirbel konsequenterweise auch ein Symbol für Ursprung.

Der Büffel mit den vier Haarwirbeln gilt als das ideale Opfertier für die höchste Gottheit und repräsentiert, wie bereits Korn gezeigt hat, auf bestimmter Ebene im Ritual die Erde, seine Bewohner und die Ordnung, in der diese zusammenleben.[612] In einer bestimmten Phase des Rituals ist der Büffel auch Medium für die Gottheit selbst.[613] Da Wirbel an erster Stelle dem Wasser zugeordnet werden, können die vier Haarwirbel auch als das Wasserelement in der kosmischen Repräsentation des Opferbüffels gesehen werden.

Mit dem *manggombur* als Bestandteil, bzw. als Anteil der *paniaran* am *martua oma-oma* erzeugen die *paniaran* einen künstlichen Wasserwirbel (*pusoran ni aek*), wobei die sich die beiden kosmogonisch bedeutsamen Substanzen Wasser und Sand vermischen. Wir können

---

608 Die Beschreibung für den idealen Opferbüffel lautet in Sihotang wie auch anderswo *horbo sitingko tanduk siopat pusoran*, Wasserbüffel mit runden Hörnern und vier Haarwirbel. Diese Haarwirbel sind allerdings nicht wie bei Warneck (1977: 193) angegeben, auf der Stirn zu suchen, sondern je zwei auf beiden Seiten des Leibes und kommen relativ selten in schöner Form vor.

609 Sowohl Haarwirbel wie auch Wasserwirbel werden in der Bataksprache *pusoran* genannt, und erst die nachgestellte Erläuterung zeigt welcher Wirbel gemeint ist.

610 Z.B., wie Korn (1953: 119 f.) berichtet, können die vier Haarwirbel ausgeschnitten werden und an die vier *kernhoofden* (wörtl. ‚Kernhäuptlinge' damit ist eine Version *der raja na opat*, wie die höchsten *parbaringin* in manchen Regionen genannt werden, gemeint) gegeben werden. Diese Information bezieht sich allerdings sicher nicht auf Sihotang, denn wie Korn selbst berichtet wurde ein *pusoran* an den *partanduk* (Medium für den höchsten *sombaon*) gegeben und ein anderer an die *paniaran*, die als Medium für Boru na mora auftrat.

611 In Bezug auf den Wasserbüffel sind es vor allem dessen vier Beine, die das gesamte Tier, und damit die Gemeinschaft, repräsentieren.

612 1953: 119; vgl. zum komplexen Symbolismus des Büffelopfers auch Sinaga 1981: 130 f.

613 Dies ist heute noch gut bekannt (in Sihotang, wie auch in anderen Regionen) und wurde auch von Korn (1953: 102) festgehalten.

meines Erachtens zu Recht vermuten, dass auch diese Handlung in Beziehung steht zu der Idee der Vereinigung von Mann und Frau. Umso mehr, als, wie der Bericht aus Uluan zeigt, mit dem Ritual des Sandholens rituell-erotische Handlungen verbunden sind. Auch mag, wenn Wasser hier als weibliche Substanz, (Repräsentation von Fruchtwasser wie auch Wasser des Urozeans etc.) interpretiert wird[614] und der weiße, klebrige Sand als Repräsentation von Sperma gesehen wird, die Symbolik recht eindeutig scheinen. Dazu kommt noch, dass auch die Opfergaben eindeutig, wenn auch auf unterschiedliche Weise, in Beziehung zu Fruchtbarkeit stehen und auch erotischer Aspekte nicht entbehren. Die erotische Dimension ist meines Erachtens auch ein essentieller Aspekt, was aber keineswegs die spirituelle Tiefe des Rituals überdecken soll. Die Analyse der mit dem Ritual in Beziehung stehenden Mythologie zeigt die Einbettung, die Bezogenheit der rituellen Handlungen in bzw. auf das heilige Schöpfungsgeschehen. Analyse des Kontextes in dem die rituellen Handlungen der *paniaran* stehen, zeigt die Einbettung in den sozialen Rahmen der *bius*-Gemeinschaft, für welche die *paniaran* tätig sind.

Zunächst eine Rekapitulation des Kontextes der weiteren rituellen Handlungen innerhalb derer das *manggombur* den Höhepunkt formt. Die *paniaran* haben sich, nachdem sie sich zuvor purifiziert hatten (oder wurden), unter Mitnahme der von der *bius*-Gemeinschaft gestifteten Opfergaben aus dem Kontext der Dörfer, der von Menschen bewohnten Welt, entfernt, den Weg schweigend zurückgelegt, unterwegs Körperkontakt haltend, und sich zu dem Ort des *sombaon,* der der Wildnis zugehört, begeben. Dort haben sie sich im Kreis niedergelassen, geopfert und die *sombaon* wie auch ihre jeweiligen spirituellen Begleiter, ihre *jinujung* angerufen. Im Zustand der Besessenheit haben sie das *manggombur* ausgeführt, unmittelbar danach die Divinationshandlung der Sandprüfung durchgeführt um nach der Bekanntmachung des positivem Ergebnisses noch einige Zeit in extatischem Zustand einander bespritzend im Wasser zu verbleiben. Es mag angenommen werden, dass diese Phase in früheren Zeiten deutlicher erotisch bestimmt war. Danach aber führten die *paniaran* die Opferhandlung zu Ende. Stellvertretend für die *bius*-Gemeinschaft verzehrten sie den Fisch und ließen, wie durch die Tradition vorgeschrieben, dessen durch das nicht gebrochene Rückgrat verbundenen Kopf und Schwanz als Opfergabe an den *sombaon* zurück. Auch von dem mitgebrachten Reismehl wurde eine kleine Menge zurückgelassen und der Rest, wie oben erwähnt, unter die gesamte *bius*-Gemeinschaft verteilt. Von dem Sand nahmen sie die erforderliche Menge mit und ermöglichten es somit den Männern, den *parbaringin*, das *martua oma-oma* auszuführen.

Manggombur dient hier zur Vorbereitung des *martua oma-oma,* besser gesagt, ist integraler Teil des *martua oma-oma*, gleichzeitig ist es aber auch eines der essentiellen *bius*-Rituale an sich. So kann es im Kontext des Regenrufens ohne Verbindung zu einem anderen Ritual ausgeführt werden. Wir können in der gegebenen Beschreibung auch deutlich eine Dreiphasenstruktur im Sinne van Genneps[615] unterscheiden.

Handlungen wie die Vorbereitung der Opfergaben, die Ankleidung der *paniaran*, bzw. das Aufstecken der *harehare*-Zweige und der Hibiskusblüten, die Purifikation mit *aek pangurason*, die schweigende Zurücklegung des Weges von der Welt der Menschen in die von den *sombaon* bewohnte Wildnis, bis hin zum Anbieten der Opfergaben und Aussprechen der Gebete am Ort des *sombaon* etc. gehören der Trennungsphase an. Das Eintreten der Besessenheit (*siar-siaran*) kann wohl als Beginn der Schwellenphase oder liminalen Phase gesehen werden. Während der gesamte Phase besteht Kontakt mit der verborgenen Welt. Man

614 Dies muss keineswegs generalisiert werden; in anderem Kontext mag Wasser auch wieder ‚euphemistisch' für Sperma gebraucht werden, wie Sinaga festgehalten hat (1981: 113 Fn. 152).

615 Ich beziehe mich auf van Gennep 1986 [1909].

kann alle Handlungen auch den *sombaon* zuschreiben, die von den *paniaran* gerufen, in diese Welt gekommen sind um schöpferisch tätig zu sein. Die kurze Divinationshandlung (Prüfen des Sandes) fällt bereits in die liminale Phase und wird, genau genommen, von einem *sombaon* durchgeführt, bzw. geschieht unter dessen Einfluss (nach den Informationen, ich erlangen konnte, haben die *paniaran* ihre Erinnerungen behalten; es handelt sich nicht um eine völlige Besessenheit wie sie bei anderen Gelegenheiten vorkommen kann).

Vergleichen wir die von den *paniaran* durchgeführte Divination mit den der von den Männern im Anschluss an das *martua oma-oma* durchgeführten Divinationshandlungen (*babi aji paung* oder *manuk di ampang*), so zeigt sich ein wesentlicher Kontrast. Beide streben sie nach Vorwissen über das kommende Landbaujahr. Das Ziel der Männer ist es, herauszufinden, welche Gefahren eventuell drohen und welche zusätzlichen Maßnahmen erforderlich sind um den Erfolg des Landbaujahres abzusichern. Bei den Frauen geht es nur darum ob es ein gutes Jahr wird oder nicht, oder besser, ob die spirituellen Voraussetzungen für ein gutes Landbaujahr gegeben sind oder nicht.

Das auf das Erzeugen des Wasserwirbels und Divination folgende extatische einander Bespritzen, die wahrscheinlich früher (und anderswo noch) bestehenden erotischen Aspekte des Rituals kann als die mit Schöpfung verbundene (zeitweilige) Aufhebung aller bestehenden Regeln, in der auch an Freude und Ausgelassenheit Ausdruck gegeben wird, interpretiert werden.[616] In dieser für nicht eingeweihte Beobachter chaotisch (und für westliche Augen ev. auch obszön) anmutenden Phase sind die *paniaran* an einem kosmischer Schöpfungsakt mitbeteiligt, werden die Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit im kommenden Landbaujahr, die für das Überleben der Menschen entscheidend ist, mitgeschaffen. Die Frauen könnten es nicht allein tun, die Hilfe aus der verborgenen Welt ist nötig. Aber es sind sie, die den Kontakt mit der verborgenen Welt herstellen, und um es ganz vereinfacht zu sagen, die die Kräfte, die für die Fruchtbarkeit in dieser Welt verantwortlich sind, aktivieren, oder, besser, initiieren.

Die in Sihotang auf die Wassertätigkeit folgende Komsumption und Verteilung der Opfergaben Fisch und Reismehl kann wohl bereits der Angliederungs- bzw. Reintegrationsphase zugerechnet werden. Der Fisch, als Wasserbewohner mit der verborgenen Uteruswelt assoziiert, soll den bereits initiierten Prozess der Erweckung der Fruchtbarkeit nähren, die weitere Entwicklung unterstützen. Das Reismehl war die Opfergabe für die *sombaon* aus Wildnis und der verborgenen Welt (die in besonderer Beziehung zueinander stehen). Die Verteilung des Mehls repräsentiert auf religiöser Ebene die Verteilung des Ergebnis des Rituals, den Segen (*tua*), der daraus hervorgeht. Auf soziologischer Ebene wird durch diese Verteilung die Einheit der *bius*-Gemeinschaft aktualisiert.

6.3.9. Die Herstellung des Sandhügels und die Ingredienzen *rube*-Früchte, Ficuszweig, *sanggar* und Hühnerfedern

Nachdem die *paniaran* dem *suhut* die wichtigste Ingredienz für die Herstellung des *buhit*, den feuchten, weißen Sand aus der Quelle des *sombaon*, übergeben haben, können die *parbaringin* zur Ausführung des oben erwähnten Höhepunktes des *martua oma-oma* schreiten. Hierbei finden noch einige weitere Ingredienzien Verwendung, deren Signifikanz noch zu analysieren ist.

---

616 Ob man solche, oder ähnliche rituelle Phänomene, als sozialpsychologische ‚Sicherheitsventile' ansehen könnte, wie Sinaga (1981: 119 Fn. 158), wohl von Gluckman (1963) inspiriert, vorschlägt, ist eine andere Sache. Hier würde sich die Frage nach einer bestimmten Funktion der Rituale in Beziehung zu bestimmter sozialer Realität stellen (und weniger nach ihren religiösen Gehalt).

6.3.9.1. *Rube*-Früchte

Wie erwähnt, wurde beim *martua oma-oma* 1938/39 der Sand mit den roten *rube*-Früchten vermengt. Dieser Brauch wurde später nicht mehr weitergeführt, möglicherweise weil diese Früchte inzwischen nur mehr sehr schwer zu erlangen sind. Bei meinen eigenen Expeditionen in die Urwälder Sihotang konnte keiner meiner Begleiter einen *rube*-Baum auffinden. Als Ansatz zu einer Erklärung für die Verwendung von *rube*-Früchten im *martua oma-oma*, folgende Hypothese:

Die Früchte stammen aus dem bergwärts liegenden Urwald, dem Ort des schlangenförmigen *sombaon* Ompu Baganding Tua Saranggean Pardosi, kurz Baganding Tua, der in Sihotang als wichtigster aller *sombaon* gilt, und an den alle wichtigen Rituale in erster Linie gerichtet sind. Der feuchte Sand dahingegen stammt aus einer seewärts gelegen Quelle, Ort eines als *naga*, i.e. Drache oder ebenfalls Schlange, gesehenen *sombaon*. Nach einer aus der benachbarten Sianjurmulamularegion stammenden Überlieferung[617] waren der bis heute als höchster *sombaon* verehrte Martua Pusuk Buhit oder Raja Uti, einer dessen Namen auch Ompu Raja Baganding Tua ist, und Boru Saniang Naga, gern als Oberhaupt aller *naga* bezeichnet,[618] oder als archetypischer Wasser-*sombaon* beschrieben,[619] ursprünglich ein Zwillingspaar, die ältesten Kinder der Schöpferin der Erde, Boru Deang Parujar.

Der sihotangsche Baganding Tua, wie auch die sihotangschen *naga*, insbesondere Sampuran Bala, können bei allen individuellen Zügen, die sie zweifellos haben, auch als Transformationen dieser beiden überregionalen (archetypischen?) *sombaon* gesehen werden.[620] Im Kontext der hier angeführten Überlieferung sind die Zwillinge männlich und weiblich. Boru Saniang Naga wird immer *boru*, also Frau genannt,[621] und mit der Bezeichnung *raja*, die häufig an Baganding Tua oder Uti vorgestellt ist, verbindet man üblicherweise männliches Geschlecht. Ypes hat aus dieser und anderer Überlieferungen den Schluss gezogen, dass alle *sombaon* des Sees weiblich und alle *sombaon* der Berge männlichen Geschlechts seien. Die Gleichung Berg-*sombaon*/männlich, See-*sombaon*/weiblich ist aber sicher insgesamt zu vereinfachend. Schon die Existenz des *sombaon* Boru Tindolok, als weiblich gesehen und auch in den höchstgelegenen Wäldern verehrt, widerlegt Ypes' Verallgemeinerung. Ganz abgesehen davon, dass die meisten *sombaon* potentiell zweigeschlechtlich sein können.

Es könnte aber die Vermengung von Attributen, stammend von beiden Bereichen, dem Urwald Baganding Tua's und dem Wasser Boru Saniang Naga's auf das Prinzip der Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit weisen. Auf einer anderen Ebene könnten die roten Früchte metaphorisches Blut sein, dass mit dem weißen, klebenden Sand, der als kosmisches Sperma gesehen werden kann, vermengt, den Akt der Vermischung als die rituelle Zustandebringung symbolischer, kosmischer Konzeption ausweisen würde. Nach

---

617 Ypes 1932: 187 f.

618 Z.B. in Ypes 1932: 188

619 So etwa P.R. Limbong in DPB Nainggolan 1996: 217.

620 Dies lässt sich beweisen anhand mancher in Gebeten (*tonggo-tonggo*) aufgezählten, für die jeweiligen *sombaon* charakteristischen Attribute und Titel, die in Sihotang dieselben sind, wie z.B. auch in der Sianjurmulamularegion. So ruft man etwa den ‚Ur-sombaon' (Korns Bezeichnung [1953: 121]) Baganding Tua oder Raja Uti und auch den Baganding Tua Sihotangs als Tuan Maimaima (Herr, der wartet, bzw. der immer da [unsterblich] ist) und Tuan Mamasumasu (Herr, der segnet) an etc. Dieses Faktum konnte ich sowohl in Sihotang, wie auch der Sianjurmulamula- und der Pangururanregion mehrmals aufzeichnen; es ist auch festgehalten in DPB ORB I und Ypes 1932: 181 f., Fn. 2.

621 In alten Texten finden wir gelegentlich auch noch die Bezeichnung *inang*, i.e. Mutter, vorangestellt (so z.B. in UB OR. 3405).

traditioneller batakscher Auffassung ist es die Vermischung des Blutes der Frau mit dem Sperma des Mannes, die das Wachstum des Kindes im Mutterleib initiiert.

Auf dem ersten Blick scheint es ein Widerspruch zu sein, dass das Blutsymbol aus dem Bereich des als männlich gesehenen *sombaon* kommt, und das symbolische Sperma aus dem Bereich der als weiblich gesehenen *sombaon*. Dies ist allerdings nicht die einzige Inversion, die uns im Geschehen rund um das *martua oma-oma* begegnet. Eine andere Umkehrung können wir z.B. sehen in der Tatsache, dass es Frauen sind, die *paniaran*, die den Männern das notwendige Material, die zwei *parmasan* Sand, bringen, mit dem diese auf der Unterlage des *anduri* den *buhit*, der als Modell des Lebens- oder Weltenbergs gesehen wird, formen, *manompa*. Dieses bataksche Wort bezeichnet sowohl formen, wie auch erschaffen. Dies zeigt die Beziehung zum Schöpfungsgeschehen auch etymologisch. Im überlieferten Schöpfungsgeschehen aber war es die Frau Boru Deang Parujar, die die Erde geformt und damit geschaffen hat. Das Material hierfür hat ihr Mulajadinabolon gesandt, nach den meisten Überlieferungen in der Rolle ihres Großvaters und Schöpfergottes im Hintergrund. Es sei auch hier sofort eingeworfen, dass auch Mulajadinabolon potentiell zweigeschlechtlich ist,[622] in den populären Überlieferungen allerdings meist eine männliche Rolle einnimmt (vgl. allerdings 8.6.1. ff.).

Rituelle Umkehrungen von Beziehungen wie diese sind eher ein Kennzeichen vieler Rituale der *parbaringin* und *paniaran*, denn ein Widerspruch. So trägt die Tatsache, dass ein mit Weiblichkeit verbundenes Symbol aus einem eher mit Männlichkeit verbundenem Bereich kommt (die Früchte werden auch von Männern geholt, denn nur Männer unternehmen rituelle Expeditionen in den Urwald), mehr zur Bestätigung oben geäußerter Hypothese bei, als sie ihr widersprechen würde.

6.3.9.2. Ficuszweige

Nachdem der *buhit* geformt war, steckte der *suhut* einen (ev. waren es mehrere) Zweig(e) vom Wipfel eines Waringinbaumes (Ficus benyamina) (*rudang sian pusuk ni hau baringin*)[623] in die Mitte dieses Hügels. Die besondere Signifikanz des Waringinbaumes in der Kultur der Batak allgemein und seine namensgebende Bedeutung für die *parbaringin* insbesonders wurde bereits in der Einleitung angesprochen. Auch in Sihotang gehört der Waringin oder ev. auch eine verwandte Ficusart zum Leben der Menschen. Bei der Dorfgründung gepflanzt, lebt er mit den Generationen mit, beherbergt die *habonaran*, Seelen der jung verstorbenen Kinder, die nie etwas Böses haben getan (*bonar*=rechtschaffen, gerecht, wahr), die den Menschen helfen und sie beschützen, und Einfluss wird als kühlend (*mandingin*) beschrieben, was man sowohl wörtlich (der kühlende Schatten, in dem man gern zusammensitzt), wie auch in übertragenen Sinne verstehen kann. Hier kann man *mandingin* am besten mit heilsam übersetzten, und zwar sowohl heilsam für Individuen wie auch für die Gemeinschaft, sozial heilsam. Die deutsche Redewendung ‚die Gemüter kühlend' kommt dem batakschen Konzept relativ nahe.

Der Baum wird auch häufig als Symbol für die Gemeinschaft angeführt, die verstorbenen Ahnen mit eingeschlossen. Die lebenden Menschen werden oft als die Blätter (*bulung*) bezeichnet und der ganze Baum ist als ein System von Beziehungen zu sehen. Und einige Informanten wissen auch noch aus den Überlieferungen zum Schöpfungsgeschehen, dass dort

---

622 Vgl. z.B. DPB Guru Sinangga, sowie die *pustaha* OR 3454 und OR 3421.

623 Mit dem Wort *rudang* bezeichnet man in der Samosirregion allgemein Pflanzen, die in rituellem Kontext aufgesteckt werden; sei es auf dem Kopf eines Menschen (hier häufig auch *bane-bane* genannt), in einem Flaschenkürbis (*tabu-tabu*) bei einem Heilungsritual oder oben auf dem Schlachtpfahl (*borotan*) bei Opferritualen.

ein Baum namens Baringin Tumbur Jati Nabolon eine wichtige Rolle gespielt hat in der Beziehung zwischen den Menschen und den *debata* (Götter) der Oberwelt (*banua ginjang*).

Wie der Schlachtpfahl (*borotan*) bei den großen Opferritualen ist auch der Waringinzweig beim *martua oma-oma* als Repräsentation des Weltenbaumes, des Baringin Tumbur Jati Nabolon, zu verstehen.

6.3.9.3. *Sanggar*

Zusammen mit dem Waringinzweig wird in der Regel auch *sanggar* (Anthistiria ciliata L.)[624] gesteckt. *Sanggar na unduk tu bonana, ‚sanggar*, das sich zu seinem Stamm (oder Ursprung) hinbeugt', wie die genaue Beschreibung in Sihotang lautet. Kaum weniger komplex als die Rolle des Waringin ist die des *sanggar* in der Kultur der Batak, insbesondere in den Ritualen der *parbaringin*. So bedeutsam ist *sanggar*, dass das größte *bius*-Ritual, das Büffelopfer auch *parsanggaran*, *sanggar*-Fest, genannt wurde. Dies gilt nicht nur für das Gebiet rund um den Tobasee, sondern auch für Silindung.[625]

Worin liegt die kulturelle und religiöse Signifikanz dieser Grasart? Obwohl *sanggar* in der traditionellen Literatur, sowohl in *pustaha*-Texten, wie auch in aufgezeichneten oralen Überlieferungen und *umpama* häufig genannt wird,[626] ist es nicht einfach, eine bündige Antwort auf diese Frage zu geben. *Sanggar* wird nicht gepflanzt, sondern wächst wie Unkraut an den Rändern des kultivierten Gebietes. Vor allem die relativ harten, gelblich bis rötlich-violetten rohrförmigen Halme dieser Grasart, die bei ungestörten Wachstum bis zu zwei Meter hoch werden können, finden in reifen, fruchttragenden Zustand Verwendung im Ritual.[627] Ein wichtiges Attribut des *sanggar*-Rohrs ist, dass es sich niederbeugt unter dem Gewicht seiner Ähren; das deutet obengenannte Beschreibung (*na unduk tu bonana*) an, wie auch die Bezeichnung *sanggar na dungdung*, das sich (reif von Frucht) beugende *sanggar*. *Sanggar* gilt nicht nur als ‚Gefährte des Waringin', wie Joustra festgehalten hat,[628] sondern auch als *dongan ni eme*, als Gefährte des Reises. Der Grund dafür mag in einer gewissen äusseren Ähnlichkeit zum Reis selbst liegen, wie manche Informanten vermuten, oder auch in der Ähnlichkeit zu anderen, früher in der Ernährung relevanten Pflanzen wie *singkoru* (Coix agrestis Lour oder Coix lacrima jobi) und *singkoru eme* (eine großkörnige Hirseart) oder *jaba* und *simareme-eme* (beides kleinkörnige Hirsearten). *Sanggar* wird in verschiedenen Reisritualen der *parbaringin* verwendet.[629]

---

624 Auch Themeda imherbis Cooke (Heyne 1927: 196). Identifikation nach de Clercq 1909, der auch Joustra (1917: 330) und Korn (1953: 110) folgen. Ginting hat *sanggar* als Anthistiria gigantea Cav. bzw. auch Themeda gigantea Hack, identifiziert (1994: 161). Warneck (1977) nennt 3 *sanggar*-Arten, *s. lahi*, *s. borhu* und *s. padang*. Hariara (DPB, Kamus) nennt 2, *s. lahi* und *s. boru*. Die Meinungen meiner Informanten über die Zahl der bestehenden s. Arten gehen auseinander. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass verschiedene Grasarten mit rohrförmigen Stengeln als *sanggar* bezeichnet werden, wie auch dieselbe Art in verschiedenen Wachstumsstadien oder an verschiedenen Orten als unterschiedlich gesehen werden kann. Die rituell verwendete Art ist in der Regel aber immer dieselbe Art und nicht die große Themeda gigantea. M.E. ist obengenannte Identifikation korrekt.

625 Vgl. neben den Belegen in Korn 1953: 111 Fn. 43 auch DPB Guru Sinangga über Silindung.

626 So handeln in Warnecks Sammlung batakscher Sprichwörter (1903) 17 *umpama* von *sanggar*; vgl. auch DPB Guru Sinangga.

627 In bestimmten Zusammenhängen ist allerdings gerade unreifes *sanggar* (*s. na bibi* oder *s. na tata*) erforderlich.

628 1917: 330, wörtl. „*makker van de hariara*"; der *hariara* (Ficus spec. div.), wie auch der *jabijabi* (Ficus Rumphii Bl.) gelten in batakscher Klassifikation als *baringin* wie auch als mögliche Repräsentationen des Weltenbaumes. Wie der *demang* von Pangururan, Iskandar Tampoebolon berichtet, wurden in dieser Region beim *martua oma-oma*-Ritual Zweige von jedem der genannten Bäume kombiniert (KITLV OR 435/451).

629 Einige davon sind beschrieben in KITLV OR 435/47 (Nota Assistent Demang W.M. Hoetagaloeng).

Zu dem Aspekt des Fruchttragens kommt noch der des rohrförmigen Stengels mit Stengelknoten (*buhu*), den *sanggar* mit anderen Pflanzen, wie *tolong* (Saccharum spontaneum L., einer wilden Zuckerrohrart) *arungarung* (einer Schilfart), Bambu (*bulu*) etc. teilt. Die Batak kategorisieren solche Pflanzen als *buhu ni pangulubalang* oder einfach *angka buhu*,[630] i.e. Pflanzen mit als Unterteilung fungierenden Stengelknoten.

In verschiedenen Überlieferungen zum Schöpfungsgeschehen sind es Pflanzen aus dieser Kategorie, bzw. ein Abschnitt zwischen zwei Stengelknoten davon, aus denen die Saat für alle Pflanzen und Tiere hervorgeht. So sendet in den von Hutagalung aufgezeichneten Überlieferungen Batara Guru auf Anordnung des Schöpfergottes Mulajadi Nabolon ein Stück *arungarung*-Rohr mit der Saat für alle Pflanzen (*boni ni suansuanon*) und allem was geboren wird, fliegt oder sich bewegt, alles was lebt (alles was kreucht und fleucht; *na tubu, na habang dohot nasa na manggulmit*) an Boru Deang Parujar, um damit die von ihr geschaffene Erde zu bevölkern. Boru Deang Parujars Aufgabe war es, ihre Matte (*lagelage tiar*) auszubreiten, das Rohrbehältnis zu öffnen und somit der daraus hervorgehenden Saat das Wachstum zu ermöglichen und in der Folge allem einen Namen zu geben. Alles war männlich und weiblich (*saluhutna i adong be jantan dohot boruboru*).[631]

Nach einer die Entstehung des ersten Mannes beschreibenden Version war es ein aus Bambus gefertigtes Behältnis (*abalabal*), das die sehr kleine Saat (*boni mansai metmet*) für den ersten Mann enthielt, welche Boru Deang Parujar auf ihrem ausgebreiteten *ulos* wachsen lassen mußte. Dieser daraus entstandene Mann, genannt Tuan Mulana (Herr, der beginnt) wurde später ihr Ehemann und Vorfahre des gesamten Menschengeschlechts.[632] Auch in einer dairiebatakschen Version der Schöpfungsgeschichte kommt ein Mann aus einem Bambuglied.[633] Allerdings kommen in der Mythologie nicht nur Männer aus den Bambusgliedern, auch die drei Frauen der Götterdreiheit (die ersten Frauen) wuchsen in dreigliedrigen Stücken Bambus (*bulu sitolu buhu*) heran.[634]

In der Samosirregion und möglicherweise auch darüberhinaus[635] gilt *sanggar* als die wesentliche Pflanze der erwähnten Kategorie und vertritt die anderen Pflanzen häufig im rituellen Gebrauch. Schon Korn hat sich über *sanggar* Gedanken gemacht und hat, abgesehen davon, dass er es als Fruchtbarkeitssymbol allgemein einstuft, darauf hingewiesen, dass, wie Bosch festgehalten hat, in der Hindusymbolik das Rohr ein Symbol für das *membrum virile* darstelle. Dem wäre nach Bosch noch hinzuzufügen, dass *vetasam hiranyayam* (Sanskr.) das ‚goldene Rohr', welches im Urwasser steht, einer der Namen für die Weltsäule (*stambha*) ist.[636] *Vetasa* bedeutet sowohl Rohr, wie auch *membrum virile*. Bosch spricht von einem ‚Weltsäulen-Stengel-Phallus'.[637]

Ob nun ‚Hindueinfluß' oder nicht, im rituellen Gebrauch ist *sanggar* bei den Batak Bestandteil verschiedener Repräsentationen des Weltenbaumes. Bei den verschiedenen Versionen des Opfer- oder Schlachtpfahles, *borotan*, sei es für Büffel-, Rinder- oder Pferdeopfer, aus welchem Holz auch der eigentliche Pfahl gemacht ist, immer finden wir

---

630 Vgl. Warneck 1977 unter *buhu* und *ulubalang*.

631 Hoetagaloeng 1926: 21 f.

632 Hoetagaloeng 1926: 25 f.; vgl. auch Angerler 1997 425 f.; Für weitere Versionen vgl auch Tampubolon o.J. [1964]: 30 ff., Mangaradja Salomo Pasariboe 1938: 1-24.

633 Tuuk 1862: 63, in Fn. 1 erwähnt van der Tuuk auch weitere Beispiele aus malaiischen Texten.

634 Hoetagaloeng 1926: 13.

635 So führt auch Mangaradja Salomo (1938: 23) aus der Tobaregion *sanggar* als Modell an: *Morboehoe songon sanggar* (mit Stengelknoten wie *sanggar*).

636 Atharvaveda-samhita X 7, 41.

637 1948: 196.

sanggar ganz oben festgebunden. Im traditionellen Hausbau der Karobatak wird *sanggar* zusammen mit anderen ‚glückbringenden Pflanzen'[638] am rituell gefälltem, ersten Baum (*kayu pertabah*) festgebunden.[639]



Abb. 12: Die Vervollständigung des Opferpfahles (*borotan*) beginnt mit der Befestigung von *sanggar* (Aufnahme Johann Angerler 1990)

Dass *sanggar* in Beziehung steht zum Weltenbaum, ist angesichts dieser Daten annehmlich, die Interpretation als *membrum virile* oder Phallus aber schwieriger. In diesem Zusammenhang muss erst die Frage geklärt werden, welches Geschlecht die Batak *sanggar* zuerkennen. Hier sind sowohl die Angaben der Literatur, wie auch der Informanten auf den ersten Blick widersprüchlich. Zunächst sei auf die oben genannte Tatsache gewiesen, dass Wörterbücher *sanggar lahi* und *sanggar boru* erwähnen, also männliches und weibliches *sanggar*. Die Auffassung, dass beide Arten existieren müssten, vertreten auch manche Informanten. Es ist mir nie gelungen, die Existenz dieser zwei Arten zu verifizieren. Was mir gezeigt wurde, waren immer Exemplare derselben Art. Manchmal war das Kriterium für *s. lahi,* dass das entsprechende Exemplar eher allein, als einzelner Halm stand. Dann wieder, dass der entsprechende Halm rötlicher war als die anderen. Für die wirklich erfahrenen Experten existiert nur eine Art, wenngleich sie die Existenz anderer Arten für möglich halten. Der Experte für Büffelopfer, *datu* Ama Juang hat angegeben, dass man ‚gewöhnliches' *sanggar* nehmen müsse, das würde für reichen Kindersegen beiderlei Geschlechts stehen.

638 Huender 1929: 513 f.

639 Als der am besten geeignete Baum dafür wird der strauchähnliche *kayu nderasi* (Villebrunea rubescens Bl.) gesehen, der als zuerst geschaffener Baum gilt (Neuman 1951: 73). Ein Stück von etwa 60 cm wird zusammen mit *sanggar* etc. von drei Frauen rituell ins Dorf getragen. Das Holz wird zuletzt Teil der Dachkonstruktion. Es mag auch diese Tradition mit der Idee des Weltenbaumes in Beziehung stehen

In Texten aus vorkolonialer Zeit finden wir *sanggar* häufig in Zusammenhang mit bestimmten Eigenschaften wie unreif, reif, herabhängend, aufrecht stehend etc. erwähnt. Auch als *sanggar lahi* und gelegentlich als *sanggar lahi*, *sanggar boru*.[640] Die Texte erlauben es, dies als weitere Eigenschaften von *sanggar* zu sehen.

Sanggar, so meine Hypothese, verfügt in der Kultur der Batak sowohl über männliches wie weibliches Potential. Aus botanischer Sicht, so ist festzuhalten, verfügt Anthistiria ciliata über männliche wie über zweigeschlechtliche Ähren.[641] Es mag sich bei der Idee um die Zweigeschlechtlichkeit des *sanggar* um eher esoterisches Wissen handeln und möglicherweise hat sich daraus die populäre Auffassung entwickelt, dass es männliches **und** weibliches *sanggar* geben müsse.

Sanggar, das steht fest, steht in besonderer Beziehung zu Fruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Menschen.[642] Bez. der menschlichen Fruchtbarkeit, ist das gut illustriert in einem *umpama*, das auch die Idee vom doppelten Potential des *sanggar* gut wiedergibt: *Sanggar lahi tu sanggar boru, sai tubu anak na malo martahi, tubu boru na malo martonun* (Vom *s. lahi* zum *s. boru,* mögen Söhne geboren werdn, die gut planen können, und Töchter, die gut weben können).[643]

Der Aspekt Fruchtbarkeit unterstützt die Phallushypothese, ebenso die Tatsache, dass *sanggar* abwehrende Eigenschaften zugeschrieben werden. Sowohl im Falle von Pflanzenkrankheiten,[644] Mäusen[645] und Reisvögeln[646] verwendet man *sanggar* zur Abwehr. Und eine dokumentierte Anordnung des Singamangaraja (*tona*) zeigt, dass *sanggar* auch zum Schutz gegen Stürme eingesetzt werden konnte: Die Menschen wurden aufgefordert *sanggar lahi* und *baion login* an die Pfosten des Hauses zu binden um ihr Haus zu sichern.[647] Auch das Abwehr- oder Abschreckpotential mag wie das Fruchtbarkeitspotential eine Dimension eines Phallussymbols sein.[648]

Bei den Batak ist aber Phallus und Erektion an sich nicht ohne spirituelle Dimension. Die Erektion ist das Zeichen der Wirksamkeit der Seele, meist *tondi* genannt. Ohne diese spirituelle Dimension gäbe es keine Erektion und Fruchtbarkeit. Und es besteht eine besondere Beziehung zwischen Seele und *sanggar* auf mehreren Ebenen.[649] *Sanggar*

---

640 DPB Guru Sinangga

641 Heyne 1927: 196 f.

642 Vgl. neben den Ausführungen von Korn 1953: f. auch Angerler 1997: 424

643 Warneck 1903: 33; statt s. *boru* steht im Orig. s. *baru*, dies kann nur ein Druckfehler sein

644 Vgl. Angerler 1997: 424 f.

645 Das auch von Korn beschriebene *mangalompis-lompis*-Ritual der *paniaran*, wobei *sanggar*-Halme rituell weggeworfen werden, ist schon aufgrund der Wortbedeutung weniger als ein symbolisches „Totstechen der Feldratten" (1953: 100) zu sehen, denn als ein symbolisches ‚Erschrecken' der Mäuse und Ratten, was diese bewegen soll, in die Wildnis zurückzukehren.

646 *Mangalompis-lompis*-Rituale mit *sanggar* werden auch zur Abwehr von Reisvögel vorgenommen. Darüber hinaus beten die *parbaringin* häufig: Mögen die Reisvögel zum *sanggar* sich wenden und die Mäuse in die Schluchten, möge das Vieh sich vermehren und unsere Pflanzungen reichen Ertrag bringen (*Tu sanggar ma amporik, tu lombang ma satua; sinur ma na pinahan gabe ma na niula*)

647 KITLV OR 435/451 (Nota Demang W. Herman). Es ist signifikant, dass *baion login* (auch *loging* genannt), eine Binsenart als ‚Partner' des *sanggar lahi* genannt wird. Diese Wasserpflanze erfüllt diese Rolle häufiger in alten Texten (vgl. DPB Guru Sinangga) und in einem *tonggo-tonggo* des *datu* Ama ni Rongkoman Samosir (DPB Samosir) lautet einer der Titel der Naganaga ni Sombaon, eines mit Weiblichkeit assoziierten *sombaon*, Raja Baion Loging. Der Schluß liegt nahe, dass auch diese Pflanze eher mit Weiblichkeit assoziiert ist, während *sanggar* in diesem Fall ausdrücklich als männlich bezeichnet ist.

648 Vgl. Wilken 1912: 313 f., Eibel-Eibelsfeld 1970: 40 ff. und Angerler 1997: 420 Fn. 43 zur Frage des Abwehr und/oder Fruchtbarkeitscharakters von Phallussymbolen und phallischen Abbildungen.

649 Diese Beziehung, wie auch die Beziehung zwischen Erektion und Seele ist ist analysiert in Angerler 1997.

repräsentiert Eigenschaften des als Phallus aktiven *tondi*, aber anders als etwa ein steinernes oder hölzernes Phallussymbol, repräsentiert das leicht zu knickende *sanggar*-Rohr auch die Empfindlichkeit und Verletzlichkeit des menschlichen *tondi* wie der Erektion des Mannes.

Schließlich sei noch ein weiterer Aspekt genannt, der *sanggar* in ritueller Kommunikation wichtig macht, nämlich dessen häufiger Gebrauch als Substitut. Oben wurde bereits festgehalten, dass *sanggar*-Halme anstelle[650] der fünf Hühnerfedern gebraucht werden können, die, in den *buhit* gesteckt, die fünf *turpuk* Sihotangs repräsentieren. Wodurch schließlich *sanggar* selbst zur Repräsentation einer lokalen Gemeinschaft wird. Möglicherweise ist eine Erklärung für die Bezeichnung *parsanggaran* für das große *bius*-Büffelopfer in diese Richtung zu suchen.

Bereits erwähnt wurde, dass in den *tonggo-tonggo* der *parbaringin sanggar* den Reisvögeln als Substitut für Reis angeboten wird. Wortbildungen wie *sumanggar*[651] können sowohl auf den Reis bezogen werden, wie auch auf Menschen. Im ersten Fall bezeichnet *sumanggar* das Reifen, genauer das Hartwerden des Reises,[652] und auf Menschen bezogen, „*langes Leben, zunehmend reicher und angesehener*."[653]

In einem Bericht des Kolonialbeamten Iskandar Tampoebolon wird beschrieben, wie im benachbarten *bius* Limbong bei bestimmten *parbaringin*-Ritualen im Kontext des Landbaujahres,[654] bei welchem ebenfalls ein Sandhügel (*buhit*) im Haus des *suhut,* der zugleich *parsidung*/*parjuguk* war, errichtet wurde, neben verschiedenen Pflanzen ein *tunggal panaluan* in den *buhit* gesteckt wurde.[655] Aus anderem Kontext wissen wir, dass ein *tunggal panaluan* auch Si Sanggar Meoleol (*sanggar meoleol* = der hin und her schwankende *sanggar*-Halm) genannt wird.[656] Beide Informationen mögen darauf hinweisen, dass *sanggar* und *tunggal panaluan* im Ritual potentiell auswechselbare Elemente darstellen können.

Stücke *sanggar* werden im rituellen Kontext auch für Reissäcke gegeben, die man zu geben verspricht, aber im Moment nicht hat, weil die letzte Ernte schon zu lange zurück liegt.[657]

In der Literatur ist erwähnt, dass in bestimmten Regionen des Bataklandes früher im Falle einer Kriegserklärung eine bestimmte Anzahl Stücke einer anderen Pflanze der Kategorie

---

650 Auch Kombinationen waren möglich; nach eine Bericht des Kolonialbeamten Waldemar Hoetagaloeng (1923; KITLV 435/47) wurde bei einem Ernteritual in Limbong die Federn des Opferhuhns zusammen mit *sanggar* in die Mitte des Reisfeldes gesteckt; Dieses Ritual ist, etwas irreführend beschrieben, auch bei Ypes (1932: 173) erwähnt.

651 Der Gebrauch des Infixes *-um-* kann hier verstanden werden als ‚zu etwas werden' oder ‚so werden wie'.

652 Vgl. Angerler 1997: 424; nach DPB Hariara (unter *sumanggar*) bedeutet *eme na sumanggar* auch ‚besonders schöner Reis'.

653 DPB Hariara (unter *sumanggar*): *lam ngolu, lam mora djala sangap*.

654 KITLV Or. 435/451; das beschriebene Ritual fand im Kontext des *martondi eme* (gemeint ‚die Seele des Reises heimholen') statt. Auch dieses Ritual hat ein Äquivalent in Sihotang, wobei dort der *parsidung* einen *buhit* herstellen musste.

655 Die Verwendung eines *tunggal panaluan* durch *parbaringin* ist selten berichtet, aber sicher nicht ausgeschlossen; insbesondere dann, wenn der *parbaringin* zugleich ein *datu* war, wie etwa der *raja na lima* aus *turpuk* Sirandos in Sihotang. Vgl. auch Meerwaldt (1902: 305), der beschreibt, wie einer der *raja na opat* (ebenfalls *parbaringin*) von Silindung, zugleich *datu*, ein Regenruf-Ritual mit dem *tunggal panaluan* ausführt. In Sihotang soll aber kein *tunggal panaluan* im offiziellen Kult der *parbaringin* verwendet worden sein. Individuelle Gruppen in Sihotang mochten aber wohl einen *tunggal panaluan* zwecks Regenrufen, Heilung etc. gebraucht haben, geben meine Informanten an.

656 Wie Tichelman (1989 [1939]: 97) berichtet, ist das, wenn *the tunggal is used as support when a proposal of marriage to a girl is made*; nach DPB Hariara (unter *sanggar*) nennt man auch Si Marimbulu Bosi, den virilen Helden aus dem gleichnamigen batakschen Epos Si Sanggar Meoleol.

657 Warneck 1977: 115 (unter *holang*).

buhu ni pangulubalang, des *tolong* (Saccharum spontaneum L.), der Kriegserklärung beizufügen, um so die Zahl der Kriegsführenden anzugeben.[658] Auf meine Frage, wie man in vergleichbarer Situation in Sihotang gehandelt habe, berichtete man mir, dass es gebräuchlich sei, *sanggar* für solche oder vergleichbare Formen der Kommunikation zu verwenden. *Sanggar* kann für Gruppen verschiedener Größenordnung, wie auch für Individuen eingesetzt werden.

Letzteres auch im Falle eines Begräbnisses. In Sihotang, wie in den benachbarten Regionen, wird der oder die Verstorbene mit *sanggar* gemessen um die erforderliche Länge für das Grab festzustellen. Hier ist *sanggar* ein zeitweiliges Substitut für den Leichnam.

Mehrere Informanten haben betont, dass *sanggar* vor allem wie ein Mensch zu sehen sei. Ompu Raja Bakti beschrieb *sanggar* gern auch als Symbol für den höflichen Menschen (der seinen Kopf beugen kann, aber sich auch wieder aufrichtet). Aber, so fügte er hinzu, das sei nicht alles, die Bedeutung von *sanggar* sei so umfassend, dass man *sanggar* als das eigentliche Symbol für das Bataktum (*lambang habatahon*) sehen müsse.

6.3.9.4. *Bulu ni manuk* - die Hühnerfedern

Die Rolle des Huhns (*manuk*) in Mythologie und Ritual der Batak ist eine außerordentlich komplexe; nur einige Aspekte können hier behandelt werden. Man könnte annehmen, dass das Huhn als Vogel, als Tier der Luft vor allem mit der Oberwelt (*banua ginjang*) assoziiert ist. In der Mythologie kommt das Huhn auch meist aus der Oberwelt und ist an verschiedenen, von der Oberwelt ausgehenden Schöpfungsakten beteiligt. Wie Pleyte festhält, war das „Huhn mit den blauen Federn" das einzige Wesen, das die Einsamkeit des Schöpfergottes Mulajadi Nabolon vor der Schöpfung teilte. Er interpretiert es als Personifikation des blauen Himmelgewölbes in der Bedeutung einer Gemahlin des Gottes.[659] Manukmanuk Hulambu Jati, das mythische Huhn (bzw. Vogel) mit dem eisernen Schnabel und den Krallen aus Messing, in der Größe eines großen Schmetterlings, hat die kochtopfgroßen Eier gelegt und ausgebrütet, aus denen die Götterdreiheit (Debata na Tolu) kam, aus denen in der Folge das Menschengeschlecht hervorging.[660]

Nach einer nördlich des Tobasees aufgezeichneten Überlieferung machte ein primordiales Hühneropfer die Erde erst vollständig: Aus dem Fleisch des Huhns entstand Erde, aus dem Blut Wasser, aus den Federn wurden Bäume mit Blättern, d. h. alle Pflanzen, aus den Schwanzfedern Zuckerrohr (wie *sanggar* eine Pflanze der Kategorie *buhu ni pangulubalang*, i.e. mit Stengelknoten), aus den Flügelfedern entstand *silinjuang* (Cordyline terminalis), eine wichtige Heil- wie auch Abwehrpflanze, sowie noch andere Pflanzen aus verschiedenen Körperteilen, worunter die Nahrungspflanzen aus den Eingeweiden. Weiters entstanden noch Edelmetalle und verschiedene Geräte aus Körperteilen dieses Huhns, sowie aus dessen Kopf die (*pang*-?) *ulubalang*-Statue.[661]

Pleyte schließt aus diesen Angaben, dass es sich bei dem Huhn um die Personifikation der Erde handeln müsse, und erklärt so die Tatsache, dass auch bei den Tobabatak vor hölzernen

---

658 de Clercq 1909: 320; wahrscheinlich bezieht sich diese Information auf die südlichen Batakländer.

659 Pleyte 1894: 18 und 274 f.; auch Stöhr (1976: 58) schließt sich dieser Interpretation an: „*Das blaue Huhn muß man wohl oder übel als sein* (Mulajadi na Bolon's; J.A.) *Weib und die Mutter seiner Nachkommen bestimmen. Das weibliche Element wird hier zwar fast bis zur Unkenntlichkeit zurückgedrängt, jedoch nicht völlig eliminiert*."

660 Hoetagaloeng 1926: 11 ff. (nach dieser Version stammen auch die Götter der Unterwelt aus diesen drei Eiern), DPB Guru Sinangga, Hutagalung o.J.: 71 ff. und Niessen 1985: 16 ff. für bataksche Texte (der bei Hutagalung und Niessen veröffentlichen Text „Mula ni jolma" stammt ursprünglich von Guru Sinangga); vgl. Ködding 1885: 406, Warneck 1909: 28 ff. und Tobing 1956: 57 ff. für weitere Versionen.

661 Haan 1875: 15 f.; vgl. auch Neumann 1902: 375 f., der über den Zusammenhang dieser Überlieferungen mit Landbauritualen berichtet.

Hühnerbildern geopfert wurde und Eide geleistet wurden.[662] Damit hat uns dieser Autor in zwei verschiedenen Publikationen das Huhn sowohl als Personifikation des Himmels wie auch der Erde erklärt. Der Gedanke ist nicht so abwegig, wie er auf dem ersten Blick erscheinen mag, wenn wir vergleichen, was Sinaga zur religiösen Signifikanz von Vögeln bei den Batak anmerkt: Diese sind aufgrund ihrer Fähigkeit in für Menschen unerreichbare Höhen zu fliegen und auch wieder zurückzukommen, dem Menschen gleichzeitig nah und fern, gut bekannt und fremd, hoch und niedrig: „*Birds live in two worlds: our world and the world 'above'. Being allowed to enter the Upperworld they possess the knowledge of the world 'above'; possessing knowledge of something means to participate and to share in the nature of the two worlds, namely, our world and the Upperworld*."[663]

Dem ist noch hinzuzufügen, dass das Huhn auch als Substitut für Fisch kann dienen, also, um es pointiert zu sagen, auch ein Wesen aus der mit der Unterwelt in Beziehung stehenden Wasserwelt vertreten kann.[664] Vergouwen spricht in diesem Zusammenhang vom ‚indifferenten Huhn'.[665] Auch dieser Aspekt ist nicht unverständlich, wenn wir davon ausgehen, dass in der Kosmologie der Batak Oberwelt wie auch Unterwelt im Prinzip gleichermaßen sakrale Bereiche sind, und letztlich von Beiden das Wohlsein der Menschen abhängt.

Während die *paniaran* Sihotangs einen Fisch opferten, verwendeten die *paniaran* in Uluan, wie oben berichtet, beim rituellen Sandholen ein Huhn als Opfergabe an den *sombaon* des Wassers. Ich selbst konnte im Kontext von Heilungsritualen mehrmals beobachten, wie ein Huhn als Opfer und Orakeltier (meist Eingeweideschau) der mit Wasser assoziierten Boru Saniang Naga gebraucht wurde.

Im Falle der Verwendung eines Huhnes als Orakeltier beim *manuk di ampang*-Orakel, wird es in der Regel dem ersten der Debata na Tolu, Batara Guru (der vom Huhn Manukmanuk Hulambu Jati stammt) geopfert und dient dieser mit der Oberwelt assoziierten Gottheit in seinem Todeskampf auch als Medium über welches er sich den Menschen mitteilt.[666]

Im Falle der fünf 1939 geopferten Hähne beim *martua oma-oma* in Sihotang waren diese, wie Korn vermerkt, dem ‚Waldgeist' Boru Tindolok angeboten worden.[667] Wie meine Informanten hinzufügen, kann es nicht dabei geblieben sein, auch dem ebenfalls im Wald residierenden, schlangenförmigen *sombaon* Baganding Tua, dem ursprünglichen Besitzer des Landes, der die Fruchtbarkeit der Erde bestimmt, müsse das Opfer angeboten worden sein.

Auch in soziologischem Kontext lässt sich die Signifikanz des Opferhuhnes nicht so einfach mit einer bestimmten Kategorie assoziieren, wie es der Literatur nach den Anschein haben mag. Nach der von Vergouwen beschriebenen hierarchischen Ordnung der Verwandtschaftsgruppen definiert das Huhn als Opfertier die Bezeichnung für die kleinste dieser Gruppen, *sapanganan manuk*, „*die, die zusammen ein Huhn essen*."[668] Damit sind die versammelten Nachfahren eines Ur- oder Ururgroßvaters gemeint, die als Gruppe durch

662 Pleyte 1891: 289 ff.

663 Sinaga 1981: 70.

664 Dies ist heute noch allgemein bekannt; vgl auch Warneck 1903: 18 und Vergouwen 1933: 109.

665 Vergouwen 1933: 109.

666 Vgl. Winkler 1925: 208, Maass 1924-1926 (Anhang): 637 (publizierter Brieftext von Winkler). An zumindest einer Stelle muss Winkler auch Mulajadi na Bolon genannt haben anstatt Batara Guru, wenn Tobing (1956: 34 Fn. 24) eine in seinem Besitz befindliche Handschrift Winklers (die Übersetzung des Textes von Guru Ruben) richtig zitiert hat.

667 1953: 47.

668 1933: 38.

ungefähr vier Generationen lange Zusammengehörigkeit definiert sind; ev. zusammen ein Dorf gegründet haben und auch beisammen leben. Größere Gruppen würden ein Schwein zusammen essen (*sapanganan babi* oder *s. dalu-dalu*) und noch größere ein Rind (*sapanganan lombu*).[669]

Das Beispiel aus Sihotang zeigt, dass, wenn eine Gruppe ein Huhn opfert, es keineswegs feststeht, es sich um eine kleine Gruppe handeln muss. Das Huhn kann als Opfertier für jede beliebige Gruppe dienen, auch wenn nicht alle Mitglieder der Gruppe das Huhn tatsächlich verzehren können, sondern dies von den Repräsentanten der Gruppe, den *parbaringin,* getan wird. Im Kontext des hier beschriebenen *martua oma-oma*-Rituals dient je ein Huhn, bzw. Hahn als Opfertier für jeden der fünf *turpuk*, die zusammen den *bius* Sihotang konstituieren. In anderen Fällen mochte auch ein Huhn als Opfertier für die gesamte *bius*-Gemeinschaft dienen.

Deutlich zeigt das rituelle Einstecken der fünf Hühnerfedern in den Sandhügel, dass die Hühner, von denen die Federn stammen, die Gruppen, die sie geopfert haben, repräsentieren sollen und dass die fünf Gruppen zu eine Einheit finden im *buhit*, der in diesem Kontext die *bius*-Gemeinschaft symbolisiert.

6.3.9.5. Exkurs: Das Ei als Opfer beim *martua oma-oma*

Für das *martua oma-oma* in Sihotang ist das Opfer eines Hühnereis (*pira ni manuk*) nicht berichtet. In den benachbarten Landschaften Limbong[670] wie auch Pangururan[671] wurde bei den Opferhandlungen im Rahmen des *martua oma-oma* am Feld den *sombaon* ein Ei als Opfer angeboten.

Auch das Ei spielt in der Kultur der Batak eine komplexe Rolle. Um einige für das *martua oma-oma* relevante Aspekte herauszuheben: Auch bei den Batak ist das Ei verbunden mit der Idee von potentiellem Leben und Lebenskraft an sich. Wie oben erwähnt, stammen die Debata na Tolu, ‚die drei Götter', von denen die Menschen abstammen aus den drei (kosmischen) Eiern des Manukmanuk Hulambu Jati. Und nach einer von van der Tuuk berichteten Version des Mythos von der Entstehung der Menschheit entstammt diese aus einem bereits auf der Erde anwesenden Ei, dass von (Boru) Sibaso Paet, der kosmischen Hebamme (hier Tochter des Schöpfergottes Debata Hasihasi), geöffnet wurde.[672] Das Ei lässt auf viele Möglichkeiten einer zukünftigen Entwicklung hoffen; beim *martua oma-oma* vor allem auf die Fruchtbarkeit im kommenden neuen Landbaujahr.

669 Vergouwen 1933: 38 f.

670 KITLV OR 435/47 Nota W.M. Hoetagaloeng.

671 Ypes 1932: 174.

672 Brief van der Tuuk, 6. Juni 1851, in Groeneboer 2002: 111.

7. Religion in Sihotang II: Zugang zur spirituellen Welt

7.1. Der Kosmos des Jenseits

Um die spirituelle Kosmologie Sihotangs wie der Batak überhaupt zu verstehen, ist es auch wichtig, die oben (6.3.7.) beschriebenen Konzepte *portibi hasiangan* und *portibi hahomion* wieder in Erinnerung zu rufen. Es gibt neben der sichtbaren ‚Lichtwelt' (*portibi hasiangan*) eine verborgene, ‚geheime' Welt (*portibi hahomion*), die teils wie eine andere Dimension zu verstehen ist. Diese Welt, das bataksche Jenseits, ist im Uterus der werdenden Mutter lokalisiert und wird auch mit dem Meer, das alles Land umschließt, verglichen. So ist das Innen letztlich größer und schließt auch das Aussen in sich ein.[673] Wesentlich ist auch, dass die Ahnen und die *sombaon* örtlich ganz nah sind, aber eben für die meisten Menschen nicht wahrnehmbar in *portibi hahomion*.

Aus der Literatur bekannter ist der in Oberwelt (*banua ginjang*), Mittelwelt (*banua tonga-tonga*) und Unterwelt (*banua toruan*) dreigeteilte Kosmos der Batak. Auch diese Konzeption spielt bis heute eine Rolle in Sihotang. In den *tonggo-tonggo*, die im Falle eines Opferrituals ausgesprochen werden, werden immer auch die Beherrscher der drei Welten angerufen. Im Falle eines Erdbebens ruft jedermann *suhul*, wörtl. Schwertgriff. Das soll an den von Boru Deang Parujar gefesselten und mit dem Schwert durchstoßenen Unterweltdrachen Naga Padoha erinnern, der durch seine Bewegungen das Erdbeben verursacht.[674] Allerdings ist für viele jüngere, modern ausgebildete Bewohner *suhul* bereits das Wort für Erdbeben geworden und nicht mehr das ursprüngliche *lalo*. Auch in der Architektur, bei der Errichtung eines Opferpfahles (*borotan*) etc. finden wir in Sihotang wie anderswo das Konzept des in drei Etagen geteilten Kosmos.

Es mag für westliche Beobachter jede der beiden Sichtweisen an sich logische Widersprüche enthalten und darüber hinaus scheinen beide Sichtweisen einander auszuschließen. Tatsächlich koexistieren beide Sichtweisen und ergänzen einander. Auch die ‚geheime' Welt hat ein Oben und Unten und die Bewohner des Jenseits verbleiben auch im dreigeteilten Kosmos in der geheimen Welt, wovon sie allerdings mit den Menschen in der ‚Lichtwelt' Kontakt aufnehmen können. Wenn sie damit keine Regeln der ‚geheimen' Welt verstoßen: So wird etwa in einem der von van der Tuuk gesammelten Texte berichtet, dass einem Verstorbenen, dem von Gott (*debata*) Zugang zu der Oberwelt geweigert worden war, ein gutes Auskommen weiter unten angewiesen wurde, allerdings unter der Bedingung, dass er ‚nicht mit der Lichtwelt Kontakt aufnehmen dürfe durch sich auf ein Medium niederzulassen.'[675]

7.2. Sakrale Orte und Kommunikation mit der spirituellen Welt

Kommunikation mit der spirituellen Welt über das Opfer kann an zahlreichen Orten stattfinden, wie überhaupt die Opferpraxis der traditionellen Batakgesellschaft außerordentlich vielfältig war[676] und zum Teil noch ist. Im Kult der *parbaringin* und *paniaran* gibt es allerdings auch eine begrenzte Anzahl von Plätzen, an denen mittels Opfer im Namen der Gemeinschaft mit der spirituellen Welt kommuniziert wird oder die bei wichtigen Anlässen zumindest angerufen werden.

---

673 Das mag nach javanischer Mystik klingen (insb. in Bezug auf die Dewaruci-Geschichte). Wenngleich javanischer Einfluss nicht auszuschließen ist, meine ich doch, dass solche und vergleichbare Ideen, wie ich sie in *parbaringin*-Kreisen angetroffen habe, zum genuinen Potential der batakschen Religion gehören.

674 Vgl. Warneck 1909: 30 f. für eine der zahlreichen Versionen dieses Aspekts der batakschen Schöpfungsgeschichte.

675 *unang ho siar tu hasiangan* (UB OR 3402; zit. nach Tobing 1956: 102).

676 Einen Überblick zu dieser Vielfalt gibt Warneck 1915.

Hier müssen wir unterscheiden zwischen Orten, die in mehr oder minderen Maße als permanent sakral gelten, an denen die Bestimmung eines Opfers immer eindeutig ist, da sie als von *sombaon* bewohnt oder, besser ausgedrückt, als besonders geeignet für Kontaktnahme gelten weil den *sombaon* gewidmet, und Orten, die üblicherweise von Menschen gebraucht werden für profane Tätigkeiten und an denen die Bedingungen für die Kommunikation mit der spirituellen Welt erst durch bestimmte rituelle Vorbereitungen geschaffen werden muss. Mit letzteren Orten sind gemeint in erster Linie Häuser, Dorfplätze und Versammlungsplätze.

Zu den permanent sakralen Orten gehören auf *turpuk/horong*-Ebene alle oben erwähnten (4.3.1.), mit dem Gemeinschaftsgrund der lokalen Gruppen verbundenen Heiligtümer wie *parhombanan*, *parpangulubalangan* und *parhotoran*. Auch die sakralen Gemeinschaftshäuser *ruma parsantian* müssen dazugerechnet werden, da sie als Aufenthaltsorte der *silaon na bolon* und *sibaso na bolon* gelten,[677] eine besondere, immer mit einer bestimmten *marga* verbundenen Kategorie von *sombaon,* sowie zu deren Verehrung permanente Vorrichtungen für Opferhandlungen enthalten. Die permanente Sakralität der Häuser zeigt sich bis heute auch an der Tatsache, dass, auch dort wo *ruma parsantian* noch bewahrt geblieben sind, man diese nicht bewohnt. Wie die Besitzer der mir bekannten *ruma parsantian* angeben, unterlässt man das aus Scheu vor der immer noch mit den Häusern verbundenen Sakralität (*hasongtian*), die nur besonders ausgebildete Menschen ertragen können.

Noch hinzuzufügen ist, dass auch die rituelle Betreuung der Grabstätten früher weniger eine individuelle Angelegenheit war, sondern im Kontext *bius*-weiter Aktivitäten stattzufinden hatte, deren Zeitpunkt von den *parbaringin* bekannt gegeben wurde. So sind auch Gräber als eine besondere Kategorie von sakralen Orten zu sehen.

Auf *bius*-Ebene wurde früher an einer Reihe von sakralen Orten im Rahmen des regelmäßigen Opferkultes der *parbaringin* und *paniaran* die Kommunikation mit der spirituellen Welt gepflegt. Diese Kommunikation über bestimmte Opferhandlungen fand über das gesamte Jahr verteilt statt. Fand jedoch ein großes *bius*-Büffelopfer statt, das in gewisser Weise als Kulmination aller rituellen Aktivitäten zu sehen ist, war es von Bedeutung, möglichst alle sakralen Orte bzw. deren *sombaon* mit Relevanz in Bezug auf die *bius*-Gemeinschaft rituell zu berücksichtigen. Wohl diesen Umstand haben wir es zu verdanken, dass in Korns Bericht zahlreiche sakrale Orte Sihotangs genannt sind. Die meisten davon spielten allerdings auch zu anderen Zeiten im Lauf des Jahreszyklus eine Rolle im Kulte der *parbaringin* und *paniaran*.

7.2.1. Aek Parsidung, Parleangleangan, Sitohap und Onan Huta Tinggi

Als sakrale Orte an denen rituellen Aktivitäten stattfanden, die Beziehung zu den Vorbereitungen auf das große Büffelopfer gesehen werden können, sind bei Korn genannt: Aek Parsidung, Parleangleangan, Sitohap und Onan Huta Tinggi.

Aek Parsidung, auch Aek Marsidung genannt, eine für die Allgemeinheit verbotene Quelle, steht in besonderer Beziehung zu dem *sombaon* Baganding Tua und wurde hauptsächlich von dessen Medium, dem *parsidung/parjuguk* und dessen Mitarbeitern genützt.

Der Parleangleangan[678] war[679] ein Platz, an dem Kontakt aufgenommen wurde mit dem weiblichen und vogelgestaltigen *sombaon* Naborsahan. Auch aus Korns Text wird deutlich,

---

677 Da alle höheren Wesen Bewohner der ‚geheimen Welt' sind, kann man sich Vorrichtungen, die, wie etwa ein *raga-raga* (vgl. Tobing 1956: 56 ff.), auch als Aufenthaltsort höherer Wesen gelten, im Sinne des christlichen Tabernakels vorstellen: „*ein Ort an dem die Gottheit verbleibt während sie zu Besuch kommt um sich um die Menschen zu kümmern*" (*inganan parmebatan ni hadebataon laho mangantoi jolma)* Sinaga 1997: 9).

678 Korn (1953: 97) übersetzt diesen Namen mit ‚Platz der Schwalben'. Dies wäre aber *parleangan*. Verdoppelung des Wurzelwortes weist darauf hin, dass keine gewöhnlichen Schwalben gemeint sind, sondern

dass der Parleangleangan nicht als der eigentliche Aufenthaltsort des *sombaon* gilt, sondern die südwestliche Berg/Urwaldregion. Dem *sombaon* heilig war ein *sona*-Baum (Pterocarpus indicus Willd.), dessen besonderes Kennzeichen der blutrote Saft ist, der bei den Batak sowohl als Heilmittel diente wie auch als Bestandteil der Tinte.[680] Zweige dieses Baumes fungierten während des Rituals am 8. Januar 1938 in den Händen der *paniaran* als ‚Mittlerpflanzen'.[681] Weitere Mittel der Kontaktaufnahme waren Opfergaben (ein Hahn und ein Küken), *gondang*-Musik und Tanz (*tortor)*, die beide nach batakscher Definition ebenfalls zur Kategorie Opfer (*pelean*) gehören, ebenso wie Gebete, die sicherlich auch gesprochen wurden, weiters die Besessenheit der *paniaran* und ein Rauchorakel (*partimusan*).

Der von Korn erwähnte Ort am ‚Rand des Gebirges',[682] an dem die Hirten ihre Opfer darbrachten, wird nach Aussage meiner Informanten Sitohap genannt, genauso wie die Pflanze, die bis heute eine wesentliche Rollen in den mit Viehzucht verbundenen Ritualen spielt. Es handelt sich um eine hochgelegene Weidefläche (*jampalan*) im Südwesten, auf der die Hirten an Boru Tindolok und andere *sombaon* opfern. Als Opfergaben sind erwähnt Reismehl (*nitak*) mit gekochter Büffelmilch (*susu ni horbo*) vermischt, sowie *sagusagu* (Kuchen aus Reismehl) und Fisch. Die wichtigste Mittlerpflanze war *sitohap* (eine noch nicht identifizierte Urwaldpflanze), mit der auch heute noch das Vieh bei bestimmten Anlässen geschmückt wird.

Onan Hutatinggi ist der Ort an dem in früheren Zeiten ein Marktplatz eingerichtet war und an dem spirituelle Komponenten eines solchen Ortes der Begegnung immer noch anwesend sind. Mittel der Kontaktaufnahme waren im Prinzip dieselben wie am Parleangleangan, nur dass die *paniaran* keine *sona*-Zweige hantierten, sondern *sanggar*-Stengel, die bei Ankunft am Onan Huta Tinggi rituell weggeworfen wurden (*mangalompis-lompis*, das symbolische Erschrecken der Mäuse und Ratten). Ein signifikanter Aspekt des Auftretens der *paniaran* war die symbolische Aufführung der ‚heiligen Hochzeit' zwischen den *sombaon* Datu Bonar ni Aji und Boru na Mora, denen zwei *paniaran* als Medien dienten.

7.2.2. Das *nabeak*-Ritual und die sieben *tonggo-tonggo*

Eine Reihe von sakralen Orten ist weiters noch in sieben *tonggo-tonggo* (Gebeten) aufgelistet, die anlässlich der (*mar-) nabeak*-Feierlichkeit[683] am Tag des großen Büffelopfers vom *guru taon*, einem der Ritualleiter, ausgesprochen wurden. Der *guru taon* hielt während des Aussprechens der *tonggo-tonggo* einen *sanggar*-Stengel in der Hand und schüttelte diesen während die *gondang*-Musik zwischen den einzelnen *tonggo-tonggo* erklang. Auch einige *paniaran* schüttelten *sanggar*-Stengel mit einer Hand, während sie mit der anderen Hand winkten mit roten Schultertüchern, an denen Betelblätter festgebunden waren (*manghilap-hilaphon*).

---

etwas, das man sich wohl schwalbengleich vorstellen kann, aber tatsächlich anderer Natur ist. In diesem Fall sakraler Natur (vgl. Tuuk 1867: 402).

679 Auch dieser Ort wurde 1945 von den protestantischen Christen entweiht.

680 Vgl. Clercq 1909: 312 f.

681 Damit gemeint sind Pflanzen, welche die Kontaktaufnahme mit der spirituellen Welt ermöglichen oder erleichtern; vgl. auch Schefold 1988: 511 f.

682 1953: 98.

683 *Nabeak* entspricht *nabayak*, ein Begriff, den van der Tuuk (1861: 313) übersetzt mit „*ein Fest, an dem man den Geistern opfert, um eine gute Ernte zu habe"*; mit Präfix *mar-*, „*ein solches Fest feiern*". In Sihotang liegt Bedeutungsfeld des altertümlichen Wortes *beak* (wohl früher *bayak*) bei reich, fruchtbar, glücklich etc., und das ist es, worum man bei diesem Ritual bittet, was auch die zweite Bezeichnung für die Feierlichkeit andeutet: *manghilpaphon gabe ni taon* (winken um ein glückliches/fruchtbares Jahr).

Im Folgenden die Texte der sieben *tonggo-tonggo*,[684] gefolgt von einem Übersetzungsvorschlag (dieser weicht von Korns Übersetzung in einigen Fällen ab) und einigen Erläuterungen:

1) *Ale Ompung martua Bonandolok, mardalan ma bahul.*	Oh Ompung heiliger[685] Bonandolok, Mögen die Reissäcke marschieren (zahlreich kommen).

Der Bonandolok ist ein wasserreicher Fluss in der nördlichen Hälfte (*bariba*) Sihotangs, Nummer zwei in der Hierarchie der Flüsse, und wird von verschiedenen sakralen Quellen gespeist, worunter auch Aek Silimbat. Auch alle von Datu Bonar ni Aji stammenden Wässer münden in diesen Fluss; sowohl die von ihm hervorgerufenen Quellen, wie auch die Wässer aus dem Urwald.

2) *Ompung Sampur Ambala (Sampuran Bala),*[686] *dohot batu martindi-tindi ...* (hier fehlt nach Angabe Korns ein Wort) *ma gogo ni juma.*	Ompung Sampuran Bala und übereinander geschichtete Steine, ... große Fruchtbarkeit (wörtl: Stärke) der Felder.

Sampuran Bala ist der Name einer sehr ergiebigen Quelle in der östlichen Hälfte Sihotangs, an der auch das oben erwähnte (6.3.4. ff.) *manggombur*-Ritual der *paniaran* stattzufinden hatte und die auch eine beträchtliche Fläche von Reisfeldern bewässert. Der mit dieser Quelle verbundene, weibliche *sombaon* gehört zu den wichtigsten höheren Wesen Sihotangs (vgl. 8.4.5.).

Batu martindi-tindi, wörtl. ‚übereinander gestapelte Steine' spielen eine wesentliche Rolle in Sihotang: als Fundamente für Häuser, als Dorfbefestigungen, beim Aufbau der Reisfeldterrassen und bei der Konstruktion der Bewässerungsanlagen. Die Kulturlandschaft Sihotang ist geradezu geprägt von übereinander geschichteten Steinen.

Informanten halten es allerdings für wahrscheinlich, dass sich das Gebet auf den in der südlichen Hälfte gelegenen uralten Bewässerungskanal Bondar Batumartindi bezieht. Quellen wie *sombaon* Sampuran Bala repräsentieren geradezu in archetypischer Form Wasser, und zwar in seiner natürlichen, von Menschen nicht kontrollierbaren Erscheinungsform (vgl. dazu 8.4.5.). Der *bondar* Batumartindi wiederum könnte von Menschen in Kanäle geleitetes Wasser repräsentieren; Wasser, das allerdings ebenfalls nicht als vollständig domestiziert gesehen wird, das nur zu einem gewissen Grad kontrollierbar ist. Abhängig ist der Mensch von beiden Erscheinungsformen.

3) *Ompung martua lobu-lobu (Lobu-Lobu) dohot onan godang (Onan Godang), godang ma gogo ni juma.*	Ompung heiliger Lobu-Lobu und Onan Godang (wörtl. Großer Markt), groß sei die Fruchtbarkeit unserer Felder.

Mit *lobu-lobu* sind nicht, wie Korn übersetzt, verlassene Dörfer gemeint; diese werden in *tonggo-tonggo* Nummer sieben angesprochen (*lobu* nicht verdoppelt). Die reduplizierte Form kann eine Reihe von Bedeutungen haben, in unserem Fall ist der Aspekt des Umfassens wichtig; wie etwa die Befestigung eines Dorfes, der Rand um eine Falltür, ein nicht aufgeschnittener *ulos* oder eine im Kreis sitzende Versammlung. Nach Aussage meiner

---

684 Nach Korn 1953: 105 f.; die Orthographie habe ich der heutigen Konvention angepasst und alternative Schreibweisen von Namen habe ich in Klammern hinzugefügt.

685 *Ompung martua* ist eine häufig gebrauchte Anrede für *sombaon* oder auch *debata*; *ompung* kann mit Großvater/-mutter, Ahne/Ahnin etc. übersetzt werden. So spricht man auch alle wesentlich Höherstehenden an. *Martua* wird in diesem Kontext üblicherweise mit heilig übersetzt; eine alternative Übersetzung wäre ‚Glück/Segen Habende(r)'.

686 Der Name der sakralen Quelle wie des *sombaon* ist Sampuran Bala; hier sind die Aussagen meiner Informanten eindeutig.

Informanten bezieht sich der Begriff auf den Versammlungsort der *habonaran*, i.e. den Menschen meist wohlgesonnener spiritueller Wesen, die in Sihotang in Beziehung zu den Dorfanlagen stehen (vgl. 8.4.2.). Die Lobu-Lobu genannte Örtlichkeit liegt allerdings außerhalb der eigentlichen Kulturlandschaft; es handelt sich um eine hauptsächlich als Weidefläche genutzte Region, unterhalb des nördlich gelegenen Dolok Sipege (1341 M.; vgl. Karte 8).

Der vorliegende Text macht eine Beziehung, bzw. Parallelität zu dem inzwischen aufgelassenen Onan Godang wahrscheinlich. Lobu-Lobu ist für die *habonaran* das, was für die Menschen der große Markplatz ist, an dem sich alle *bius*-Bewohner versammeln. Es mag sich dieses Gebet an die spirituellen Aspekte, die spirituelle Kraft beider Versammlungsorte richten.

4) *Ompung martua Siguna ni lombu (Lombu), martua Siboras, marboras ma na niula*.	Ompung heiliger Siguna ni Lombu, heiliger Siboras, möge unsere Arbeit reichlich Frucht tragen.

Siboras ist etwa in der Mitte der Berg/Urwaldregion gelegen, und der Ort, zu dem hin die Häuser Sihotangs mit ihren Giebeln traditionell ausgerichtet werden sollen (die ‚gute Richtung', *dompak na denggan*) und in überwiegender Mehrheit auch sind. Die Wurzel *boras* mit Präfix *mar-* bedeutet ‚Frucht tragen' und darauf stützt sich üblicherweise die Erklärung der Informanten für diese Regel (welche allerdings nur im Originaltext zur Gänze verständlich wird): „*Alana Siboras asa marboras hajolmaon dohot na niula*" („Der Grund dafür, dass es Siboras ist (wohin die Häuser ausgerichtet werden sollen), ist, auf dass die Mensch sich vermehren und (auch) die Feldarbeit Früchte trage").

Ein für die Bewässerung wichtiger Fluss (Aek Siboras) tritt dort aus dem Urwald hervor. Siguna ni Lombu ist nach einigen Informanten ein Beiname des *sombaon* Siboras.

5) *Ompung Sibornong (Sibornok) na godang, Binanga na godang (Godang), godang ma gogo ni juma*	Ompung großer Bewässerer, Binanga na Godang (wörtl. großer Fluss), möge die Fruchtbarkeit unserer Felder groß sein.

Sibornong oder je nach Aussprache Sibornok ist entgegen Korns Meinung als Beiname oder Attribut des Binanga na Godang zu sehen. Dieser Fluss ist der erste in der Hierarchie der Flüsse Sihotangs und der einzige, der nicht nur eine *bius*-Hälfte bewässert, sondern dessen Wasser abwechselnd in die südliche (tagsüber) und dann die nördliche Hälfte (nachts) geleitet wird. Die Verteilung des Wassers findet täglich statt nahe Lumban Silalahi und mit der Überwachung dieser Einrichtung war früher ein auf Bewässerung spezialisierter *parbaringin*, genannt *raja bondar*, beauftragt. Heute steht die Wasserverteilung unter Regierungsaufsicht (man führt Anordnungen des *camat* [Distriktchef] aus). Das meiste Wasser dieses Flusses kommt aus der Urwaldregion, in welcher der *sombaon* Baganding Tua lokalisiert ist.

6) *Datu Bonar ni Aji dohot Sitahopaon, lehon di hami gogo*	Datu Bonar ni Aji und Sitahopan, gebt uns Kraft.

Mit Datu Bonar ni Aji ist nicht nur ein *sombaon* mit ausgeprägt individuellen Zügen angesprochen (vgl. 8.4.3.), auch eine Urwaldregion im Nordwesten wird so bezeichnet, bzw. gilt als Aufenthaltsort des als Hirsch auftretenden *sombaon*. Auch von dort kommt Wasser, das den nordwestlichen Abschnitt Sihotangs bewässert. Den Namen Sitahopaon kann ich bisher nicht identifizieren. Es ist allerdings möglich, dass damit der Ort gemeint ist, der heute als Sitohap bezeichnet wird. Es wäre dies nicht der einzige Fall von Vertauschung von Vokalen bei Namen von sakralen Orten oder höheren Wesen. Der Suffix *on* würde dann dem Wort eine mehr allgemeine Bedeutung geben (womit das zwischen Wurzelwort und Suffix verbleibende *a* noch nicht erklärt ist - alles unter der Voraussetzung, dass Korns Aufzeichnung korrekt erfolgt ist).

Sollte Sitohap gemeint sein, so wäre dies der Ort, an dem wie oben angeführt, die Hirten der Boru Tindolok opfern. Boru Tindolok ist wie Korn zu Recht anmerkt, ein anderer Name für Boru na Mora. Datu Bonar ni Aji und Boru na Mora sind wie ebenfalls bereits erwähnt, die Akteure der heiligen Hochzeit, die im Kult der *parbaringin* und *paniaran* Sihotangs eine zentrale Rolle spielt. Dann ist es wahrscheinlich, dass die *parbaringin* zu diesen beiden höheren Wesen über die Anrufung der mit ihnen in Verbindung stehenden Orten um Kraft für die Menschen Sihotangs beten.

7) *Ompung na martua lobu dohot daompung na martua Sitiotio, tio na hami on ndang hami marsahit.*	Heiliger Ompung der verlassenen Dörfer und heiliger Ompung von Sitiotio, mögen wir rein (frei von Schuld) sein und nicht krank werden.

Lobu sind in diesem Kontext die Orte, an denen früher Dörfer haben gestanden. In manchen Fällen sind noch die Reste der steinernen Umwallungen zu sehen, in anderen sind keine sichtbaren Überreste mehr anwesend, aber man kennt die Positionen, an denen sich früher Dörfer befunden haben. Sitiotio gilt als das Ursprungsdorf (*huta parserahan*) der *marga* Sihotang, zwar, wie oben erwähnt (4.2.1.) nicht das erste von Sigodangulu bewohnte Dorf, doch das erste, in dem ihm Kindersegen beschert war. Damit ist Sitiotio das Dorf, von dem aus Sihotang aus Sicht der *marga* Sihotang besiedelt worden war. Zu unterscheiden ist aber das sakrale Sitiotio des Sigodangulu und das konkrete, das heutige Sitiotio.

Der Begriff *tio* kann mit klar, rein aber auch frei von Schuld übersetzt werden. Frei von Schuld ist nicht im christlichen Sinne als frei von Sünde zu verstehen, sondern als frei von Schuld im Sinne von Übertretungen gegen die von den Vorfahren eingerichteten Regeln und Gesetze. Krankheit wird in der Samosirregion bis heute noch teils erklärt als die Strafe der Vorfahren, die nicht nur die tatsächlichen Übertreter trifft, sondern auch diejenigen treffen kann, die Übertretungen dulden. Dies tritt z.B. sehr deutlich zutage bei Auffassungen über die Einhaltung von Exogamievorschriften.

Das Gebet bezieht sich auf die spirituelle Komponente der mit Örtlichkeiten verbundenen Vorfahrenschaft, nicht auf konkrete, individuelle Vorfahren. Letztere wären immer nur auf bestimmte Gruppen bezogen, i.e. solche, die sich als direkte Nachfahren sehen, während die mit den Örtlichkeiten verbundene, kollektive Vorfahrenschaft alle mit einbezieht; Grund besitzende, wie einwohnende *marga*, männliche wie auch weibliche Vorfahren. Diese Gesamtheit bittet man, die heute lebende Einwohnerschaft gnädig als frei von Schuld, als rein anzusehen und sie nicht mit Krankheit zu strafen.

Über die mit dem *nabeak*-Ritual verbundenen Handlungen, die verwendeten Pflanzen und gebrachten Opfer ist noch mehr zu sagen; dies gehört allerdings in den weiteren Kontext des großen Büffelopfers. Hier möchte ich mich auf den Aspekt des Anrufens lokaler sakraler Örtlichkeiten beschränken. Die Tatsache, dass die Zahl der ausgesprochenen *tonggo-tonggo* Sieben ist, deutet an - wenn wir die Interpretation von Sinaga[687] akzeptieren - dass in dieser Hinsicht Vollständigkeit, Totalität und Perfektion angestrebt ist. Durch die sieben Gebete wären alle mit lokalen Örtlichkeiten im *bius* Sihotang besonders verbundenen spirituellen Kräfte, die zuvor noch nicht berücksichtigt worden sind, angerufen, mag es tatsächlich auch noch mehr geben als im Einzelnen genannt worden sind. Die Zahl Sieben ist allerdings auch

687 Sinaga 1981: 55 ff.; vgl. zu der bei den Batak wie auch anderswo ‚heiligen' Zahl Sieben und ihrer Funktion auch Neumann 1886 III: 517 ff. und Tobing 1956: 145.

eine ungerade Zahl und als solche mögen mit ihr auch weitere, ev. auch gegensätzliche scheinende Grundgedanken verbunden sein.[688]

Es ist an dieser Stelle angebracht, zu erwähnen, dass auch mit dem *sombaon* Baganding Tua, dem das große Büffelopfer in erster Linie gilt, eine Örtlichkeit verbunden ist, die in besonderem Maße als ein Ort des Übergangs von ‚dieser Lichtwelt' zur ‚geheimen Welt' zu sehen ist (vgl. 8.4.4. f.).

7.2.3. Über die Schaffung von sakralen Orten

7.2.3.1. Die Schaffung eines sakralen Ortes durch Errichtung eines Opferpfahles

Büffelopfer auf *bius*-Ebene wurden früher am außerhalb jedes Dorfbereichs liegenden *toguan na godang* abgehalten. Innerhalb des Bereiches dieses allgemeinen *bius*-Versammlungsplatzes war ein runder, sieben Schritte (tatsächlich auch ca. sieben Meter)[689] durchmessender, mit Steinen abgegrenzter Bereich, genannt *pangasean* oder *parbiusan,* der Ort, an dem die großen Büffelopfer und auch andere Opferrituale abgehalten wurden. Dies war kein sakraler Ort im Sinne der anderen genannten Einrichtungen. Es war eher ein Vielzweckort, der für das jeweilige Opferritual zum sakralen Ort gemacht wurde. Im Falle des großen Büffelopfers geschah dies durch die Errichtung des Opferpfahls (*borotan*) und der damit verbundenen Handlungen.

Die Errichtung eines *borotan* ist bis heute eine häufig angewandte Handlungsweise um einen sakralen Ort zu schaffen. Dieser Aspekt mag in sich selbst unter Umständen wichtiger sein als das tatsächliche Festbinden des Opfertiers an diesen Pfahl. Wie ich in Sihotang und auch anderswo beobachten konnte, wird gelegentlich auch ein *borotan* errichtet, ohne dass daran auch ein Opfertier festgebunden wird. Geopfert kann auch auf andere Weise werden. Es geht ausschließlich darum, einen sakralen Ort zu schaffen, der im Laufe der Zeremonie rituell umrundet werden kann. Ein *borotan* wird gegenwärtig fast ausschließlich innerhalb des Dorfbereiches, am Dorfplatz (*alaman*) errichtet. An die mit der Errichtung verbundene rituellen Traditionen hält man sich in vielen Fällen bis heute weitgehend.

Wie ein *borotan* beschaffen sein soll, ist in der Tradition relativ genau festgelegt. Es gibt allerdings regionale Unterschiede in der Verwendung des Baumes, der als Pfahl zu dienen hat und auch in der Art und Weise, mit welchen Pflanzen etc. er geschmückt zu werden hat. Dann gibt es nochmals Unterschiede hinsichtlich des verwendeten Opfertiers. Ein Büffelopfer erfordert einen anderen *borotan* als ein Rinder-, Pferde-, Ziegen- oder Schweineopfer. Für den Fall, dass gar kein Tier geopfert werden sollte, sah ich immer die Verwendung eines Pfahles vom Holz eines *baringin*, eines Ficusbaumes. In diesem Kontext ist *baringin,* um einheimischer Konvention zu folgen, als Überbegriff gebraucht für die dafür in Frage kommenden Varietäten, den eigentlichen *baringin* (Ficus benyamina L.), den *jabijabi* (Ficus Rumphii Bl.) und den *hariara* (Ficus spec.div.?). Tatsächlich in Verwendung gesehen habe ich immer die *jabijabi*-Varietät.

Korn[690] meint, dass der Waringin (*baringin*) der Opferbaum „par excellence" sei. Es mag dies eine richtige Schlussfolgerung sein in Hinblick auf die Gleichsetzung des *borotan* mit

---

688 Abgesehen davon, dass bei den Batak wie überall anders in Indonesien ungerade Zahlen in rituellen und auch anderen Kontexten als glückbringend gelten, kann, wie Schefold (2003) gezeigt hat, die Symbolik der ungeraden Zahl (die also nicht aus ‚fertigen Paaren' zusammengesetzt ist, sondern in der noch eine ‚offene Möglichkeit' enthalten ist) auch mit zentralen Begriffen der Studienfeldherangehensweise, wie etwa zirkulierendes Konnubium und *flow of life* in Verbindung gebracht werden.

689 Die Zahl Sieben ist auch hier nicht zufällig genannt, sondern in diesem Zusammenhang ein wesentliches Element eines ‚sakralen Mittelpunktes'. Wenn am Dorfplatz geopfert wird, so misst man sieben Schritte vom Haus, um den Mittelpunkt des Dorfplatzes (*pogu ni alaman*) zu finden, und opfert unmittelbar nach dem Feststellen des Ortes sieben Reiskörner an die spirituellen Aspekte der Erde.

690 1953: 120 Fn. 81.

dem Weltenbaum und die Gleichsetzung des Weltenbaums mit dem *baringin*. Tatsächlich aber wird das Holz dieses Baumes (oder der Varietäten des *baringin*), soweit ich beobachten konnte, nie gebraucht, wenn wirklich Opfertiere festzubinden sind. Im Falle eines Büffelopfers, so betonen Informanten, dürfe kein von Menschen gepflanzter Baum gebraucht werden, es müsse ein Baum aus dem Urwald, aus der Wildnis sein.[691] Das rituelle Holen eines *borotan* für ein Büffelopfer, sowie der für die Herstellung desselben benötigten weiteren Pflanzen, ist auch bis heute in der Regel eine Tagesexpedition in den Urwald.

7.2.3.1.1. Das Holen des *borotan* aus der Wildnis

Korn hat angedeutet, dass in Sihotang die Aktivität des Suchens, Fällens und Transportierens des *borotan* mit komplexer ritueller Aktivität verbunden war. Er erwähnt gewissenhafte Vorsorgmaßnahmen und das Aussprechen von Gebetsformeln: *„Hat man einen Baum von der geeigneten Sorte gefunden, dann ruft man erst die Oberweltschlangen und Gottheiten dieser Erde an, wobei man Weihrauch abbrennt. Dann werden die höchsten Götter der Oberwelt- und Unterwelt ersucht sich herabzulassen und aufzusteigen.*“[692]

Meine eigenen Beobachtungen haben gezeigt, dass man auch heute noch bei dem Holen eines *borotan* und der weiteren für seine Herstellung benötigten Pflanzen aus dem Urwald äußerste rituelle Sorgfalt walten lässt. Die Gruppe, welche die Expedition unternimmt, war früher zusammengestellt aus Mitgliedern der *parbaringin*-Organisation und einigen Helfern. Es mussten auf jeden Fall *parbaringin*-Vertreter des *suhut* anwesend sein, an erster Stelle ein *datu* oder ein im Aussprechen der *tonggo-tonggo* besonders bewanderter *parbaringin*, der dann die spirituelle Leitung der Expedition hatte. Dies mag der *datu suhut taon* oder dessen Stellvertreter gewesen sein. Auch nahmen Vertreter aller anderen Sihotang-*marga* teil wie auch Vertreter von *boru-marga's*.

Heute ist die Gruppe in der Regel zusammengesetzt aus zumindest einem Vertreter der *suhut-marga* (*haha-anggi*, aus etwas entfernterer Verwandtschaft), der die Expedition beaufsichtigt, und der *boru-marga's* unter der Leitung eines Vertreters der *boru sihabolonan* (der ältesten *boru-marga*), der auch die spirituelle Leitung der Expedition innehat (sofern man nicht einen spezialisierten *datu* gerufen hat). In den *tonggo-tonggo*, die ich aufnehmen konnte, - ausgesprochen vor und nach dem Fällen des Baumes - wird an erster Stelle Boru Tindolok angerufen und um Zustimmung gefragt, einen ihrer Bäume als *borotan* benützen zu dürfen und es wird auch um ihren guten Segen (*paso-paso na denggan*) gebetet für die Fruchtbarkeit des Landes, die Vermehrung des Viehs und des Wohlseins der Menschen.

Unter den angebotenen Opfergaben befinden sich immer: *nitak* (Reismehl; dieses bleibt auch am Ort des gefällten Baumes zurück), *parbue santi* (Opferreis), gelegentlich auch bezeichnet als *boras pir* (wörtl. harter Reis; auch Reis um den *tondi* zu stärken, wörtl. hart werden zu lassen;[693] einige Handvoll werden ausgestreut), *ringgit sitio suara* (wörtl. hell/rein klingendes Geld), *miak-miak* (*miak* wörtl. Öl; das Opfer ist manchmal ein Ei, manchmal sind es Kemirinüsse) und *demban saur* (Opferbetel; das Opfer, mittels dessen man etwas überreicht). Auch ein *ulos suri-suri ganjang*, auf dem man alles ausbreitet, fehlt in der Regel nie. Das Abbrennen von Weihrauch (*daupa*) konnte ich nicht beobachten.

7.2.3.1.2. Ein *tonggo-tonggo* aus einer *pustaha* über das Holen des *borotan*

In Sihotang war, wie in den meisten *bius*-Organisationen dieser Region, früher ein ‚heiliges *bius*-Buch', ein *lopian laklak*, Rindenbuch, wie *pustaha* auch genannt werden. Dieses Buch

---

691 *Baringin* sind zumeist von Menschen gepflanzt. In anderem Zusammenhang aber, so könnte man einwerfen, fungieren aber gerade diese Bäume als Wildnisenklaven mitten im Kulturland.

692 *Heeft men een boom van de geschickte houtsoort gevonden, dan roept men eerst de bovenwereldslangen en godheden dezer aarde op, waarbij men wierook brandt. Dan worden de hoogste goden van boven- en onderwereld verzocht neer te dalen en op te stijgen* (1953: 120).

693 Vgl. zu *boras si pir ni tondi* Angerler 1997: 410 ff.

wurde, wie Korn berichtet, von dem jeweiligen *panuturi*, den jährlich wechselnden Beratern in rituellen Dingen, bewahrt und benützt um daraus „geweihte Sprüche und Anrufungen, wie auch günstige Zeitpunkte und Vorzeichen" abzulesen.[694] Unter meinen Informanten ist allgemein bekannt, dass es das Buch gegeben hat, niemand aber hat es je gesehen. Ich vermag nicht zu sagen, wann das Buch abhanden gekommen ist.[695] Es kann vermutet werden, dass der Inhalt dieses Buch ähnlich den erhalten gebliebenen, so genannten *parbuhitan-pustaha* (i.e. Büchern, in denen Büffelopfer und damit verbundene Aspekte einen wichtigen Raum einnehmen) gewesen ist. Solche *pustaha*-Texte können in vielfacher Hinsicht sehr aufschlussreich sein, sowohl in Bezug auf die rituelle Tätigkeit wie auch auf damit verbundene Glaubensinhalte.[696]

Hier nun ein *pustaha*-Text, der ausdrücklich auch als Gedächtnisstütze für *parbaringin* (*pangulu* im Text)[697] geschrieben ist, und u.a. auch vom Holen des *borotan* (und der übrigen benötigten Pflanzen) berichtet (*poda ni hita mangalap arak [ahar] dohot borotan,* „Lehre/Unterweisung darüber wenn wir [die zur Vervollständigung des *borotan* nötigen] Pflanzen[698] und den *borotan* holen"),[699] der tiefer Einsicht in die religiösen Signifikanz dieses Rituals wie des *borotan* überhaupt gibt. Das Kernstück dieser Unterweisung ist das *tonggo-tonggo*, das ausgesprochen wird, während der bereits abgetrennte, aber noch nicht zu Boden gefallenen Baum in der Schwebe gehalten und hin und her gewiegt (*gayung-gayung*) wird. Im Folgenden wird der Originaltext, in Abschnitte unterteilt, und in der rechten Spalte gefolgt von einem Übersetzungsvorschlag, angeboten.

Im ersten Abschnitt bittet der *datu* um Vergebung für das Fällen des Baumes:

asa tagayung-gayung ma borotan inon asa manum (mamun?) marunsama ahu di portibi ma pinahalip-liphu mamun marunsamahu di portibi portibi[700] *ma pinahalapik-lapikku marunsama ma ahu*	Also lasst uns diesen *borotan* (rituell) hin- und herwiegen, damit ich um Vergebung fragen kann an die Erde/Welt, die mir als *lip-lip* (?)[703] dient und um Vergebung fragen kann an die Erde, die mir als Unterlage dient

694 1953: 43.

695 Von einem Exemplar eines *bius*-Buches aus dem benachbarten Limbong existiert ein Foto (Fotoarchiv KIT, publ. in WI 18, 1994: 432) zusammen mit den am dortigen *toguan* Nadapdap (nicht Markt, wie in der Publ. angegeb.) versammelten *parbaringin* aus der Zeit um 1920. Auch dieses Buch ist später abhanden gekommen, ebenso wie das *bius*-Buch aus Simanindo, Samosir, von dem allerdings Korn eine, wenngleich nicht ganz einwandfreie, Abschrift konnte anfertigen lassen (UB OR 8322).

696 Die einzigen Publikationen hierzu stammen von Voorhoeve, nämlich sein kurzer Artikel aus dem Jahre 1958, sowie noch einige verstreute Anmerkungen in seinen Katalogen. Voorhoeve, und vor ihm van der Tuuk haben jedoch bereits einen guten Teil dieser Texte handschriftlich transkribiert, wodurch sie der Forschung zugänglich sind, soweit sie auch übersetzt werden können (sieh. allg. Voorhoeve 1977).

697 Wendungen wie *aloi amang pangulu di huta ingot ma hita disinon ...* („höre, oh Vater *pangulu* im Dorf, erinnern wir uns hier ...") kommen mehrmals im Text vor. Es handelt sich um UB OR 3548, einer, wie Voorhoeve (1977: 81) es ausgedrückt hat, „schönen und vermutlich alten" Handschrift aus der Sammlung von van der Tuuk (der vierte *datu* in der Überlieferungskette war Schreiber des vorliegenden Textes; DPB Voorhoeve/Manik). Wir kennen nicht die Herkunft des ursprünglichen Textes, eine Beziehung zu Sihotang ist aber insofern gegeben, als der Text sich auf Rituale der Nachfahren von Sori Mangaraja (*anak ni tuwan* Sori Mangaraja) bezieht, zu denen die Sihotang-*marga's* ohne Zweifel gerechnet werden müssen.

698 Allgemein bezeichnet *ahar* (*arak* dürfte ein Schreibfehler sein) Schlingpflanzen; gemeint sind aber wohl alle Arten von Pflanzen, die am *borotan* festgebunden werden, diesen also ‚umschlingen'.

699 Eine Zusammenfassung des entsprechenden Abschnitts hat Voorhoeve (1958: 240 f.) gegeben.

700 Es ist hier schwer anzugeben ob es sich um bewusste Reduplikation handelt, oder um irrtümliche Duplographie; letzteres scheint mir wahrscheinlicher, auch weil ein Zeilenumbruch zwischen beiden Wörtern liegt.

do ahu di ompung di desa pinahadingdingku marunsama ahu di ompung debata [701]*di atas anang payung-payungngi ahu asa marunsama ahu ompung di raja hurma jati surakkon (suharhon)*[702] *ma sisikmu naga hurma jati naga padiya borta*	und um Vergebung fragen kann und an die spirituellen Mächte der Himmelrichtungen, der Himmelsrichtungen, die mir als Umwandung dienen und um Vergebung fragen kann an Gott, der oben ist/die Götter, die oben sind, hoffentlich beschirmt/beschirmen er/sie mich, und um Vergebung fragen kann an Ompung di Raja Hurma Jati, dreh deine Schuppen um (sei uns wohl gesonnen), oh Naga Hurma Jati Padiya Schössling der Zuckerpalme.

Im zweiten Abschnitt stellt der *datu* eine Frage an den *borotan* und spricht ihn dabei als Weltenbaum mit seinen verschiedenen Attributen an:

Aha imbangmu ale hayu ahar na bolon baringin tum (bu) jati inang sigonting sitareon asa ho tuminggalhon bonamu dohot borasmu di portibi hayu ahar na bolon baringin tumbu jati uratmu ma silulanja di portibi hayumu ma silumedang-ledang hayumu ma simangganupi desa bulumu silumayu-layu yut (?) di portibi pusukmu ma manjurmang di ahasa goar ma si nanggar aji asa ho diborhat borhat datu porsanti raja hayu ahar na bolon baringin tumbu jati asa ho huihoti di bonang sutora itam asa ho diambit anak ni tuwan sori mangaraja.	Wer/was wird dein Genosse sein, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati (i.e. eine Bezeichnung für den Weltenbaum) Mutter Sigonting Sitarean, damit du deinen Stumpf (unteren Teil des Stammes) und deine Früchte auf der Erde verlässt, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, deine Wurzeln tragen die Last der Erde, deine Äste ragen überallhin, deine Äste füllen die Himmelsrichtungen, deine verwelkten Blätter fallen zur Erde, dein Wipfel ragt über die sichtbare Welt hinaus/in die Himmelsregion hinein, dein Name ist Si Nanggar Aji,[704] damit dich der *datu* dieses Opferrituals aufbrechen lässt, oh Raja großer Baum Baringin Tumbu Jati, dass ich dich mit einem Faden aus schwarzer Seide binde, auf dass dich die Söhne des Tuwan Sorimangaraja (wie ein Kind) tragen können.

701 Es lässt sich aus dem Text keine Sicherheit gewinnen ob **ein** Gott gemeint ist oder die Götterdreiheit, wie Voorhoeve wohl angenommen hat, wenn er in seiner Zusammenfassung von ‚*bovengoden'* schreibt.

702 *Surakkon* muss wohl als Schreibfehler gesehen werden. Voorhoeve (handschriftliche Notiz) hat in weiteren vergleichbaren Textpassagen in anderen *pustaha* immer die Formulierung *suharhon* vorgefunden.

703 *Liplip, mangaliplip* bedeutet heute, jemand offiziell aus dem sozialen Verband (Familie, lokale Gruppe) ausschließen. Dies ergibt in dem vorliegenden Kontext keinen Sinn und ich kann das Wort daher nicht übersetzen. Ich kann nur vermuten, dass wohl eine Beziehung zu ‚sozialer Verband', und dann wohl in positiven Sinn gemeint ist. Dann würde der *datu* sich bei der Erde bedanken, die es ihm ermöglicht, in einem sozialen Verband zu leben.

704 In diesem Text ist Nanggar Aji Name des Baumes selbst, in anderen alten Texten ist Nanggar Jati der Fels, der den Eingang zur Oberwelt markiert und auf dem der Weltenbaum wurzelt. Nach Tobing (1956: 60) ist der Fels *the extension of the upperworld -tree;* vgl. auch Sinaga 1981 58 ff.

Im Dritten Abschnitt beschreibt der *datu* den (symbolischen) Weg, den der Baum zurücklegen soll bis hin zu seinem Bestimmungsort. Der Baum erhält bei jeder Station einen neuen (*pangaraksaon*-)[705] Namen:

Iya ho dumapot dalan na bolon hayu ahar na bolon baringin tumbu jati sidayang rinsan sadari ma goarmu iya ho dumapot une hayu ahar na bolon baringin tumbu jati sidayang muliya ma goarmu iya ho dumapot sirpang hayu ahar na bolon baringin tumbu jati naga pangaliluwan ma goarmu iya ho dumapot adiyan sidayang pormantiyan ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho dumapot tapiyan sidayang porliyasan ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho dumapot pintu na godang sidayang porhobotan ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho dumapot alaman sidayang pangantaran ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho dumapot balatuk balatuk naga mortitikka ma goarmu hayu ahar na bolon tumbu jati iya ho dumapot tustus naga manasuk ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho dumapot ninggor naga manjunjung ma goarmu hayu ara (ahar) na bolon tumbu jati iya ho dumapot bungkulan naga gumistang ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho dumapot pandalu[706] *sabungan ni portibi ma goarmu hayu ahar na bolon baringin tumbu jati iya ho diolop-olophon amanta na torop asa ho sinaru di bunga simarandang na godang jantan ni portibi sitingko tanduk siopat pusoran sahala di atas sahala di toru hari ahar na bolon baringin tumbu jati inang sigonting sitareon iya ma siatur na bolon pamasuhon do hami ...*	Wenn du ankommst beim großen Weg, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, Si Dayang Rinsan Sadari sei dein Name, wenn du ankommst bei der dem richtigen Weg (zum Dorf), oh großer Baum Baringin Jati, Si Dayang Muliya sei den Name, wenn du ankommst bei der Kreuzung/Wegabzweigung, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, Naga Pangaliluwan sei dein Name, wenn du ankommst beim Ruheplatz, Si Dayang Pormantiyan sei dein Name oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst beim Badeplatz, Si Dayang Porliyasan sei dein Name, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst beim großen Tor/Dorfeingang, Si Dayang Porhobotan sei dein Name, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst auf dem Dorfplatz, Si Dayang Pangantaran sei dein Name, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst bei der Hausstiege, Naga Mortikka sei dein Name, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst bei den tragenden Hölzern unterhalb von Fußboden und Türschwelle, Naga Manasuk sei dein Name, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst bei der Säule/Stütze, die das Firstholz trägt, Naga Manjunjung sei dein Name, oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst bei dem Firstbalken, Naga Gumistang sei den Name oh großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn du ankommst bei der obersten Firstpfette, Sabungan ni Portibi sei dein Name, großer Baum Baringin Tumbu Jati, wenn dir die Menge zujubelt, dann wird dir als Opfer gebracht die große sich entfaltende Blume, der Stier der Erde mit den krummen Hörnern

[705] Auch *pangarangsaon* geschrieben; dies ist die insbesonders von *datu* (aber nicht nur) gebrauchte Sprache bei der Anrufung von höheren Wesen, kann somit auch als Priestersprache gesehen werden.

[706] Voorhoeve hat hier vermutet, dass wohl *andalu* (Reisstampfer) gemeint sei (handschriftl. Anmerkung bei Transkription); es gibt jedoch bei manchen Häusern ein *pandalu* genanntes Architekturelement, die parallel zum Firstbalken (*bungkulan*) verlaufende und mit diesen (mittels *tali rahut*) verschnürte Firstpfette, die in den Kreuzungen der Dachsparren (*urur*) liegend, diese zusammenhält. *Pandalu* ist das am höchsten aufragende Architekturteil des tobabatakschen Hauses

	und den vier Haarwirbeln (i.e. der Opferbüffel), oh Majestät die du oben bist, Majestät die du (auch) unten bist, großer Baum Baringin Tumbu Jati, Mutter Sigonting Sitareon,[707] der du bist Siatur na Bolon,[708] segne uns ...

Es folgen verschiedene Segenswünsche, u.a. nach Gold, Söhnen und Töchtern.

7.2.3.1.3. Erläuterungen:

7.2.3.1.3.1. Naga Hurma Jati

Im ersten Abschnitt des Textes wird der Bitte um Vergebung an Naga Hurma Jati der meiste Raum eingeräumt. Die Sanskrit-Herkunft des Wortes *hurma* ist eindeutig. In der Hindumythologie finden wir eine Schildkröte (*kurma*) in der Rolle eines kosmischen Fundamentes der Erde. In der bekannten kosmogonischen Mythe aus dem Mahabharata, die von göttlicher (und dämonischer) Schöpfungsaktivität durch Quirlen des Ozeans berichtet, dient die Schildkröte als Unterlage für den kosmischen Quirl, den Berg Mandara.[709] Die Rolle eines kosmischen Fundamentes, insbesondere für den kosmischen Berg und den kosmischen Baum, erfüllt auch die bataksche Naga Hurma Jati. Aus dem Text ist aber deutlich, dass man sich Naga Hurma Jati als geschupptes Wesen vorstellt, was auch schon anhand der Bezeichnung *naga* (Drache) vermuten kann. Das muss allerdings nicht bedeuten, dass Naga Hurma Jati auch schlangenähnlich gedacht wird.[710] Korn erwähnt für Sihotang Naga Hurma di Tano (Naga Hurma in der Erde),[711] deren Symbol, eine Schildkröte, mitten in ein durch ein doppeltes „magisches" Quadrat (wohl ein vereinfachtes *bindu matoga*) entstandenes Achteck,

---

[707] Von *sigonting sitareon* habe ich keine Übersetzung gegeben. Der Möglichkeiten sind viel. *Sigonting* könnte u.a. bedeuten ‚die (in den Hüften) Schmale', die ‚Umgürtete' oder ‚Umwickelte', wie auch die ‚Starke, gut Befestigte' oder auch ‚die Hungersnot' (die Zeit, in der man den Gürtel enger schnallt). *Sitareon*, wenn man von der Grundbedeutung des Wortes *tare*, *manarehon*, aufhalten, offen halten (Hand, Ohr etc.) ausgeht, könnte bedeuten ‚die Aufnahmebereite'. *Sideang manare-nare* ist in der Priestersprache die Oberfläche des Reismörsers (*padung ni losung*), *simanare* der Körper wie auch die Hand (die Aufgehaltene), *panarean* ein Gefäß, z.B. Teller, auf dem man etwas reicht, und *manare* bedeutet: unter einem Baum sitzen und warten bis die Früchte abfallen usw. Ich vermute, dass mit *inang sigonting sitareon* ein Gegensatz, bzw. die Vereinigung eines Gegensatzes, ausgedrückt ist, wie etwa ‚Mutter, die du uns hungern lässt und die du uns mit reichen Früchten beschenkst (die du Früchte abfallen lässt)'.

[708] Wie dieser Beiname zu verstehen ist, ist noch unklar; *siatur na bolon* könnte wörtlich übersetzt werden mit ‚großer Regler, derjenige, der die Ordnung [der Welt] instand hält'. Dies würde auch der Bedeutung des Weltenbaumes in der Mythologie entsprechen. In anderen *pustaha*, wie etwa REM 1239/267, UB OR 3421 ist *siatur na bolon* auch als Beiname des Weltenbaumes (nicht als *borotan* zu verstehen) zu finden. Van der Tuuk gibt jedoch an, dass *siatur na bolon* ein anderer Name für *bangun-bangun* (Coleus aromaticus Benth.) ist, eine auch als Gemüse gegessene Heilpflanze, die insbesondere Frauen nach der Geburt gegeben wird. Dies geschieht auch heute noch allgemein. Auch wird diese Pflanze, wie ich beobachten konnte, nach einem Büffelopfer zusammen mit einigen anderen Pflanzen rund um den eingezäunten *borotan* gepflanzt. Vielleicht müssen wir uns die *bangunbangun*-Pflanze als eine Repräsentation des Welten- oder Lebensbaumes vorstellen; schließlich gibt sie den Frauen nach den Anstrengungen der Geburt ihre (Lebens-) Kraft wieder.

[709] Mahabharata 1,17-20; auch weitere Namen aus dem Kontext dieser Mythe tauchen in *pustaha*-Texten auf: die kosmische Schlange Vasuki als Naga Sang Basuhi oder Basuki und der Weltenberg Mahameru als Mangameru (vgl. Voorhoeve 1958: 247).

[710] Die Bezeichnung *naga kurma* findet sich übrigens auch in Bali (van der Tuuk 1897-1912 II: 109); und in Werken der Bildhaukunst, wie den auch als Kosmosabbildung gedachten *padmasana*, oder Lotusthron eines Gottes, der sich üblicherweise in einem balinesischen Tempel (*pura*) befindet. *Naga kurma* findet sich in diesen Strukturen meist untenan in Form einer Schildkröte, umschlungen von Schlangen.

[711] Im Text eines von Waldemar Hoetagaloeng um 1920 aufgezeichneten *tonggo-tonggo* der *parbaringin* aus dem benachbarten Pangururan finden wir die Bezeichnung Naga Hormat di Tano (Ypes 1932: 177 Fn.1). Es mag ein Schreibfehler sein oder auch nicht; das damit verbundene Konzept scheint dasselbe zu sein.

auf ein Metallplättchen (oder auf die Unterseite des Pfahles)[712] gezeichnet, dem in die Erde gegrabenen *borotan* als Unterlage dient.

7.2.3.1.3.2. Naga Hurma Jati und *bindu matoga* auf dem *lapik ni borotan*



Abb. 13: *Bindu matoga*-Zeichnung aus *pustaha* UB OR 3548 (Aufnahme Johann Angerler 1995)

In dem vorliegenden *pustaha*-Text wird die Herstellung dieses Metallplättchen, welches als Unterlage für den *borotan* (*lapik ni borotan*) dienen soll und aus *simbora* (Blei oder Zinn) bestehen muss, beschrieben. Dem Text beigefügt ist eine Abbildung die sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Herstellung des *lapik ni borotan* bezieht: Ein *bindu matoga*, rechteckig bzw. rautenförmig gehalten (und dadurch noch deutlicher als die quadratische Ausführung vaginaförmig), mit im Inneren ein vierbeiniges Wesen mit kürzeren Körper (nur schwer als schildkrötenähnlich zu erkennen), dessen Kopf der üblichen Schlangen- oder Drachendarstellungen entspricht. Um das *bindu matoga* herum zunächst zwei Schlangen (bzw. *naga*), die je eine Hälfte umgeben und deren Köpfe einander begegnen. Dies alles ist wiederum umgeben von einer einzigen langen Schlange (*naga*). Außerhalb dieses durch die Schlange geformten Ovals befinden sich noch zwei bzw. drei Wesen. Ein Wesen weist einen mandelförmigen Körper (entfernt schildkrötenähnlich) auf, in dessen Inneren (alternative Interpretation: auf dessen Körper) sich ein weiteres Wesen mit mandelförmigen Körper befindet. Das zweite Wesen scheint teilweise in Profil gezeichnet zu sein und ist möglicherweise schwanger (weist einen deutlichen Bauch auf).[713]

Es scheint deutlich, dass das Erdsymbol des *bindu matoga* und die es umgebenden kosmischen Schlangen den Mittelpunkt der Welt definieren, an dem Naga Hurma Jati als Unterlage für den *borotan* und damit auch für den *buhit* (wie sogleich erläutert werden wird) dienen wird, also für Weltenbaum und Weltenberg, wesentlichen Bestandteilen (oder besser: Mitwirkenden) des Schöpfungsvorganges, durch deren symbolischer Herstellung ein sakraler Ort geschaffen werden kann, über den Kommunikation mit der geheimen Welt möglich ist.

---

712 1953: 120 f.; aufgrund dieser Angaben ist anzunehmen, dass Korn diesen Aspekt des Rituals nicht selbst gesehen hat.

713 Eine andere, ähnliche Zeichnung aus einer *pustaha* (Linden Museum Inv. Nr. 110208), die auch dem zugehörigen Text nach *lapik ni borotan* darstellen soll, ist reproduziert in Sibeth 1990: 105 sowie in Voorhoeve 1991: 155.

Die weiteren Wesen auf der Abbildung sind schwieriger zu interpretieren. Möglicherweise ist bei beiden das Motiv der kosmischen Schwangerschaft, der Schwangerschaft der Erde ausgedrückt. Der vorliegende Text gibt hierzu nicht deutlich Auskunft.

Naga Hurma Jati haben wir als eine Version oder Transformation des Trägers der Erde, oder auch Erdgottheit oder Unterweltgottheit aufzufassen. Die Funktion des Trägers der Erde ist in der batakschen Mythologie zumeist einer mit *naga* betitelten Gottheit zugeschrieben. In zumindest einem *pustaha*-Text bilden fünf übereinander liegende *naga* das Fundament der Erde.[714] Der in der Literatur bekannteste Name ist Naga Padoha, der in der Mythologie sowohl als Freier wie auch als Gegner der aus der Oberwelt gekommenen Boru Deang Parujar, der Schöpferin der Erde, auftritt. Auch die möglicherweise ältere kosmologische Auffassung, dass ein Wasserbüffel Träger der Erde ist, muss parallel dazu noch weitergelebt haben, und wurde noch während der Kolonialzeit dokumentiert.[715] Bei den Büffelopferfesten spielt dieses Konzept bis heute eine Rolle.

7.2.3.1.3.3. Naga Hurma Jati und Boru Sorbajati

Der Beiname Padiya Borta (*borta*=Schössling der Zuckerpalme) mag auf die Beziehung zu einer anderen Gottheit weisen, auf Boru Sorbajati, die als Ursprung der Zuckerpalme gilt. Diese den Unterweltgottheiten nahe stehende Gottheit, die im nächsten Kapitel noch ausführlicher zu besprechen ist, spielt im Kontext der spirituellen Welt Sihotangs ebenfalls eine bedeutsame Rolle.

7.2.3.1.3.4. Der Baum und die Schöpfung der Erde

Im zweiten Abschnitt wird dem Baum die Frage gestellt, wer sein *imbang*, ein schwieriges Wort,[716] das ich mit Genosse übersetzt habe, sein wird. Eine Frage, die im dritten Abschnitt beantwortetet wird. Bedeutsam ist in diesem Teil des Gebetes die Beschreibung des *borotan* als den die Welt erfüllenden kosmischen Baum, der schließlich mit schwarzer Seide gebunden werden soll. Die schwarze Seide weist auf die Beziehung des Baumes zur Schöpfung der Erde. Wie ein anderer *pustaha*-Text ausweist, war es ein Faden von schwarzer Seide, festgebunden am kosmischen Baum, an dem die Schöpferin der Erde von der Oberwelt herabgelassen wurde (in dieser Version in einem *raga-raga* zusammen Boru Sibaso Paet als Begleiterin auch und schon mit einem Vorrat der benötigten Erde).[717] Der Faden aus schwarzer Seide steht für die Beziehung zwischen der Oberwelt, der Welt der Götter, und der Mittelwelt, der Welt der Menschen. Oder, aus etwas anderem Blickwinkel gesehen, für die Beziehung zwischen der geheimen Welt und der Lichtwelt der Menschen, analog zur Nabelschnur, mit der das Neugeborene noch für eine kurze Weile mit der Welt in der Gebärmutter verbunden ist, bevor die *sibaso* (Hebamme) die Nabelschnur durchtrennt.

---

714 Vgl. Voorhoeve 1958: 245.

715 Helbig 1931: 33 und 1932; in der hier zitierten Version wurde der Wasserbüffel von Schöpfergott Mulajadi aus der Oberwelt in das Weltmeer geworfen und strampelte dort, bis er Grund unter den Füßen fand, und so genügend Stabilität erlangen konnte um die Erde auf seinem Rücken tragen zu können. In einer viel früher aufgezeichneten Version war das ein aus dem Urmeer ragendes Büffelhorn der einzige feste Grund, den ein Rabe finden konnte. Dieser bat in der Folge den Schöpfergott um Erde, die um das Horn aufgebaut unsere Erde bilden sollte (BRMG 1865: 76 f.). Das Konzept des die Erde tragenden Büffels (der ev. auf der kosmischen Schildkröte steht) ist für die malaiische Welt dokumentiert (vgl. Skeat 1984 [1900]: 5 f.) und bei den Minangkabau in Westsumatra, wie ich selbst erfahren konnte, bis heute bekannt. In einer von den Dairibatak stammenden Version der Schöpfungsgeschichte tritt ein aus der Oberwelt stammender, gehörnter Bock als Träger der Erde auf (van der Tuuk 1861: 1-44 und 1962: 48-73).

716 Dieses Wort wird in den meisten Wörterbüchern mit Nebenfrau, insbesondere aus der Sicht der Hauptfrau, übersetzt. Es hat allerdings auch die Bedeutung von Genosse, Kamerad, Teilhaber, Freund und Gleicher/Gleiche (vgl. DPB Hariara).

717 REM 1239/267 (UB OR 3421).

Die Verwendung eines Fadens oder Schnur, sei es schwarze Seide, das dreifärbige *bonang manalu* oder eine Schnur, gedreht aus den Fasern der Zuckerpalme (heute bei Büffelopfern immer Bestandteil des geschmückten *borotan*) , spielt fast immer eine wichtige Rolle bei der Schaffung eines sakralen Ortes der Kommunikation mit der spirituellen Welt.

7.2.3.1.3.5. Der Weg des *borotan*

Im dritten Abschnitt nennt der *datu* die Stationen des symbolischen Weges, den der Baum zurücklegen wird, bis hin zu seinem Bestimmungsort, an dem ihm die Menge zujubeln wird und er mit dem Opferbüffel vereint werden wird. ‚Symbolisch' aus dem Grund, da nur teilweise ein realer Weg beschrieben wird: Dieser Weg geht über den ausgetreten Hauptpfad aus dem Urwald, hin zu dem Weg, der in Richtung Dorf führt, bis hin zur korrekten Abzweigung, über dem Ruheplatz und dem Badeplatz zur Dorfpforte, über den Dorfplatz bis zur Hausstiege, von da über die tragenden Hölzer unterhalb Türschwelle und Fußboden und weiter aufwärts über die den Firstbalken tragenden Stützen, bis über den Firstbalken und darüber hinaus bis zur obersten Firstpfette, den am höchsten hinaufragenden Teil der Hauskonstruktion. Dann ist der Baum an seinem Bestimmungsort angelangt.

Natürlich wird ein *borotan* nie in das Haus getragen und schon gar nicht bis über das Dach gehoben. Das Büffelopfer kann am Dorfplatz oder auf einem außerhalb der Dörfer liegenden, dafür reservierten Platz, stattfinden. Dieser Text ist wird aber verständlich, wenn wir die mit dem Haus verbundene Symbolik beachten. Einerseits kann, wie im ganzen Archipel (und darüber hinaus) das traditionelle Haus selbst als ein Modell des Kosmos gesehen werden[718] und andererseits kann eine lokalisierte, soziale Organisationsform, sei es Dorf, sei es *turpuk/horong*, sei es *bius*, auch als Haus gesehen werden.

Das Dorf als Haus ist u.a. durch seine vier-, meist rechteckige Anlage, in der die einzelnen Häuser als *jabu* bezeichnet werden, repräsentiert. Genauso heißt innerhalb des batakschen Hauses der Raum, der von einer Familie bewohnt wird, wenn das Haus von mehreren Familien bewohnt wird. D.h., im Kontext eines Dorfes, gilt ein einzelnes Haus nur als Wohneinheit. Das Dorf ist hier das übergeordnete Haus. Im weiteren batakschen Kontext, so in der Dairi- wie in der Karosprache, bezeichnet *jabu* ausschließlich den Wohnraum einer Familie, im Gegensatz zu *ruma(h)*, welches das gesamte Haus bezeichnet.[719] Und, wie u.a. auch Niessen von ihren Informanten erfahren hat, kann das *bindu matoga* sowohl die Erde, wie auch das Haus, das Dorf oder das *bius*-Territorium repräsentieren.[720]

Turpuk/horong als Haus ist durch ein *ruma parsantian* repräsentiert, das eigentliche Gemeinschaftshaus der Gruppe. Und *bius* als Haus ist repräsentiert durch ein kleines Gebäude mit quadratischem Grundriss und einer Mittelsäule, in Sihotang *joro* oder *joro-joro* genannt, wie in den meisten Teilen von Samosir.[721] In der Toba- und Uluanregion, wie auch in Silindung, nennt man ein *bius*-Haus *patane*. Die Errichtung eines *patane* ist vielfach beschrieben als Teil der offiziellen Konstituierung einer *bius*-Organisation.[722]

In welcher Beziehung die verschiedenen, eine *bius*-Organisation konstituierenden Gruppen zu einem *bius*-Haus, und damit zueinander, stehen, darüber gibt ein Bericht des batakschen

---

718 Vgl. Nas und Prins 1988: 117, sowie für ethnographische Beispiele Cunningham 1964 und Ellen 1986.

719 Auch in Simalungun und in Mandailing finden wir ein der Situation im zentralen Batakland vergleichbares Verhältnis zwischen *jabu* und *rumah* bzw. *bagas* (Haus), das einem Verhältnis zwischen einem potentiell selbständigen Teil und einem größeren Ganzem entspricht (vgl. auch 12.1.2.1.3.).

720 Niessen 1985: 214 ff.; vgl. insbes. die graphischen Darstellungen ihrer Informanten Raja Darius Sibarani aus Laguboti (Toba) (*bindu matoga*) und Ompu Robet Sirandos aus Sihotang (bei Niessen *the architect* Sirandos) (der das Dorf weitgehend analog zum Haus zeichnet) auf S. 219.

721 Das *joro-joro* des *bius* Sihotang ist abgebildet auf Foto 10 und 12 in Korn 1953.

722 Vgl. Mangaradja Salomo 1938: 22, Ypes 1932: 233, 341 ff. 438.

Kolonialbeamten Iskandar Tampoebolon Auskunft.[723] So setzt sich z.B. die Organisation von *bius* Onan Baringin in der Uluanregion aus sieben Gruppen mit offiziellen Landanteilen zusammen. *Bius* Onan Baringin ist aber nicht siebengeteilt, sondern viergeteilt, in vier, *horja* genannte, Suborganisationen. Diese vier *horja* unterhalten zusammen das *patane*, das *bius*-Haus. Jede *horja*-Organisation hat die Verantwortung (Unterhalt, Opfer) für ein Viertel des Hauses. Diese Viertel sind so benannt, wie die Viertel eines Wohnhauses auch. In einem Wohnhaus kann jedes Viertel, bzw. Ecke von einer Familie bewohnt werden, wobei durch den Wohnplatz ein hierarchisches Verhältnis ausgedrückt wird. Im Falle des *patane* von *bius* Onan Baringin hat Tampoebolon folgende Einteilung angegeben (die Reihenfolge gibt auch die hierarchische Ordnung an):

Hausviertel und Position (vom Eingang aus gesehen)	***marga***
1. *jabu soding* (rechts hinten):	Manurung Simanoroni, Hasibuan, Tambun
2. *jabu suhat* (links hinten):	Manurung Huta Gurgur
3. *jabu soding* (vorne rechts)	Doloksaribu
4. *sitampar piring* (vorne links)	Sinurat, Sinaga

Aus dieser Einteilung lässt sich ablesen, dass das *patane* symbolischer Ausdruck der *bius*-Organisation ist, die als Haus aufgefasst ist, welches gemeinsam bewohnt wird von Gruppen, die, in Bezug auf ihre Abstammung, weit voneinander entfernt sein können. Es bleibt noch anzumerken, dass diese Grundeinteilung wiederum korrespondiert mit weitgehend allen anderen Aspekten der *bius*-Organisation (z.B. interne Hierarchie der *parbaringin*-Organisation, rituelle Fleischverteilung etc.).

Wenn wir wieder zu unserem Text zurückkehren, so wird jetzt verständlich, dass der *borotan*, der aus der Wildnis, über verschiedene Wege in das Kulturland des *bius*-Territorium geholt wird, symbolisch ein Haus betritt und schließlich auf dessen höchsten Punkt, i.e. dem Mittelpunkt des *bius*-Territoriums, dem Zentrum der Welt der *bius*-Gemeinschaft, anlangt. Wir können weiters auch annehmen, dass eine Beziehung besteht zwischen der Mittelsäule des *bius*-Hauses (*basiha rea*, Hauptsäule) und dem *borotan*.

7.2.3.1.3.6. Die Namen des *borotan* in der Priestersprache

Unterwegs, an jeder Station des Weges erhält der *borotan* einen neuen, auf seine Umgebung bezogenen Namen. Mit einer Ausnahme beginnen alle Namen mit *si dayang* (die meisten davon außerhalb des Hauses) oder mit *naga* (die meisten davon innerhalb des Hauses). Hinter dem Begriff *si dayang* verbirgt sich ein komplexes religiöses Konzept,[724] das zahlreiche Aspekte der batakschen Kultur berührt. Die einfachste Definition ist wohl dieses Konzept als mit einer weiblich[725] gedachten, mit Gegenständen, Einrichtungen, Pflanzen, Körperteilen etc. verbundenen spirituellen Qualität, oder besser, zugrunde liegenden spirituellen Natur zu umschreiben. So kann etwa Si Dayang (oder Deang bzw. Deak) Parujar als die weibliche,[726] der Erde zugrunde liegende spirituelle Natur oder Qualität gesehen werden. Gleichzeitig wissen wir auch von der umfangreichen Mythologie um Si Deang Parujar in der sie mit sehr prägnanten, individuellen Zügen die Schöpferin der Erde verkörpert.

---

723 Eine Zusammenfassung findet sich in Ypes 1932: 340 ff.

724 Die wichtigen Beiträge zum Verständnis dieses Aspekts batakscher Religion haben Neumann (1904) und van der Goes (1997) geleistet; beide aus Sicht der Karobatak.

725 *Dayang* wird übersetzt als junge Frau von edler Herkunft, Prinzessin (Mal. Hofdame) und bedeutet in seiner Form *deang* auch junges Mädchen.

726 Es ist damit nicht gesagt, dass die Erde in all ihren Aspekten als weiblich gesehen wird. Auch männliche und zweigeschlechtliche Aspekte sind wichtig. Wohl aber überwiegt m. E. im Falle der Erde die weibliche Dimension deutlich.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Konzept *naga*. Auch hier geht es darum, die spirituelle Natur bestimmter materieller Manifestationen zu benennen und wir haben auch hier in manchen Fällen nur die Wörter und in anderen Fällen auch individuelle Verkörperungen in der Mythologie. Die Frage, warum bestimmte Manifestationen als *si dayang* und andere als *naga* klassifiziert werden ist schwer zu beantworten. Viele Architekturteile werden als *naga* bezeichnet, einige auch als *si dayang* (*deang*). In der hier vorliegenden Liste sind die meisten im Freien vorkommenden Manifestationen als *si dayang* bezeichnet, eine jedoch (die Wegkreuzung) heißt jedoch Naga Pangaliluwan, das ev. mit ‚*naga* des verwirrenden Ortes' übersetzt werden kann. Möglicherweise repräsentiert *naga* eine mehr ambivalente Natur als *si dayang*; auch bez. des Geschlechtes.

Oft beziehen sich die vom *datu* verwendeten Benennungen auf bestimmte Eigenschaften der Manifestationen oder auf deren Gebrauch durch die Menschen. So ist *si dayang rinsan sadari* der ausgetretene Pfad im Urwald, der in der Sonne rissig wird, *si dayang pormantiyan* wohl der Ort, an dem man wartet (wenn *nanti* als Wurzelwort gemeint ist), *si dayang porliyasan* der Ort, an dem man sich reinigt, *si dayang pangantaran* der Ort an dem man Feste feiert (wörtl. die Gäste führt, *antar*), *naga manjunjung* die Tragende (Säule), *naga gumistang* der/die Ausgestreckte (Firstbalken) usw. Häufig ist eine eindeutige Übersetzung schwierig; so z.B. bei *naga mortikka* (die Treppe, die ins Haus führt) das bedeuten kann, ‚*naga*, der/die du hoch bist' wie auch ‚*naga*, die du hervorragend bist', um zwei der Übersetzungsmöglichkeiten zu nennen. Oder bei *sabungan ni portibi* für *pandalu*, dem am höchsten aufragenden Architekturteil. Eine Möglichkeit wäre die Übersetzung als ‚Hahn der Welt', eine andere wäre, ‚Haarschopf der Welt' oder auch das .Allerbeste der Welt'. Dass das hoch aufragende *pandalu* auch phallische Konnotation hat, darauf weist auch der Name, der dem *andalu*, dem eindeutig phallischem Reisstampfer[727] ähnelt. Dies würde auf den ebenfalls phallisch aufzufassenden Hahn weisen. Sicherheit haben wir aber nicht; gerade in Beziehung zu dem *borotan* wären auch die beiden anderen Übersetzungsmöglichkeiten sinnvoll. Vielleicht ist die Mehrdeutigkeit auch eine bewusst aktualisierte Dimension der batakschen Priestersprache um das Heilige in Worte zu fassen.

7.2.3.1.3.7. Gott, Baum und die Schöpfung

Warum erhält der *borotan* all diese auf seine jeweilige Umgebung bezogenen Namen? Ist der Baum identisch mit den materiellen Manifestationen der Welt? Umfasst oder repräsentiert er diese? Und warum wird er als Mutter bezeichnet? Und warum wird er gebeten zu segnen? Dies sind Fragen, die wesentliche Aspekte des batakschen theologischen Diskurses berühren.[728] Es scheint der erst- wie auch der letztgenannte Aspekt (das Umfassen, wie die Fähigkeit zu segnen), zumindest auf den ersten Blick, die These Tobings zu bestätigen, die von der Totalitarität des batakschen religiösen Denkens handelt, in dem der Lebens- bzw. Weltenbaum nicht nur ein Symbol, sondern eine Repräsentation des Hochgottes ist, ja der (total immanente) Hochgott selbst ist, der letztlich der Kosmos selbst ist.[729] Eine These, die bereits von Sinaga zurückgewiesen wurde: „*That the cosmos is seen as a unified whole by the Toba-Batak is clear, but we do reject the common interpretation of the Tree of Creation as primarily a symbol of this structural unity. There may be aspects which lend themselves to such an interpretation but, in our opinion, the primary force of the symbolism of the Tree of*

727 Vgl. Angerler 1997: 428.

728 Als wichtige Vertreter dieses Diskurses wären u.a. zu nennen: Philip Lumban Tobing, Radja Patik Tampubolon, Anicetus B. Sinaga und Rudolp Pasaribu.

729 Tobing 1956: 175 ff.

Creation relates to the creative, providential, and judical power of the High God in its specific application to creation."[730]

Nun, es spielt der Lebens-, Welten- oder Schöpfungsbaum tatsächlich eine große Rolle in der Schöpfungsmythologie der Batak. In den weitaus meisten Textversionen, die sich mit dem Schöpfungsgeschehen befassen, erscheint die Anwesenheit des Baumes, der manchmal auch als invertiert beschrieben wird, mit den Wurzeln nach oben und den Blättern nach unten, eine ganz wesentliche Vorbedingung der Schöpfung.[731] In einem Text resultieren alle Tierarten direkt, und indirekt auch Götter und Menschen, aus dem Zusammenwirken des Schöpfergottes mit dem Baum.[732] Nach einem anderen Text weisen die Äste des Baumes (in der Oberwelt) in die acht Windrichtungen und markieren so in gewisser Weise die räumliche Struktur des Kosmos (wenn wir die These akzeptieren, dass die Oberwelt in gewisser Weise als analog [bzw. als Modell] zur Welt der Menschen gesehen werden kann). Auf die Äste wie auch auf die Zweige und Früchte dieses Baumes ist das Schicksal der Menschen (*porsibaranan ni jolma manisia*) geschrieben.[733]

Die Beziehung des Baumes zu den Menschen wirkt sich bis heute in der Sprache aus: So werden in der *andung*-Sprache[734] junge Menschen als ‚kleine Blätter (*na poso bulung*) beschrieben, alte Menschen als ‚alte Blätter', reiche oder fruchtbare Menschen als ‚schöne Blätter' (*mauli bulung*) bezeichnet und der Familienälteste wird ‚Wipfel der Blätter' (*punsunan ni bulung*)[735] genannt usw. Und natürlich ist auch die Bezeichnung *parbaringin*, ‚Träger des Waringinzweiges', auch auf die Beziehung zu dem Baum zurückzuführen.

Auch die Verwandlung von Menschen in Bäume ist ein wichtiges mythologisches Thema.[736] In einer Version haben sich ein Mann und eine Frau in einen (einzigen) Baum verwandelt und dieser Baum spricht in der Folge zu dem Sohn der seine Eltern sucht: „*Ich bin dein Vater und deine Mutter*."[737]

Was u.a. auch so zu verstehen ist, dass im Baum das Potential gesehen wird, die Gegensätze der Geschlechter in sich zu vereinen.

Doch kann m. E. der These Tobings, den Baum, wie den Schöpfergott, als den Kosmos selbst zu definieren, nicht zugestimmt werden. Dies wäre mehr oder weniger eine Kapitulation vor der Aufgabe, die komplexe Rolle des Baumes in der Kultur der Batak adäquat zu analysieren. Eher noch wäre eine These im Sinne Eliades[738] akzeptabel, die den Baum zunächst in gewisser Weise als Repräsentation des Kosmos, vor allem des von Menschen bewohnten Kosmos, definiert. In hierarchischer Perspektive wiederum, scheint der Baum auch tatsächlich wesentliche Aspekte des Kosmos zu umfassen.

---

730 1981: 61.

731 Vgl. Sinaga 1981: 58-67

732 Text von Guru Ruben (aus Sammlung Winkler), publiziert in Tobing 1956: 30 ff.

733 UB OR 3402; der Text ist verfasst von Guru Tinandangan Naipospos (aus der Sammlung van der Tuuk), publ. in Tobing 1956: 61 ff.

734 Als *andung* werden die Totenklagen bezeichnet. Die damit verbundene Sprache wird aber nicht nur im Kontext von Totenklagen verwendet, sondern auch dann, wenn man sich besonders höflich ausdrücken möchte; vgl. Kozok 1994: 44-53, Marcks 1930 sowie Warneck 1899: 117-121.

735 Sowohl die Bezeichnungen *pamusuk* wie *panusunan ni bulung* für Oberhäupter von Territorialgemeinschaften in den südlichen Batakländern entstammen dieser Wipfelsymbolik (vgl. Neumann 1885-1887 IV: 16.

736 Insbesondere im Kontext der *tunggal panaluan* Mythen; vgl. zur Einführung Prager und ter Keurs 1998.

737 In *pustaha* 27210 des Stuttgarter Lindenmuseums; zit. nach der Zusammenfassung des Textes von Manik (1973: 188).

738 Vgl. Eliade 1998: 308.

Im konkreten rituellen Leben aber, von dem unser Text berichtet, geht es vor allem darum, dass der Baum auf vielfache Weise Beziehungen mit der spirituellen Welt und damit auch der Menschen untereinander ermöglicht. Wenn der *datu* in dem Gebet zu dem Baum den Weg beschreibt bis hin zum Opferplatz, an dem Menschen den Baum umjubeln, so drücken all die Namen seiner jeweiligen Umgebung, die der Baum erhält, wohl Beziehungen aus. Konkret die Beziehungen der materiellen Manifestationen, einschließlich der Menschen, zu ihrem spirituellen Ursprung, der in der geheimen Welt liegt und von dem der Baum Teil ausmacht, und die die sichtbaren Manifestationen der ‚Lichtwelt' umfasst.

Wenn der Baum als ‚Mutter' *sigonting sitareon* angerufen wird, so mag - wenn der oben gegebene Übersetzungsvorschlag sich als richtig erweist - der Aspekt des Baumes Träger der Schicksale gemeint sein. ‚Mutter (nicht Vater!), die du uns manchmal hungern lässt und uns manchmal reiche Frucht bescherst', mag eine gute Beschreibung des Schicksalsaspekts des Baumes sein. Wenn aber das darauf folgende *iya ma siatur na bolon* als ‚der du bist der große Regler' übersetzt werden kann, dann mag auch noch zu hoffen sein, das Schicksal eventuell positiv beeinflussen zu können. Was in der Realität ja eines der wesentlichen Ziele von batakschen Ritualen ist. Die nachfolgende Bitte um Segen für Reichtum und Fruchtbarkeit als logische Konsequenz wird in diesem Zusammenhang auch verständlich.

Dies alles mag durchaus konkret im Kontext der Kommunikation des *datu* mit dem Baum aufgefasst werden, und zwar in dem Sinne, dass der *datu*, wie es in *tonggo-tonggo* üblich ist, die mit dem Baum verbundene spirituelle Macht - was immer die auch ist - mit der ausgesuchtesten Höflichkeit behandelt. Es muss deshalb nicht eine Gleichstellung des Baumes mit Gott vermutet werden.

7.2.3.1.4. Vervollständigung des *borotan*

7.2.3.1.4.1. Im Jahre 1939

Allen *borotan* für Büffelopfer gemeinsam ist die charakteristische Dreiteilung des Stammes in einen oberen, einen mittleren und unteren Bereich, die wiederum mit der Auffassung von der dreigeteilten Welt korrespondiert. Der Stamm des für die Herstellung des *borotan* verwendeten Baumes wird, soweit ich selbst beobachten konnte, in der Regel auf sieben Ellen (*asta*) Länge zugeschnitten, wobei zwei *asta* für den unteren Bereich berechnet sind, zwei *asta* für den mittleren und drei *asta* für den oberen Bereich. Der 1939 verwendete Stamm war allerdings wesentlich länger als heute üblich und wahrscheinlich vom Holz des *junjung buhit* (Actinodaphne sphaerocarpa Nees).[739] Sehr wahrscheinlich war der Stamm auf die Länge von drei *dopa* (Klafter; zwei Armlängen mit dazwischen liegender Brust) geschnitten worden, eine weitere Möglichkeit, der Dreiteilung Ausdruck zu geben.

Der obere Teil wird in der Regel auf durch die Tradition festgelegte Weise vervollständigt. Dies mag mittels einer bestimmten, regional unterschiedlichen Anordnung von Pflanzen geschehen, ev. auch kombiniert mit Gegenständen wie Holzschnitzwerk, *ulos*, Fahnen und neuerdings auch katholischen Kreuzen etc. Die 1939 verwendete Verzierung weicht stark von allen Formen ab, die ich selbst beobachtet habe oder über die mir Informationen aus der Literatur vorliegen: *„Im Dorf wird der Pfahl an der breiten Wipfelseite mit einem vierspeichigen Rad versehen, worüber eine Aushöhlung gefüllt mit tambatua, eines mit der Klebmasse des Nashornvogels vermengten Zauberbreis. Das Rad wird mit verschiedenen Arten von Baumblättern verziert, und erhält so einigermaßen das Aussehen eines lebenden Baumes [Fn. 80: In Sihotang begnügte man sich zwei gekreuzte, mit Palmblättern verzierte Stöcke anzubringen]. Darüber hängt man wohl auch einen Aceh-ulos oder ein Stück weißen*

739 Korn (1953: 120 Fn. 79), der es auch nicht genau zu wissen scheint, gibt als geeignete Baumarten an: *hariara*, *junjung buhit*, *sarong marnaek* bzw. *sarumarnaek* (Veronia arborea; vgl. zur Symbolik dieses Baumes Angerler 1997: 422 f.), *andarasi* (auch *andarsa* genannt, Lindera pipericarpa Boerl.) und *andulpak* (Homalanthus populifolius Grah.).

Stoff, der das tano solam (das reine Land der halak jau oder Malaien), wo hindurch der Baum sich in den Himmel bohrt (sundung di langit).“[740]



Abb. 14: Opferbüffel als ‚Träger der Erde’ und vervollständigter *borotan* am Höhepunkt des Opferfestes in Sihotang 1939. Links im Hintergrund das *bius*-Haus, *joro* bzw. *joro-joro*. (Aufnahme P. Voorhoeve, Quelle Korn 1953)

Es lässt sich dem Text entnehmen, dass Korn Informationen erhalten hat, wie der *borotan* eigentlich fertig zu stellen sei, während man sich in der Realität 1939 in Sihotang mit einer einfacheren Version begnügt hatte. Man hatte keinen Aceh-*ulos* (was auch immer damit

740 *In het dorp wordt de paal aan de brede top voorzien van een vierspakig wiel, waarboven een uitholling gevuld met tambatoea, een met de kleefmassa van de neushoornvogel gemengde toverbrij. Het wiel wordt met verschillende soorten boombladeren versiert, krijgt daardoor enigzins het uiterlijk van een levende boom [Fn. 80: In Sihotang volstond men met het aanbrengen van een tweetal gekruiste stokken versierd met palmbladeren]. Daaroverheen hangt men wel een Atjehse oelos of een stuk wit goed, voorstellende de tano solam (het reine land der halak djaoe of Maleiers), waardoorheen de boom zich in de hemel boort (soendoeng di langit).* (Korn 1953: 120

gemeint sei) oder auch nur ein Stück weißen Stoff aufgehangen; und wohl kaum, weil man keinen zur Verfügung hatte. Es mag der Hinweis auf *tano solam*, was sowohl als ‚Land der Muslime' wie auch als das ‚reine Land' übersetzt werden kann, als Integration des Wissens um islamisches Gedankengut in die bataksche Religion zu verstehen sein. Es mag konkret zurückgehen auf malaiische Berichte vom Ziel gläubiger Muslime, die Pilgerreise *(haj)* nach Mekka und Medina, in malaiischer Terminologie das ‚reine Land' *(tanah suci)* genannt. Es ist aus dem Kontext der Dynamik batakschen religiösen Denkens nicht überraschend, dass auch das mythische ‚reine Land' als eine Himmelsschicht in den spirituellen batakschen Kosmos auf gut synkretistische[741] Weise miteinbezogen worden war.

7.2.3.1.4.2. Im Jahre 1991

Bei einem Büffelopfer, das ich in Sihotang beobachten konnte,[742] wurde der *borotan* wesentlich anders hergestellt. Ähnlich der im nordwestlichen Samosir üblichen Tradition, allerdings mit lokalen Besonderheiten. Als Stamm gebrauchte man *sarumarnaek* (Veronia arborea). Als Alternativen gelten, wie man mir dort sagte, heute neben *junjung buhit* auch *bintatar* (Celtis tetrandra). In der Unterteilung des auf sieben *asta* (Ellen) geschnittenen Stammes kamen zwei *asta* für unter die Erde, weitere zwei *asta* waren für den Büffel als Mittelteil berechnet und die restlichen drei *asta* blieben für die obere Zone. Diese wiederum war zweigeteilt. Für den unteren Teil dieser oberen Zone war ein *asta* vorgesehen. Dieser Teil des Stammes war dick mit *ijuk* (die schwarzen Fasern der Zuckerpalme) umwickelt und mit *hotang* (dünnem Rotan) in bestimmter Weise über Kreuz so nieder geschnürt, dass eine in etwa halbmelonenförmige Konstruktion rund um den Stamm hergestellt war und die *hotang*-Schnüre zwei Reihen von aufrecht stehenden, rhombus- bzw. rautenförmigen Feldern bildeten. Auf diese Konstruktion, in Sihotang *pompang* genannt,[743] waren in horizontaler Anordnung acht rautenförmige, aus dem weißen, leicht formbaren Holz des *sarumarnaek* hergestellte, *simata* genannte Holzplättchen[744] (über ein Loch in der Mitte unter Zuhilfenahme von Bambusstiften (aus *bulu poso*) an den *hotang*-Schnüren festgebunden) angebracht. Diese acht Holzplättchen, deren Rautenform durchaus ähnlich manchen *lapik ni borotan*-Zeichnungen in den *pustaha* ist und deren vier Ecken auch von den Informanten in Beziehung mit den vier Windrichtungen gesehen werden, ist deutlich auf das *desa na ualu* (acht Windrichtungen und das damit verbundene spirituelle Konzept) bezogen, und eine zusätzliche Weise, den Zentrumscharakter des *borotan* auszudrücken.[745]

---

741 Synkretismus ist hier ohne jede negative Konnotation gebraucht, eher im klassischen Sinne (wie gebraucht von Plutarch bis zu Erasmus), wo das aus dem Griechischen stammende Wort eher ‚zur Eintracht finden' oder ‚Versöhnung' meint (vgl. Kamstra 1970: 8). Es ist die prinzipiell respektvolle Haltung im traditionellen religiösen Denken der Batak gegenüber anderen Religionen, die sich oft darin äußert, dass Symbole anderer Religionen in ihr eigenes System aufgenommen werden. Im Prinzip werden auch Inhalte aufgenommen und integriert, allerdings verläuft dieser Prozess nicht unbedingt parallel zur Aufnahme von Symbolen.

742 Das Büffelopfer fand statt im Rahmen eines Sekundärbegräbnisses (*mangonghal holi*), das vom 18. bis zum 20. Februar 1991 in Lumban Silimbat abgehalten wurde.

743 Der Begriff *pompang* wird in der benachbarten Sianjurmulamularegion auch für ein Abwehrmittel gebraucht

744 *Simata* bedeutet Perle, die Grundbedeutung des Wurzelwortes *mata* ist Auge; dies kann allerdings auch mit der Bedeutung ‚Windrichtung' (Ind. *mata angin*) gebraucht werden. Auch die Bezeichnung *bintang-bintang* (etwas, das sternähnlich ist) wird genannt.

745 Es soll hier angemerkt werden, dass in Regionen, wo es die so genannte *raja na opat-* (die vier *raja*) oder *raja na ualu-* (die acht *raja*) Einrichtung gibt, diese ebenfalls mit den acht *simata* am *borotan* in Beziehung gebracht werden. Die genannten Einrichtungen sind in den jeweiligen Regionen Äquivalente der *parbaringin*-Organisationen. Dies mag weisen auf die Gleichsetzung zwischen kosmischer Ordnung, ausgedrückt durch das *desa*-Konzept, und gesellschaftlicher Ordnung, Ausdruck gegeben durch die *parbaringin*-Organisationen und äquivalente Einrichtungen.

Bis hierhin ist die Konstruktion des *borotan* für Büffelopfer in der gesamten Samosirregion gleich, die Unterschiede liegen in den Pflanzen, die gebraucht werden um den restlichen Bereich des oberen Teils zu vervollständigen. In dem hier beschriebenen Fall wurden verwendet: *silum* (auch *silom* und *sulim* genannt; eine wild wachsende Myrthenart, möglicherweise Myrtus communis L.), *sanggar*, *pollang raja* (korrekt *porlang;* Asplenium nidus), *simarharehare* (=*harehare*; Drynaria Rigidula, siehe oben), *silinjuang* (Cordyline fructicosa), *sisangkil sipilit* (Justicia gendarussa), *silantom* (auch *silastom*; Graptophyllum hortense Nees. oder Codiaeum variegatum) und *ri* (Imperat cylindrica.

Zu *ri* ist anzumerken, dass aus dieser Grasart nur die Schnüre gemacht waren, mit der alle anderen Pflanzen festgebunden wurden. Für die große Menge der am *borotan* befestigten Zeige gebrauchte man silum und dazu sagten mir Informanten, dass man für diesen Zweck früher *sampinur*-Zweige verwendet hätte. *Sampinur* (Dacrydium elatum Wall.) ist eine im Urwald wachsenden Koniferenart (oft hohe Bäume), die besonders in der Sianjurmulamularegion ein unverzichtbarer Bestandteil der *borotan*-Vervollständigung ist. *Silum* wiederum, die außerhalb des Urwalds, an Wegrändern etc. wachsende Myrthenart, ist besonders in Inselsamosir ein ganz wesentlicher Bestandteil der *borotan*-Vervollständigung.

An höchster Stelle angebracht waren, wie nahezu überall anders in der Region auch, drei *sanggar*-Halme (dazu siehe oben Abschnitt *sanggar*), umgeben von einigen *silinjuang*-Blättern. Zwischen die *silum*-Zweige waren einige *silantom*- und *sisangkil sipilit*-Zweige gesteckt, und unterhalb davon, rund um den oberen Rand des *pompang* waren *pollang raja*- und *harehare*-Blätter eingesteckt.

Um hier einige Angaben der Informanten zu den verwendeten Pflanzen gleich hinzuzufügen (das soll nicht die Analyse ersetzen), *silinjuang*, *sisangkil sipilit* und *silantom*, drei von Menschen kultivierten Pflanzen, wird vor allem Abwehrfunktion zugeschrieben. *Silinjuang*, eine im batakschen Ritual immens wichtige Pflanze, gilt als bedeutendes Schutzmittel (*pagar*). *Sisangkil sipilit* hilft, wie auch im Namen der Pflanze ausgedrückt ist, die bösen Einflüsse in die Irre zu führen (*papilithon*=etwas eine andere Richtung geben, und *tarsangkil*=wirkungslos sein). *Silantom*, eine Pflanze, die auch gern bei Gräbern gepflanzt wird ergänzt die beiden anderen.

Pollang raja und *simarharehare*, beides im Urwald vorkommende Farnarten und Epiphyten, stehen in Beziehung zu *sarumarnaek*, dem Stamm. Man sagt, „*sarumarnaek ist der Ort, wo pollang raja und simarharehare wächst*."[746] Beide Pflanzen, die ja auf anderen Pflanzen (Bäumen) ‚sitzen', stehen in Beziehung zu ‚sich niederlassen' (*sorop*), wie dies die höheren Wesen (*sombaon*, *jinujung*) tun, wenn ein Medium besessen wird von ihnen. Wie bereits oben erwähnt, trugen die *paniaran* während ihrer Tätigkeit *harehare*-Zweige auf dem Kopf.

7.2.3.1.5. Aufrichtung des *borotan* und die Herstellung des *buhit*

Der Opferpfahl wird rituell in ein passendes Loch versenkt. Dieses ist heute üblicherweise die Länge eines Oberarmes tief. Korn beschreibt ein Loch, so tief, dass ein Mensch bis zu seiner Mitte darin verschwindet.[747] Unter den Pfahl kommt das oben erwähnte *lapik ni borotan* aus *simbora* (Blei oder Zinn) mit der *bindu matoga*-Zeichnung. Letztere, kann, wie Korn erwähnt, ev. auch auf die Unterseite des Pfahles gezeichnet werden. Als Opfergabe erwähnt Korn ein Kücken, das lebend zusammen mit dem *lapik ni borotan* begraben wurde. Ich habe immer nur die Opferung eines Hühnereies beobachtet und nach Ansicht aller Informanten,

---

746 *Sarumarnaek hatubuan ni pollang raja dohot simarharehare*.

747 Korn 1953: 120. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass, wie sich dem Text entnehmen lässt, Korn die Aufrichtung des *borotan* nicht selbst gesehen hat, sondern sich auf eher allgemeine Informationen bezieht. Dass ein so großes Loch gegraben wurde, lässt sich aus dem Fotomaterial nicht bestätigen.

mit denen ich darüber gesprochen habe, geschieht das nicht, weil man die Tötung scheut, sondern weil man das Ei als die besser passende Opfergabe sieht.



Abb. 15: Die Herstellung des *buhit* in *bius* Limbong (Aufnahme Johann Angerler 1990)

Nachdem der meist bereits teils oder ganz vervollständigte *borotan* in dem Erdloch mittels Holzkeilen und festgestampfter Erde fixiert ist, wird aus Lehm ein kleiner Hügel rund um den Stamm geformt und mit befeuchteten Händen sorgfältig geglättet. Dieser nur eine

Handspanne (*sajongkal*) hohe Hügel[748] wird von Ritualexperten *buhit* genannt. Andere Bezeichnungen, die mir ebenfalls genannt wurden, sind *bunbunan na bolon* (wörtl. großer Reisgarbenhaufen), *panambori*, *tinambor* bzw. auch *tamboran* (um den Stamm gehäufelte Erde), *tambangan* (so bezeichnet man regional auch Opferaltäre) und *singal-singal* (*singal*=herrlich, majestätisch; also etwa ‚das Majestätische'). Korn hat diesen Hügel nicht erwähnt; auf den von Voorhoeve gemachten fotografischen Aufnahmen lässt sich aber deutlich sehen, dass auch 1939 dieser Hügel nicht fehlte (siehe Abb. 14).

Dieser kleine Hügel wird auch heute noch in nahezu allen Ritualen mit größter Sorgfalt behandelt. Der Büffel (oder auch ein anderes Opfertier) darf diesen Hügel nicht beschädigen, bzw. würde er das tun, so wäre das ein besonders schlechtes Vorzeichen. Es geschieht in der Regel wohl auch sehr selten; ich selbst habe es nie gesehen und einige Informanten, die ich danach gefragt habe, berichteten mir, es auch noch nie erlebt zu haben. Aus der Richtung in Verhältnis zu dem durch *borotan* und *buhit* gebildeten Mittelpunkt, in der das Opfertier schließlich, nachdem es gefällt ist, zu liegen kommt, wird diviniert. Über diese in der Hierarchie aller Divinationen höchste Form und über deren Auslegung haben Ritualexperten (wohl meist mit den *parbaringin*-Organisationen verbundene *datu*) zahlreiche Abhandlungen in *pustaha's* geschrieben, die unter den Namen *parbuhitan* bekannt geworden sind.[749]

7.2.3.1.6. *Buhit* und *parbuhitan* in den *pustaha*-Texten

Meines Wissens wurde ein Bezug der Bezeichnung *parbuhitan* aus den alten Texten zu dem kleinen Hügel am Fuße des *borotan* bisher in der wissenschaftlichen Literatur noch nicht gelegt. Der Gebrauch der Bezeichnung *buhit* und *parbuhitan* scheint tatsächlich verwirrend vielfältig zu sein. Van der Tuuk übersetzt *buhit* mit *„ominöses Zeichen an einem Büffel wahrgenommen; der Büffel wird geschlachtet und danach wird seine Lage auf dem Grund, auf dem allerlei Striche und Figuren gemacht sind, untersucht";* unnd *porbuhitan* (=*parbuhitan*) mit *„die Vermeldung von ominösen Zeichen an einem Büffel wahrgenommen; Erbstück, Erbgut*."[750] Weiters vermerkt er eher kryptisch unter *bus* (=*bius*): *„Ein Fest; Name an den buhit-Büffel gegeben*."[751]

Warneck wiederum übersetzt *buhit* mit *„hoch, herrlich, majestätisch, geehrt, emporragend, z.B. Farnkräuter;" jinjing buhit „verfilzter Haarstrang auf dem Kopf, Zopf;" silanjang buhit „ein Knötchen am Hühnermagen; die Dünndarmschlinge, die beim Orakelhahn die Bauchspeicheldrüse umfasst;" parbuhitan „Büffelorakel;" manilik parbuhitan „nach Vorzeichen suchen;" pusuk buhit „der hochragende Gipfel, Berg westlich von der Tobainsel."*[752]

Erst Voorhoeve hat Deutlichkeit geschaffen über die Grundbedeutung des Wortes *buhit*. Wie das malaiische *bukit* bezeichnet *buhit* in der Priestersprache einen Berg (oder Hügel), und zwar in der Regel einen sakralen Berg.[753] Dass *buhit* auch als Bezeichnung für die ominösen Zeichen gebraucht wird, ist folgendermaßen zu verstehen: Für das Orakel wird der Opferplatz mit dem *borotan* und *buhit* als Mittelpunkt mit einer Zeichnung des *bindu matoga*

---

748 Die Länge eines Oberarmes plus eine Handspanne ergeben genau die vorgesehenen zwei *asta*.

749 Vor allem durch die Forschungen Voorhoeves und Maniks; vgl. Voorhoeve 1958, 1961: 45-52, 1975: 131-141, 1977 (siehe Register)und 1991: 153-156, sowie Manik 1973 (siehe Register).

750 *Omineus teeken aan een buffel waargenomen; de buffel wordt geslagt, en daarna zijn ligging op den grond, waarop allerlei stepen en figurne gemaakt zijn, geraadpleegd; ... de vermelding van omineuse teekenen aan een buffel waargenomen; erfstuk, erfgoed*. (Tuuk 1961: 400).

751 *Een feest; naam an den buhit-Büffel gegeven* (Tuuk 1961: 402).

752 In der durch Aufzeichnungen von Marcks und Winkler ergänzten Ausgabe von 1977 unter *buhit*. In der Ausgabe von 1906 hat Warneck *porbuhitan* noch beschrieben als *„ein schlimmes Zeichen, das der datu beim Huhnbeschauen oder Karbaubeschauen findet*."

753 Voorhoeve 1958: 246 f. und 1975: 132 f.

versehen. Aus dieser Zeichnung lassen sich auch die acht Windrichtungen ablesen, es ergibt sich dadurch das *desa na ualu*. Es mögen, wenn wir van der Tuuk richtig interpretieren, auch tatsächlich die Striche, die den Opferplatz in acht Segmente unterteilen, gezeichnet worden sein. Daraus ergibt sich, dass, wenn der Büffel schließlich gefällt ist, er entweder genau auf eine der Windrichtungen gefallen ist, oder zwischen zwei Windrichtungen, wodurch sechzehn verschiedene Positionen *unterschieden* werden können. So jedenfalls in den meisten *parbuhitan*-Texten. Wenn das geschehen ist, kann der *datu* das Ergebnis des Orakels interpretieren. Für diesen Zweck enthalten die *parbuhitan*-Texte Listen mit Omen, die sich in der Regel auf die sechzehn möglichen Positionen beziehen.

Eine solche Liste enthält die Angabe der Position, in die der Büffel gefallen ist, wie *„wenn der Büffel gefallen ist (mit dem Kopf) in Richtung*“[754] (es folgt dann eine der acht Hauptrichtungen oder eine zwischen den Hauptrichtungen liegende Richtung), *„so ist buhit ... oder lingga ..., oder auch buhit lingga ... das Glück (tua) bzw. das Unglück (tilaha).*"

Hierauf folgt in der Regel eine genauere Spezifikation des Omens und Hinweise auf rituelle Maßnahmen, die zu ergreifen sind, um eventuell die Folgen eines ungünstigen Omens abzuschwächen oder den Erfolg, den ein günstiges Omen verspricht, auch zu versichern.

Das Omen wird also zumeist (nicht konsequent immer) als *buhit*, *lingga* oder *buhit lingga* bezeichnet. Z.B. *buhit mangameru* ist eine Bezeichnung für ein Omen, das häufig in Beziehung zur nördlichen Richtung genannt wird. Nach Ansicht Voorhoeves ist das als ‚Berg Mahameru', i.e. des zentralen Berges der indischen Mythologie, zu verstehen. Aber auch zahlreiche andere Namen kommen vor; wobei Unterschiede in den verschiedenen *pustaha's* auftreten.

Wie ist das zu verstehen? Aus hindu-buddhistischer Perspektive kann das auf die Erde gezeichnete *bindu matoga* und das damit verbundene *desa na ualu* (siehe oben, Abschnitt *Anduri,* die Reiswanne) zu Recht als *yantra* im Sinne von spirituellem Hilfsmittel interpretiert werden. Aus dieser Sicht könnten noch eine Reihe von Beziehungen aufgezeigt werden. Hier geht es allerdings darum, dieses Phänomen in seinem batakschen Kontext zu erklären.

Wenn auch die hindu-buddhistische Herkunft von Form, wie auch mancher Inhalte nicht zu bezweifeln ist, so ist ebenso deutlich, dass die *parbuhitan*-Divination schon seit vielen Generationen bataksches Kulturgut ist, und, wie die *parbuhitan*-Texte beweisen, den Ritualsexperten der *bius*-Organisationen überall bekannt war, und in rudimentärer Form noch bekannt ist. Ich gehe davon aus, dass die *parbuhitan*-Divinationen als essentieller Teil der batakschen Religion zu sehen sind.

Wenn wir zunächst vom räumlichen Aspekt ausgehen, so ist zu beachten, dass der Kopf des Büffels immer in Richtung Zentrum, also Richtung *borotan* und *buhit* weisen wird, denn der Büffel ist über einen durch seine Nase geflochtenen Ring aus Rotan und einem durch die Nase gestecktes Stück Holz (*hari-hir* und *sungil-sungil*) an einer um den Stamm geflochtenen, beweglichen Vorrichtung, *sulpi* oder *pangkat*[755] genannt, am *borotan* festgebunden. Erst in Verlängerung davon weist der Kopf des toten Büffels in eine der sechzehn Richtungen. Ausgehend davon, dass mittels *buhit*, *borotan* und dem Ritual insgesamt (in dem der Büffel die Rolle eines Mediums für die Gottheit einnimmt) ein sakraler Ort der Kommunikation mit *portibi hahomion*, der geheimen Welt, geschaffen ist, ziehe ich die Schlussfolgerung, dass *buhit mangameru,* wie alle anderen Bezeichnungen für die Omen, auf den konkret anwesenden *buhit* bezogen zu verstehen sind. Wenn der Kopf des Büffels

---

754 *Jaha horbo marobo dompak* oder *mangadophon* ist die übliche Formel.

755 *Pangkat* ist eigentlich eine Bezeichnung für eine dickere Rotanart (Daemonorops aff. singalana), wie auch *sulpi* (wohl eine Variation von Calamus sp. [Palmae]) das ebenso dafür verwendet wird. Der Nasenring ist in einem Stück aus der dünneren Rotanart *hotang* (Daemonorops oblongus) geflochten.

nach Norden weist, so wird der kleine Erdhügel als Ergebnis des Rituals durch das Orakel als Buhit Mangameru ausgewiesen und ist so als einer der kosmischen Berge der sakralen Welt zu verstehen. Damit haben die Teilnehmer des Rituals Aufschluss bekommen, in welcher Position in der sakralen Welt ihr Ritual situiert ist, bzw. wie sie Zugang gefunden haben, und welche Konsequenzen das für die Ritualgemeinschaft haben kann.

Dem möchte ich noch hinzufügen, dass nach Aussage des *datu* und Spezialisten für Büffelopfer, Ama Juang Naibaho, der *buhit* auch die gesamte Ritualgemeinschaft (einschließlich aller Zuschauer) repräsentiert, bzw. dass alle am Ritual Beteiligten Gruppen durch jeweils bestimmte Segmente des *buhit* repräsentiert werden. Ähnliches deuten auch die *parbuhitan*-Texte an, wenn sie für die verschiedenen am Ritual teilnehmenden Gruppen oder Kategorien unterschiedliche rituelle Maßnahmen vorschreiben. Daraus lässt sich schließen, dass auch die kosmologische Position der verschiedenen teilnehmenden Gruppen innerhalb der Ritualgemeinschaft unterschiedlich gewertet werden kann.

Die auf die Identifikation der jeweiligen *buhit* oder *lingga* folgenden Spezifikationen mögen wohl, wie Voorhoeve es ausdrückt, für uns (zunächst) „unbegreiflich" sein, da sie meist Bezug nehmen auf die reiche, aber uns nur zum kleinen Teil bekannte Mythologie der alten Batakgesellschaft und deren Kenntnis vorauszusetzen scheinen. Deutlich ist aber, dass mit den jeweiligen Positionen in der sakralen Kosmologie verbundene höhere Wesen beschrieben sind, deren Tätigkeit und Signifikanz allerdings nur kurz zusammenfasst oder erwähnt ist.[756]

Die darauf folgenden Hinweise auf die zu ergreifenden rituellen Maßnahmen nehmen üblicherweise den meisten Raum ein in den Texten. Die Hinweise beziehen sich auf die Ritualgemeinschaft, bzw. die Elemente, die sie konstituieren. Gelegentlich ist in den Texten ausdrücklich die *parbaringin*- und *paniaran*-Organisation angesprochen.[757] Deutlich wird aus diesen Texten, dass der Verlauf eines Rituals keineswegs von vornherein feststeht, sondern je nach Ergebnis der Divinationen variiert werden muss. Es ist heute noch gut bekannt, dass im Kontext dieser Rituale auf den Schultern des *datu*, der das Ritual als Berater begleitet, eine große Verantwortung lastet. Er muss oft schnell reagieren um die entsprechenden Maßnahmen anzuordnen, die nötig sind, das Ritual erfolgreich verlaufen zu lassen, oder ev. Unheil abzuwenden. Es mag diese Verantwortung für die Gemeinschaft in der Vergangenheit eine wichtige Motivation gewesen sein, über diese Thematik Texte zu verfassen, welche die Ausbildung zukünftiger *datu* erleichtert haben mochten.

7.2.3.1.7. Das *bindu matoga*

Nachdem der *borotan* aufgerichtet ist und meist kurz bevor der Büffel daran festgebunden wird, wird auf die Erde um den *borotan* herum und mit diesem als Mittelpunkt das oben beschriebene (Abschnitt: *Anduri*, die Reiswanne) *bindu matoga* aufgezeichnet. Dies mag mit den drei Farben Weiß, Rot und Schwarz geschehen; häufiger wird es wohl nur mit Reismehl gezeichnet.[758] Auch wird vom *datu* dem Lauf der *bindu matoga*-Zeichnung folgend, um den *borotan* getanzt und so die Form wiederum ausgebildet. Heute wird gelegentlich nur die Form getanzt und auf die Zeichnung aus Reismehl verzichtet. Mehrmals habe ich auch gesehen, dass der *datu* die Zeichnung nur einfach in den Boden ritzte mit Hilfe eines Stockes, oder selbst nur mit seinem Fuß. Letzteres ist zu erklären damit, dass die *bindu matoga*-Zeichnung von den christlichen Kirchen verboten ist und die Zeichnung deshalb besser

---

756 Für übersetzte Beispiele vgl. Voorhoeve 1958: 245 f. und 1975: 133 ff. Ich halte es für möglich, dass solche, heute unverständlich scheinende Texte für die Forschung der Schlüssel zum Verständnis von Religion und Mythologie der älteren Batakgesellschaft werden könnten.

757 So z.B. in Kopenhagen Bat. 31, wie zitiert in Voorhoeve 1975: 135; hier ist mit *suhut, datu, pande, pangulu* und *sibaso* diese Organisation im Wesentlichen umrissen; *sibaso* bezieht sich in der Regel auf die *paniaran*.

758 So geschieht es gelegentlich noch heute und so hat es auch Winkler (1925: 138 ff.) beschrieben.

unauffällig vorgenommen werden muss, um Schwierigkeiten für die christlichen Teilnehmer des Rituals zu vermeiden.

Bezüglich des Rituals von 1939 in Sihotang hat Voorhoeve erwähnt, dass keine *bindu matoga*-Zeichnung zu sehen war.[759] Nach Ansicht meiner Informanten müsse eine solche Zeichnung wohl gemacht worden sein, denn dies sei eine unerlässliche Handlung. Möglicherweise war die Zeichnung ebenfalls nur unauffällig in den Boden geritzt worden.

Das *bindu matoga,* das als Kompassfigur, wie auch als Symbol der Erde gesehen werden kann, ergänzt die Konstellation von *borotan* und *buhit* und vervollständigt die Repräsentation des Kosmos. Der Baum, der in gewisser Weise die drei Welten symbolisiert, wurzelt in dem kosmischen Berg, der wiederum im Mittelpunkt der klar umrissenen (und damit geordneten) Erde steht, womit die wesentlichen Elemente des Kosmos repräsentiert wären.

Auf anderer Ebene, wenn wir das *bindu matoga* wie die Erde selbst als weiblich begreifen, als weibliches Symbol verstehen, als stilisierte Vagina, dann kann die Funktion des *bindu matoga* als Kommunikationspforte oder Schnittstelle[760] zur *portibi hahomion,* der kosmischen Gebärmutterwelt verständlich werden. Dann sind mit der rituellen Errichtung von *bindu matoga*, *buhit* und *borotan* die essentiellen räumlichen Voraussetzungen für die Kommunikation mit der sakralen Welt geschaffen; ein sakraler Raum, in dem in der Folge das Opfertier, welches als Medium für die Gottheit agieren wird, eintreten kann (so nicht die Errichtung eines *borotan* allein schon den angestrebten rituellen Zielen genügt).

7.2.3.1.8. Der *borotan* nach dem Ritual

In der Regel wird der *borotan* nach Ablauf des Rituals nicht sofort entfernt. Er mag nach gegenwärtiger Konvention noch einige Wochen bis Monate stehen bleiben und wird auch nach seiner Entfernung selten einfach zum Abfall geworfen. Manchmal wird er rituell verbrannt. Bestimmte Teile, insbesondere die Vorrichtung, mittels welcher der Büffel festgebunden war (*hari-hir* etc.), werden bewahrt als sakrale Gegenstände, denen ein Glück bringender Einfluß zugeschrieben wird (*homitan*).

Es findet sich heute die Auffassung, dass der spirituelle Einfluss eines Rituals sich über einen bestimmten Zeitraum erstreckt. Dies ist bei einem Ritual, das ausschließlich dafür abgehalten wurde, einer Gottheit zu opfern (wie z.B. das *bius*-Büffelopfer oder ein *hoda debata* [Pferdeopfer]), eine Jahreslänge. Der spirituelle Einfluss eines Büffelopfers im Rahmen eines Sekundärbegräbnisses soll nach Ansicht mehrerer Informanten ein halbes Jahr lang anhalten. Es ist anzunehmen, dass eine Beziehung zu dem für das Ritual geschaffenen sakralen Ort und dem angenommenen Zeitraum des spirituellen Einflusses des Rituals besteht.

Wie ich in der benachbarten Sianjurmulamularegion beobachten konnte, wurde nach einem Büffelopfer (*horbo sombaon*)[761] an den *sombaon* Martua Pusuk Buhit, auch Raja Uti genannt, der *borotan* für die Dauer eines Jahres gut zwei Meter in Durchmesser mit gespaltenem Bambus eingezäunt und der eingezäunte Raum mit den folgenden Pflanzen bepflanzt:

1.) *huning* (Gelbwurz; Curcuma longa L.)
2.) *pege* (Ingwer; Zingiber officinale Rosc.)
3.) *halas* (lengkuas; Galgant, neuerdings in Europa auch als das Gewürz Laos bekannt; Alpinia Galanga Willd.)
4.) *bunga anggrek* (nicht identifiziert; eine in die Erde gepflanzte und als Orchidee bezeichnete Urwaldpflanze)
5.) *silinjuang* (Cordyline fructicosa)

---

759 Voorhoeve 1975: 132.

760 Der engl. Begriff '*interface*' scheint hier passend.

761 Das Ritual fand statt vom 10. bis zum 12. September 1990 in Lumban Aek, *bius* Limbong.

6.) *dingin-dingin* (Bryophyllum calycinum Salisnb.; auch Kalanchoe pinnata [Lamk.] Pers.)
7.) *hapal-hapal* (Bryophyllum sp.)
8.) *samparan laut* (wie die beiden Obengenannten ebenfalls eine der sogen. Succulenten oder Fettpflanzen; gilt auch als eine Form von *hapal-hapal*; möglicherweise Cotyledon undulata)
9.) *gaol sitabar* (ind. *pisang batu*; eine Bananenart; Musa brachycarpa)
10.) *ompu-ompu* (Haemanthus pubescens L.f.)
11.) *bangun-bangun* (Coleus aromaticus Benth.)
12.) *bangun-bangun narara* (bunga abang Coleus scutellarioides [L.] Benth.)
13.) *ansim-ansim* (noch nicht ident.; nach Warneck oft als Fischgewürz gebraucht)
14.) *sisangkil sipilit* (Justicia gendarussa)
15.) *tambatua* (Feigenkaktus, eine Opuntia Form; mögl. Opuntia Ficus India)
16.) *bawang haronda* (eine Zwiebelart)
17.) sangge-sangge (Zitronengras; Adropogon Schoenanthus L.)
18.) *napuran* (Betel; Piper Betle L.)

Alle achtzehn hier angeführten Pflanzen spielen eine mehr oder weniger wichtige Rolle in der batakschen Kultur; sei es im Bereich Ernährung, medizinischer Behandlung oder Ritual. Meistens selbst in mehreren Bereichen. Über jede dieser Pflanzen wären Angaben zu machen; ich will mich aber im Rahmen dieser Untersuchung auf eine Pflanze beschränken, nämlich auf den *tambatua* genannten Feigenkaktus.

7.2.3.1.8.1. Der Kaktus und der Nashornvogel

Tambatua wurde bereits oben als Bestandteil des so genannten ‚Zauberbreis' (siehe 7.2.3.1.4.1.), mit dem 1939 in Sihotang die Aushöhlung oben auf dem *borotan* gefüllt worden war. Wir finden den Begriff *tambatua* (auch *tamba tuwa* geschrieben; wörtl. ‚Vermehrung des Glücks') gelegentlich erwähnt in pustaha-Texten.[762] Hierbei geht es sowohl um rituelle Handlungen wie die Herstellung von Substanzen, die gegen weibliche Unfruchtbarkeit, männliche Impotenz wirken sollen; ev. auch als Liebeszauber (*dorma*) verwendet werden, wie auch um den Prozess des reicher werden zu befördern.

Die von den *parbaringin* 1939 verwendete Substanz war meinen Informanten zufolge aus dem fleischigen Inneren der erwähnten Kaktusart hergestellt und, wie Korn festgehalten hat, mit der Klebmasse des Nashornvogels vermengt. Hierfür muss ein Nashornvogelnest gedient haben, insbesondere eines derer, in denen ein Männchen sein Weibchen zusammen mit den Eiern in einen hohlen Baum eingemauert hatte. Solche Nester sind inzwischen in der Umgebung Sihotangs nur mehr sehr schwer zu finden. Man sieht diesen Vogel so gut wie nicht mehr in freier Wildbahn. Dies muss früher anders gewesen sein, denn, wie Korn gezeigt hat, spielt der Nashornvogel (*onggang*) in der Kultur der Batak eine wichtige Rolle. Wir finden ihn in Form von geschnitzten Masken und Särgen wie auch erwähnt in Texten von *tonggo-tonggo* der *parbaringin*. Korn interpretiert ihn als eine der Erscheinungsformen der höchsten Gottheit. Sein Symbol ist die Lanze und er ist der Oberwelt zugeordnet. Die komplementäre Erscheinungsform wäre die der Unterwelt zugeordnete Schlange mit als Symbol das Textil, bzw. *ulos*.[763]

Wichtig ist auch, dass Korn, und vor ihm Bartlett, festgestellt haben, dass Nashornvogel und Pferd, bzw. auch die damit verbundene Symbolik, im batakschen Ritual *„mehr oder weniger austauschbar"* sind.[764]

---

762 Vgl. Manik 1973: 8 f., 149, 160; Voorhoeve 1975: 121, 194 f. und 1977: siehe Register.

763 Korn 1953: 116 f.; es ist deutlich, dass Korn hier durch Schärer (1946) und dessen Forschungen bei den Ngaju Dayak zu dieser Einsicht inspiriert war; aus den Quellen selbst wäre diese Schlussfolgerung wohl schwerer abzuleiten. Zu diesem Thema ist sicher noch weitere Forschung nötig.

764 Bartlett 1973: 168-171 und 229.

Der Kaktus wiederum ist in der gesamten Region fast ausschließlich auf Gräbern gepflanzt (nur sehr selten sieht man ihn in Hecken) und gilt als ein Kennzeichen für Grabstätten. Wenn wir mit Korn davon ausgehen, dass der Nashornvogel der Oberwelt zugeordnet ist, ev. sogar als Erscheinungsform des Schöpfergottes zu sehen ist, dann ist eine von ihm stammende Substanz wohl auch damit assoziiert. Man könnte umgekehrt auch vermuten, dass der mit Gräbern assoziierte Feigenkaktus das komplementäre Gegenstück repräsentiere.

Deutlich ist jedenfalls, dass beide Bereiche zusammengehören, der Bereich des Todes und der mit dem Nashornvogel assoziierte Bereich. Das zeigen bereits sehr deutlich die erwähnten, mit Nashornvögelköpfen versehenen Särge. Wenn wir davon ausgehen, dass ein Pferd als Substitut für den Nashornvogel zu sehen ist, dann weist auch die Tatsache, dass in der Samosirregion bei Begräbnissen der höchsten Ordnung,[765] *lontung-lontung* genannt, immer ein Pferd als Opfertier verwendet wird, in diese Richtung. Im Falle des *lontung-lontung*-Rituals ist das Pferd an einen *borotan* festegebunden, bei dem der Stamm aus dem Ast der *bagot* oder Zuckerpalme hergestellt ist und ev. mit einem etwa drei Meter langen Reisstößel (*andalu*) kombiniert ist.[766] Auch die Zuckerpalme ist in der Mythologie mit Tod assoziiert, allerdings mehr noch mit dem aus dem Tod hervorgehenden neuen Leben. Auch auf dem zu dem Grabmal des letzten, allgemein akzeptierten Singamangaraja gehörenden Territorium in Soposurung, nahe Balige, bewegen sich immer einige geweihte weiße Pferde.



Abb. 16: Pferdeopfer anlässlich eines festlichen Begräbnisses (*lontung-lontung*) in *bius* Buhit. Der *borotan* für das Pferd besteht aus der Blattrippe einer Zuckerpalme und wird mit dem Sarg dreimal umrundet (Aufnahme Johann Angerler 1990)

Auch wenn wir nicht genau die Bedeutung des *tambatua* genannten Breis oben auf den *borotan* kennen, so ist von den hier präsentierten Assoziationen her doch zu vermuten, dass er einen Zusammenhang bzw. eine Vermischung oder Verschmelzung von Tod und der Quelle des Lebens repräsentiert. Damit hat man wohl versucht, einer transzendenten und schwer in Worte fassbaren Beziehung materiell Ausdruck zu verleihen. Aus der ganzen Mythologie der Batak ist deutlich, dass weder Oberwelt noch Unterwelt die alleinige Quelle des Lebens

765 Damit gemeint ist, wenn der oder die Tote gestorben ist zu einem Zeitpunkt, an dem bereit alle (*saur matua*) oder fast alle (*sari matua*) Kinder verheiratet und mit Kindern gesegnet waren.

766 Vgl. dazu auch Angerler 1997: 428.

beherbergen, sondern dass es zum Zusammenwirken oder der Vereinigung der beiden kommen muss. Ebenso ist aus der Mythologie deutlich, dass Tod oft die Ursache für vielfältiges neues Leben ist.

7.2.3.1.8.2. Die Pflanzen rund um den *borotan*

Warum umpflanzt man den *borotan* nach dem Ritual? Auf diese Frage erhielt ich von meinen Informanten folgende Auskünfte: Die Pflanzen, die man für die Dauer eines Jahres dort wachsen lässt (danach muss der ursprüngliche Zustand des Dorfplatzes wiederhergestellt werden) sind für die Gemeinschaft auf mehrfache Weise nützlich. Sie können für medizinische Zwecke gebraucht werden (*ubat*), für Abwehr böser Einflüsse (*pagar*) oder als Gegengift (*tabar*), sie wirken positiv, kühlend (*madingin*) und wirken so Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft entgegen. Sie stärken die mentale Kraft der Mitglieder der Gemeinschaft (*mahinsa roha*) und befördern reichen Kindersegen und die Fruchtbarkeit im Lande und lassen ganz allgemein auf ein gutes Schicksal hoffen. Wenn etwa für medizinische oder für Abwehrzwecke gebraucht, dann gelten Pflanzen vom *borotan* als wesentlich wirkungskräftiger als Pflanzen von nicht sakralen Orten.



Abb. 17: Der für die Dauer eines Jahres umzäunte *borotan* in der Mitte des Dorfplatzes (Aufnahme: Johann Angerler 1990)

Durch die Errichtung des *borotan* und die Abhaltung des Büffelopferrituals wird mit der sakralen Welt kommuniziert. Die durch das Ritual hergestellte besondere Beziehung mit dem Numinosen gilt für einen ganzen Jahreszyklus. Für so lange übt das Ritual eine besondere Wirksamkeit aus. Die rund um den Ort der Kommunikation mit der sakralen Welt wachsenden Pflanzen spielen eine besondere Rolle in der Beziehung mit der sakralen Welt, die im Detail noch zu erforschen ist. Möglicherweise besteht auch eine Beziehung zu Einrichtungen, die wir von anderen Batakgruppen kennen.

So auf dem Dorfplatz der Dairibatak die Einrichtung des *tunggung* an genau derselben Position wie üblicherweise im Dorf der Tobabatak. Diese Einrichtung definiert Ypes als

„Wohnplatz des *tendi* (Seele) der *kuta* (Dorf)."[767] Der *tunggung* ist bepflanzt mit Banane, *silinjuang*, *sangkasimpilit* (=*sisangkil sipilit*) und *barbarsemah*.[768]

Auch bei den Karobatak, deren Dorfanlagen allerdings sich von denen der Tobabatak unterscheiden, finden sich auch heute noch im Dorfbereich permanente sakrale Einrichtungen, die meist von Bananenpflanzen (dieselbe Sorte wie oben erwähnt; karobat. *galuh si tabar*) dominiert sind (was in manchen Fällen auch den Namen dieser Einrichtung bestimmt), aber häufig auch mit anderen Pflanzen bestanden sind. Meist sind es Pflanzen, die in oben angeführter Liste ebenfalls vorkommen. Die mit diesen Einrichtungen verbundenen Konzepte sind allerdings vielfältig, komplex und noch relativ wenig erforscht.[769]

Forschungen im Rahmen des batakschen Studienfeldes könnten hier vielleicht zu besserem Verständnis dieser Einrichtungen beitragen, denen sehr wahrscheinlich gemeinsame Konzepte zugrunde liegen.

7.2.3.2. Weitere Weisen der Herstellung von sakralen Orten der Kommunikation mit der spirituellen Welt

Die Herstellung eines *borotan* im Rahmen eines Büffelopferfestes ist wohl die aufwendigste Form der Herstellung eines zeitweiligen Ortes der Kommunikation mit der sakralen Welt. In der Ritualkultur der Batak finden wir noch eine Reihe weiterer Formen.

7.2.3.2.1. Opferplätze für Speiseopfer

Hier wären zu nennen die Opferplätze für Speiseopfer (einschl. Genussmittel wie Betel oder auch Zigaretten),[770] denen in unterschiedlicher Weise Form gegeben wird. Dies mag eine einfach eine bestimmte Stelle sein, im Haus[771] oder außerhalb, wo man unter Anrufung der höheren Wesen bestimmte Gaben niederlegt und die Unterlage mag ein einfaches Betel- oder anderes Blatt sein. Dies mag auch ein ausgebreiteter *ulos* (Tuch), eine Matte (im Opferkontext meist *lage tiar*), eine *anduri* (Reiswanne) oder ein ev. eigens zum Anlass des Rituals gebauter Opferaltar (den es sowohl in dreieckiger [*tambangan*; gelegentlich auch *anjapan,* wie in der Karoregion genannt] wie viereckiger Form [*langgatan*] gibt),[772] meist verziert mit bestimmten Pflanzen, sein.

Das Anbieten von Opfergaben, in erster Linie Speiseopfern, ist eine wichtige Handlung, die sowohl im Kontext aller größeren und kleineren Opferrituale (bei denen ein Tier rituell geschlachtet wird) vorgenommen wird, wie auch unabhängig für sich allein. Der Anlässe sind

---

767 Ypes 1932: 100; die Anlage eines solchen Dorfes ist, wie von Ypes beschrieben, der eines tobabatakschen Dorfes sehr ähnlich. Dies ist allerdings nicht überall der Fall.

768 Ypes 1932: 100; die drei ersten Pflanzen finden wir auch in oben gegebener Liste der Pflanzen rund um den *borotan*. *Barbarsemah* oder tobabat. *barbar soma* (noch nicht identifiziert) ist in der dairibat. Schöpfungsmythologie eines der beiden ersten Gewächse; vgl. Tuuk 1862: 56.

769 Vgl. dazu Kruijt 1891: 384, Neumann 1927, sowie allgemein Ginting 1994.

770 Die übliche Bezeichnung für Opfer wie für Opfergabe ist in der Samosirregion *pelean*. Dieser Begriff bezeichnet nicht nur Speiseopfer, sondern alles, was in der batakschen Kultur als Opfer an höhere Mächte aufgefasst ist. Dies mag z.B. auch ein Gebet, ein Tanz oder ein Musikstück sein. In bestimmten Kontexten werden Begriffe *bunti, santi-santi, sondi-sondi, tohang-tohang, tibal-tibal* (auch *tibalan*) und ev. auch *saru* gebraucht um Opfer wie Opfergabe zu bezeichnen.

771 Im Haus ist der *galapang* oder *sibuaton* genannte, flache Längsbalken unterhalb des Überganges zur Dachschräge, und zwar vom Eingang aus gesehen an der Längsseite rechts hinten (*jabu bona*, Wurzel bzw. Stamm des Hauses) der angewiesene Ort um Opfergaben nieder zu legen. Eventuell mögen auch besondere Vorrichtungen aus Bambus in höherer Position für besondere Opfergaben gebaut sein.

772 Seit einigen Jahrzehnten gibt es auch Opferaltäre aus Beton (*tambangan simen* genannt), ev. schön verfliest, wodurch ein permanenter Charakter dieser Einrichtungen entsteht. Dieselbe Rolle haben schon seit langer Zeit bestimmte Steine, an denen geopfert wird. Auch die *raga-raga* in den *ruma parsantian* (und ähnliche hängende Opferaltäre wie etwa der meist runde *mombang*) hatten eher permanenten Charakter. Die heute zumeist für Heilungsrituale hergestellten hängenden Opferaltäre wiederum haben diesen permanenten Charakter nicht.

viele, und in der traditionelle Batakgesellschaft dürfen und sollen alle Mitglieder der Gemeinschaft opfern.[773] In besonderem Maße aber opfern die *parbaringin* und *paniaran* oft stellvertretend für ihre Gemeinschaft.

Der wesentliche Vorgang beim Anbieten eines Speiseopfers ist nach deren ritueller Herstellung das Anbieten mittels eines Gebetes, *tonggo-tonggo*, bei dem in der Regel neben dem Hauptadressaten noch zahlreiche andere höhere Wesen angerufen werden. Es sollte möglichst niemand ausgeschlossen werden. In den *tonggo-tonggo* ist in der Regel auch der Zweck des Opfers angesprochen, und auch dasjenige, um das man die höheren Wesen bittet. Wie bereits Warneck festgehalten hat, hat das Opfer der Batak keinerlei ‚magische' Aspekte: *„Die demütigen Gebetsworte, mit denen man seine Opfergaben überreicht, haben nichts von Zauberformeln an sich*."[774]

Man bittet die höheren Wesen nur, und hofft auf Erhörung.

Die höheren Wesen, wenn sie das Opfer annehmen, tun sich an der Essenz der Gaben zugute. Der Rest der Opfergaben mag von anderen Mitgliedern der Gemeinschaft, und oft auch von den Opfernden selbst aufgegessen werden. Es findet bei kleineren Speiseopfern meist nicht viel auffällige Kommunikation mit der spirituellen Welt statt. Bei wichtigeren Anlässen allerdings findet begleitende Divination statt, meist um festzustellen, ob das Opfer günstig ist angenommen. Dafür gibt es zahlreiche Möglichkeiten; es mag aus den Eingeweiden eines eigens dafür geschlachteten Huhnes abgelesen werden oder es ist, wie im Falle des Büffelopfers, der geopferte Büffel selbst, über welchen die Gemeinschaft Auskunft erhält.

Doch deuten viele Aspekte der Art und Weise der Gestaltung eines Opferplatzes darauf hin, dass auch ein solcher eine Schnittstelle mit der geheimen Welt sein soll. Dies ist sehr deutlich bei typisch weiblichen und in Sprache und Mythologie mit der Gebärmutter assoziierten Unterlagen wie Betelblatt, Tuch, Matte oder Reiswanne. Auch dreieckige und im Prinzip auch viereckige Opferaltäre mögen so interpretiert werden, ebenso wie die Verwendung von ‚Mittlerpflanzen'. Es sind dies, wie das permanent sakrale *raga-raga* (vgl. 7.2.3.1.3.4.), ebenfalls zeitweilige Aufenthaltsorte der Bewohner der *portibi hahomion*, Bewohner einer Welt, die grundsätzlich anders ist als *portibi hasiangan*, die ‚Lichtwelt' der Menschen. Diesem Wissen ist auf einfache Weise auch dadurch Ausdruck gegeben, dass man zu den Opferaltären in der Regel eine umgekehrte Treppe (*tangga debata*, gelegentlich auch als *balatuk ni begu* bezeichnet; meist ein eingekerbter kleiner Stamm oder Stock) gibt. Dies soll mehr das wesentliche Anderssein ausdrücken, als die Vorstellung, dass in der geheimen Welt alles auf seinen Kopf stehen würde. Letzteres lässt sich nicht ableiten aus all den anderen Informationen, die über die geheime Welt gegeben werden (wozu die Menschen über Medien, Träume, Divination etc. einen beschränkten Zugang haben).

Das Anbieten von Speiseopfern an höhere Wesen ist ein besonders wichtiger Aspekt der batakschen Religion und es ist zu erwarten, dass eine gründlichere Analyse, als es hier aus Raumgründen möglich ist, noch wesentlich mehr Beziehungen aufzeigen würde, als hier angesprochen sind.

7.2.3.2.2. *Tabu-tabu* und *aek pohon-pohonan*

Eine besondere Form eines sakralen Ortes der Kommunikation mit der spirituellen Welt stellt *aek pohon-pohonan* dar. Dies ist Wasser, rituell von einer besonderen Quelle geholt, bewahrt in einem Flaschenkürbis (*tabu-tabu*), in dem man noch einen Busch bestimmter Pflanzen (*rudang*; siehe 6.3.9.1.) steckt und der während des Rituals meist mit weißem Stoff (*ramban*

773 Gute Einleitungen zum Verständnis der Opfertätigkeit der traditionellen Batakgesellschaft bieten Warneck 1915 und Bartlett 1973; Letzterer auch mit zahlreichen Illustrationen.

774 Warneck 1915: 361.

oder *kain puti*) umhüllt ist. In Sihotang wurde früher *aek pohon-pohonan* bei den *manghuntal*-Ritualen (wörtl. ‚Schüttel'-Rituale, außerhalb des Jahreszyklus sowohl für Heilungs- wie auch Neugründungszwecke abgehalten), insbesondere von den *paniaran*, während des Tanzes auf dem Kopf getragen. Heute geschieht dies noch in der gesamten Samosirregion aus Anlass eines Heilungsrituals (*gondang saem, gondang saborngin* oder *gondang sahali mangan* genannt) oder eines Einweihungsrituals für eine (seltener auch, für einen) *sibaso* (Schamanin, Schamane, Medium, Heilerin, Heiler). Hier wird das *aek pohon-pohonan* von den Personen, die geheilt werden sollen (oder deren Stellvertretern, wenn sie selbst dazu nicht mehr imstande sind), oder von den *sibaso*-Kanditaten/Kandidatinnen und in der Regel auch von deren Ehepartnern (wenn sie verheiratet sind), die dann zusammen *suhut* (Gastgeber, Festveranstalter) sind, auf dem Kopf getragen. Letzteres gilt auch für die Einweihung von *paniaran*, die im Prinzip auch als *sibaso* gelten.

Woher das *aek pohon-pohonan* geholt wird, ist abhängig von der jeweiligen *marga*, bzw. deren lokaler Manifestation, der eine Person angehört. Jede solche Gruppe verfügt über einen *pohon-pohonan* genannten Ort. Dies ist zumeist eine Quelle außerhalb des eigentlichen *bius*-Kerngebietes. Es mag sich auch um eine Stelle am Seeufer oder an einem Flussufer handeln, von der Wasser geholt werden kann. Ein *pohon-pohonan* ist immer von einem oder mehreren *sombaon* bewohnt. In der Regel kennen die Mitglieder der Gruppe eine Überlieferung (*turi-turian*), die berichtet vom Ursprung der Beziehung der Gruppe mit dem *aek pohon-pohonan* und den dortigen *sombaon*, die in der Regel nicht Vorfahren sind.

Aek pohon-pohonan kann meinen Informanten zufolge mit ‚Wasser des Gestrüpps' übersetzt werden, und wenn wir Warneck richtig interpretieren, der neben einer Übersetzung mit I. *„eine Holzart"* und II. *„adat vom ompu her"*[775] übersetzt, dann drückt auch dessen Übersetzung Aspekte der über Generationen hinweg bestehenden Beziehung der *marga* über Wasser und Pflanzen zu der verborgenen, spirituellen Welt aus. Ein solcher Ort ist auch immer mehr oder weniger reichlich bewachsen mit Pflanzen und, besonders da er meist abseits vom bewohnten Gebiet liegt, auch mit Wildnis assoziiert. Ein solcher Ort ist auch nicht im ‚Besitz' einer bestimmten Gruppe; eine Tatsache, die schon daraus deutlich wird, dass mehrere Gruppen mit ein und derselben Wasserstelle eine *pohon-pohonan*-Beziehung haben können.

Eine wichtige Konsequenz der *marga - aek pohon-pohonan* Beziehung ist, dass im Falle eines Rituals beide Eheleute eine Reise zu zwei unterschiedlichen Orten unternehmen müssen, um das erforderliche Wasser und die bei dem Ritual gebrauchten Pflanzen zu holen. Denn die in den Flaschenkürbis gesteckten Pflanzen müssen ebenfalls von demselben *aek pohon-pohonan* stammen, von dem auch das Wasser geholt wird. Dies mögen Zweige von einem dort wachsenden Baum sein (häufig ein *baringin jabijabi*), Farnkräuter (*harehare*, *pollang*, *sampilpil* [Dicranopteris liniaris] habe ich gesehen) häufig in Kombination mit einer *alum-alum*-Pflanze (Emilia sonchifolia [Linn.] DC),[776] *silinjuang*-Blätter etc. Diese werden nicht willkürlich gepflückt; es sind immer für das jeweilige *aek pohon-pohonan* charakteristische Pflanzen die auf unterschiedliche Weise in Beziehung stehen mit den spirituellen Bewohnern der Wasserstelle.

Das folgende Element dieser Einrichtung, der Flaschenkürbis, *tabu-tabu*, zeigt uns eine weitere Beziehung, wie aus der Etymologie des Wortes geschlossen werden kann. *Aek sitabu-tabu*, wörtl. also ‚Wasser aus dem Flaschenkürbis', ist eine Bezeichnung für *liquor amnii*,

---

775 Zur Etymologie des Wortes vgl. 6.3.7.

776 Diese kleine Pflanze mit ihren charakteristisch grün-roten Blättern und, die auch als Heilpflanze gebraucht wird, hat spirituell große Bedeutung; wird als kühlend, belebend, psychisch ausbalancierend beschrieben und vermag die Kommunikation mit der spirituellen Welt zu befördern, sowohl bei Trance wie auch bei Träumen.

Fruchtwasser, welches in der *parbaringin*-Mystik gleich ist an das Wasser des Urozeans der Schöpfung, aus dem alles Leben entstanden ist und ebenso gleich ist an das wesentliche Medium der verborgenen Welt, *portibi hahomion*, die wiederum selbst als die Welt in der Gebärmutter gesehen wird (siehe auch 6.3.7.).

Kain puti, das weiße Tuch gilt als Element der Reinheit. Um die Signifikanz davon zu beschreiben, nennen die Informanten die Redewendung *‚puti so habubuhan'* (Weiß, das unberührt ist) was auch die Konnotation hat, noch nie Geschlechtsverkehr ausgeübt zu haben.[777] Oft ist der Opferplatz neben Pflanzen noch mit einem weißen Tuch versehen, sei es in Form einer Fahne oder als Unterlage oder Abdeckung. Wenn der *datu* beim *gondang junjungan* den höheren Wesen tanzend bestimmte, auf einem besonderen Teller (*pinggan paso*) liegende Opfergaben anbietet, berührt er diese nicht direkt, sondern über ein langes weißes Tuch, das über seiner Schulter liegt. Auch die *parmalim* der Tobaregion, die dem ‚reinen' batakschen Glauben anhängen, tragen ein weißes Tuch um ihren Kopf gewunden.

Das weiße Tuch ist besonders mit Medienschaft assoziiert. Der *parjuguk*, der während des großen *bius*-Büffelopfers zusammen mit dem Büffel Medium für den Haupt-*sombaon* des *bius* ist (und ein ‚unberührter' junger Mann sein sollte), trägt ein weißes Tuch. Ebenso wird ein solches immer von den *sibaso*, den Medien und Heilerinnen (die allerdings fast immer verheiratete Frauen sind), während der Ausübung ihrer Medientätigkeit getragen.

Das weiße Tuch ist auch ein Symbol der Unverletzlichkeit der Neutralität. Man sagt *‚puti so haliapan'* (Weiß, das nicht getroffen werden kann). In Funktionen, die vermittelnden Charakter haben, wird häufig ein weißes Tuch getragen. Bei bestimmten, ausschließlich zu Opferzwecken abgehaltenen Ritualen tragen die Musiker weiße Kopfbänder (mit ihrer Musik vermitteln sie zwischen der Welt der Menschen und der spirituellen Welt). Der *datu*, der als Zeremonienmeister bestimmte Abschnitte eines Büffelopfers leitet (und durch Divination die Zeichen der spirituellen Welt lesen muss), ist mit einem weißen Tuch umgürtet. Ebenso der *parhara*, der Ausrufer der *parbaringin*-Organisation, der im Namen dieser alle Dörfer im *bius* aufsuchen muss und den niemand angreifen darf. Auch die Ausruferin der *paniaran*-Organisation, *parhara ni paniaran*, trägt ein weißes Tuch um den Kopf gewunden usw.

Dem wäre noch hinzu zu fügen, dass das weiße Tuch auch als Symbol des Todes, wie auch der Hoffnung auf Wiederauferstehung (oder Heilung) dienen kann. Ob Ersteres nun auf islamischen Einfluss zurückzuführen ist oder nicht, sei dahingestellt. Zweimal konnte ich beobachten, dass eine *sibaso*-Kandidatin während eines Rituals ‚starb', mit einem weißen Tuch bedeckt wurde und nach einiger Zeit wieder lebte. In einem anderen Fall war der ganze Körper der (aufrecht stehenden) Kandidatin in ein weißes Tuch gehüllt, während sie, geführt von den *paniaran*, weitertanzte.

7.2.3.2.2.1. Das *aek pohon-pohonan* im rituellen Kontext

Der rituelle Kontext, in dem das *aek pohon-pohonan* zum Zweck der Kommunikation mit der spirituellen Welt hantiert wird, sei im Folgenden kurz skizziert am Beispiel eines *gondang junjungan*, mit dem *sibaso* oder *paniaran* initiiert werden.[778] Nur die wesentlichen Schritte des Rituals sollen erwähnt werden: Am Vorabend des Rituals findet die Herstellung der Speiseopfergaben statt und eine erste Opferung (immer von *tonggo-tonggo* begleitet) im Haus. In Fällen die ich beobachten konnte, waren die Gebete gerichtet an erster Stelle an die Gottheit, die erwartet wird Verbindung aufzunehmen mit der *sibaso*-Anwärterin (*debata*

---

777 Die Redewendung beschränkt sich allerdings nicht auf die Beschreibung einer Jungfrau, wie man bei Warneck (1977, unter *bubuk*) missverständlich annehmen könnte.

778 Solche Rituale konnte ich (1990/91 und 1996) mehrmals, innerhalb und außerhalb Sihotangs beobachten und dokumentieren.

junjungan),[779] und den höheren Wesen, die in Verbindung stehen mit dem *aek pohon-pohonan*. In der Folge werden Boraspati ni Tano, die lokale Boru na Mora und die lokalen *habonaran* angerufen. Es mögen noch weitere lokale höhere Wesen genannt werden oder man fasst die höheren Wesen zusammen in Begriffen wie *tambangan ni huta (bius) on*, i.e. ‚höhere Wesen, die in diesem Dorf (oder *bius*) einen festen Platz (auch zur Verehrung) haben', und *angka humaliang humaloho*, i.e. ‚alle, die sich in der Umgebung aufhalten'. Dies um sicherzustellen, dass niemand ausgelassen wurde. In der Folge erst werden die verstorbenen Ahnen angerufen; auch hier werden Einzelne genannt und schließlich auch die Kollektivität der Ahnen (*saluhut ompung*) nicht vergessen.[780]

Am nächsten Tag findet eine weitere Opferung im Haus und eine außerhalb der Dorfgrenzen statt, sowie die Schlachtung eines Tieres innerhalb des Dorfes. Dies ist am häufigsten eine weiße Ziege (*hambing puti*), es mag aber auch ein anderes Tier sein.[781] Im Falle des Ziegenopfers ist die Ziege festgebunden an einem *borotan* (der allerdings nicht eingegraben, sondern nur festgehalten wird) bestehend aus dünnem Bambus (*bulu batahi* oder *bulu suraton*; wohl Variationen von Bambusa nana Roxb.) mit Blättern, an dem ein weißes Tuch festgebunden ist.

Anschließend, nach einem gemeinsamen Mahl, brechen sowohl die *sibaso*-Kandidatin (oder, seltener, der *sibaso*-Kandidat; im Folgenden spreche ich nur mehr von **der** *sibaso*) oder die einzuweihende *paniaran* und deren Ehepartner getrennt zu einer spirituellen Reise auf. Beide tragen auf dem Kopf aufgesteckt *bane-bane*, i.e. bestimmte, je nach Region unterschiedliche Pflanzen. Hierbei werden sie von spirituellen Ratgebern (*datu*), wie auch von mehreren nahen Verwandten (Blutverwandte wie auch Anverwandte) begleitet. Am jeweiligen *aek pohon-pohonan* angekommen, wird den mit dieser Örtlichkeit verbundenen höheren Wesen von den mitgebrachten Gaben geopfert, werden *tonggo-tonggo* ausgesprochen, ev. diviniert und anschließend ein rituelles Mahl, bestehend aus Opfergaben, eingenommen, wobei *aek pangurason* getrunken wird. Letzteres wird hergestellt aus dem Wasser der *pohon-pohonan*-Quelle und dem Saft der *unte mukur,* auch *pangir* oder *anggir* genannt (Citrus Papeda Miq. bzw. Citrus Hystrix D.C.). Hierauf wird im (oder mit dem) Wasser des *aek pohon-pohonan* ein Bad genommen, wozu auch die rituelle Haarwaschung (*maranggir* oder *marpangir*) gehört, wobei ebenfalls der Saft der *unte mukur* verwendet wird. Zu dieser Tätigkeit gehört in der Regel freudige, ausgelassene, manchmal ekstatische Stimmung.

Anschließend wird der Flaschenkürbis mit dem Wasser des *aek pohon-pohonan* gefüllt, die Pflanzen eingesteckt und der weiße Stoff um den Kürbis gewunden. Die *sibaso*-Kandidatin trägt das *aek pohon-pohonan* von nun an auf dem Kopf (*junjung*, auch *jujung*) und macht sich mit der sie begleitenden Gruppe auf den Heimweg. In der Regel ist der zeitliche Ablauf so eingerichtet, dass ihr Ehepartner eher ankommt, denn bei Ankunft der *sibaso*-Kandidatin muss der musikalische Teil des Rituals sofort beginnen. Die *sibaso*-Kandidatin wird an den

---

779 Man gebraucht in den *tonggo-tonggo* die Anrede *debata* (auch für Gott gebraucht), auch wenn es sich um den Geist eines Vorfahren handelt (vgl. zum Begriff *debata* bzw. *dibata* auch Angerler 1997: 421).

780 Ein Beispiel: „Mögen einsgesinnt sein die *sahala* unserer männlichen und weiblichen Vorfahren in erster, zweiter, dritter, vierter, fünfter, sechster, siebtenter (und damit aller) Generation(en) in ihrer Gesamtheit, die stützen die *debata idup* (vgl. dazu Angerler 1997: 422 f.), ... die sitzen auf dem weiten *raga-raga*, die uns zahlreich machen und segnen, alle unsere Vorfahren" (*marsahata marsaoloan ma sahala ni ompung doli dohot sahala ni ompu boru parjolo-jolo i, paisada, paidua, paitolu, paiopat, pailima, paionom, papitu parsadaan, n amnumpak debata idup marorot, ... na hundul di raga-raga na bolak, manggomar mangabei di hami, saluhut ompung*).

781 Es mag ein Huhn sein oder auch ein Zeburind (*lombu*). Schweine werden für diese Opferung nicht verwendet; ebenso gelten Büffel und Pferde als nicht angebracht.

bius-Grenzen, sowohl von einer Gruppe *paniaran,* wie auch von einem rudimentären (bestehend aus allen vier Gong [*ogung*], einer Trommel [aus dem *taganing*-Set] und einer *sarune* [hölzernes Blasinstrument, Oboe]) erwartet. Sobald sie in Sicht kommt, winken die *paniaran* mit ihren Schultertüchern und das *gondang*-Ensemble beginnt zu spielen. Die *sibaso*-Kandidatin legt den Weg zum Dorf von der Musik begleitet im Tanzschritt zurück. Es mag vorkommen, wie ich mehrmals beobachten konnte, dass die *sibaso*-Kandidatin bereits unterwegs in einen ersten Trancezustand kommt und den Rest des Weges gestützt werden muss. Im Haus angekommen setzt die Musik des vollen *gondang*-Ensembles (ein, und die *sibaso*-Kandidatin und ihr Ehepartner beginnen zu tanzen (*manortor*), beide mit ihrem jeweiligen *aek pohon-pohonan* auf dem Kopf. In einigen Fällen wurde das Wasser aus den beiden Quellen vermischt.

Dies mag am späten Nachmittag sein. In der Folge machen die Musiker (*pargonsi*) vor Ablauf des Rituals nur noch einmal eine etwas längere Pause, nämlich wenn im Lauf des Abends ein Mahl gehalten wird, dem in manchen Fällen eine rituelle Fleischverteilung vorang geht. Es mögen aber auch nur Opfergaben verteilt werden. Die Musiker, die ebenfalls *tonggo-tonggo* aussprechen, erhalten nach Ablauf des allgemeinen Mahles ein besonderes Essen vorgesetzt, zu dem auf jeden Fall Fisch gehört (*dengke na nilaean*, Opferfische, die von der Sorte *ihan* sein sollten). Danach wird Musik und Tanz fortgesetzt bis das Ziel des Rituals erreicht ist, oder, auch das mag in seltenen Fällen vorkommen, das Ritual als gescheitert angesehen wird. In der Regel dauert das bis in die frühen Morgenstunden, nicht selten auch wesentlich länger. Einem gelungenem Ritual wird meist noch ein freudiger *gondang na poso*, *gondang* für die Jugend, bei dem Mädchen und Burschen mit einander tanzen können, angeschlossen.

Wenngleich mit einem solchen Ritual in der Praxis immer mehrere Ziele verfolgt werden und das rituelle Geschehen während der *gondang*-Nacht sehr vielfältig ist, bleibt das Hauptziel doch die Etablierung des Kontaktes der *sibaso*-Kandidatin mit dem höheren Wesen, das sie ausgewählt hat (man kann nicht auf eigenen Wunsch *sibaso* werden), bzw. im Falle der *paniaran*, des höheren Wesens, das traditionell Kontakt hat mit einer Frau in deren Position als Ehefrau eines *parbaringin*. Hierbei spielt das *aek pohon-pohonan* eine unverzichtbare Rolle. Die *sibaso*-Kandidatin muss es im Prinzip bei jedem Tanz (*tortor*) auf dem Kopf tragen, bis die Besessenheit erreicht ist und der das Ritual begleitende *datu* oder eine erfahrene *sibaso* namens der Gemeinschaft mit dem höheren Wesen sprechen kann und so die intimste Form des Kontaktes mit der spirituellen Welt hergestellt ist. In der Folge wird die initiierte *sibaso* den Kontakt mit dem höheren Wesen, das ihr *jinujung* geworden ist, auf wesentlich einfachere Art herstellen können, wann immer das wichtig und notwendig geworden ist.

Diese erste, initiale Besessenheitserfahrung ist aber keineswegs einfach zu erreichen und gelingt auch nicht immer. Selbst anfängliche Trancezustände sind keine Garantie für eine genuine Besessenheit. Die korrekte Ausführung der bisher erwähnten rituellen Handlungen sind eine unerlässliche Vorbedingung und wird meist von einem *datu* überwacht. Dieser wird auch immer einen Opfertanz (*tortor datu*) ausführen. Sobald jedoch der Trance-induzierende Teil des Tanzes (für den es mehrere Formen gibt) beginnt, zieht sich der *datu* zurück, und die *sibaso*-Kandidatin wird nur mehr von einer Gruppe Frauen, in der Regel erfahrenen *paniaran*, begleitet.[782] Diese sorgen auch dafür, dass die *sibaso* das *aek pohon-pohonan* nicht verliert. Wenn die Kandidatin keine Kontrolle mehr hat über ihre Bewegungen, wird das *aek pohon-pohonan* von den Frauen über sie gehalten. Nach erfolgter Kontaktnahme mit dem höheren

[782] Ich habe in Sihotang die Initiation eines männlichen *sibaso* nur einmal gesehen, und es waren auch in diesem Fall *paniaran*, die den Tanz des *sibaso*-Kandidaten begleiteten.

Wesen (und ev. auch schon eher) wird die *sibaso*-Kandidatin mit *aek pangurason* (ebenfalls aus der *pohon-pohonan*-Quelle stammend) besprengt (*dipispis*), wobei Zweige von *sisangkil sipilit* gebraucht werden.

Nach Ablauf des Rituals stellt man das *aek pohon-pohonan* auf einer besonderen Matte (*lage-lage tiar*) vor die versammelten Festveranstalter (*suhut*) und opfert (Speiseopfer und *tonggo-tonggo*) ihm, bzw. dem damit verbundenen höheren Wesen (das meist ein *sombaon* ist). Der Flaschenkürbis mit dem Wasser wird danach bewahrt als sakraler, heilkräftiger Gegenstand.

7.2.3.2.2.2. Über die Rolle des Wassers in der Kommunikation mit der spirituellen Welt

Im Laufe des hier beschriebenen Rituals wird das *aek pohon-pohonan* gebraucht für das rituelle Bad und die Haarwaschzeremonie (*maranggir*), sowie als *aek pangurason* als Getränk beim rituellen Mahl an der Wasserstelle und zur Besprengung der Medien während und nach dem Trancetanze, und schließlich um in dem Flaschenkürbis eingefüllt von der *sibaso*-Kandidatin und ihrem Ehepartner auf dem Kopf getragen zu werden.

Wie bereits erwähnt, hat jede *pohon-pohonan*-Wasserstelle eine eigene sakrale Geschichte (vgl. z.B. unten Abschnitt Datu Bonar ni Aji). Das gemeinsame Element in diesen *pohon-pohonan*-Mythen ist m. E., dass Vorfahren, Vertreter der jeweiligen *marga* auf die eine oder andere Weise in Kontakt gekommen sind mit Vertretern der spirituellen Welt, meist mit höheren Wesen, die in besonderer Beziehung stehen mit der jeweiligen Örtlichkeit. Dies mag eine Erscheinung im Traum oder wachem Zustand gewesen sein. Es mag auch ein Todesfall gewesen sein, der an dem Ort stattgefunden hat, z.B. durch Ertrinken an der Wasserstelle, wodurch wiederum der Kontakt mit der spirituellen Welt zustande gekommen war. Aus diesem initialen Kontakt ist eine Beziehung entstanden, die ihren besonderen Ausdruck oft auch darin gefunden hat, dass die Wasserstelle überhaupt entstanden ist (als Quelle). Oder die Wasserstelle hat durch den initialen Kontakt ihre besondere Signifikanz erhalten. Dies ist der Fall wenn es sich um eine Stelle an einem Fluss oder am Seeufer handelt.

7.2.3.2.2.3. *Aek pangurason*

Alle Informanten schreiben dem Wasser neben den reinigenden[783] auch heilende, regenerierende Kräfte zu. Den *tonggo-tonggo,* ausgesprochen bei Gebrauch des *aek pangurason,* lässt sich entnehmen, dass mit dem Wasser die Kraft verbunden ist, einen ursprünglichen Zustand wiederherzustellen. *Pasuanghon* ist ein viel gebrauchtes Wort in diesen *tonggo-tonggo*, was auch ‚wiederbringen, in den früheren Zustand zurückbringen'[784] bedeutet. Es mag dies auch als ‚zurückbringen in einen spirituellen Urzustand' bedeuten, aus dem heraus die Transformation möglich ist, welche die *sibaso*-Kandidatin erfahren muss, um ein menschlicher Partner des spirituellen Wesens zu werden. Am konsequentesten ausgedrückt ist dieser Vorgang wohl durch den symbolischen Tod und die anschließende ‚Wiedergeburt' der *sibaso*-Kandidatin.

Die Wurzel von *pangurason* ist *uras*, und dessen Bedeutung wird in den Batakwörterbüchern zwar mit *manguras*, ‚reinigen, heiligen' (ausdrücklich spirituell) übersetzt; es scheint allerdings nicht ausgeschlossen, dass eine Verwandtschaft besteht mit dem mal. *kuras*, *menguras*, was bedeuten kann: bis zum Grunde ausschöpfen (z.B. einen Brunnen), leeren, durchspülen (Rinnstein, Kanal etc.), drainieren. Dies würde der Idee der spirituellen Reinigung mit Wasser gut entsprechen.

---

783 Vergouwen betont besonders diesen Aspekt des Gebrauchs von *aek pangurason* und spricht von *„magischer Desinfektion"* (*magische ontsmetting*) bei Unreinheit, die häufig auch als Folge von sittenwidrigen Verhalten entsteht. Dass auch unfruchtbare Frauen mit *aek pangurason* rituell besprengt werden, erklärt er als vorbereitende Reinigung (1933: 121 f.).

784 Vgl. Warneck 1977 unter *suang*.

Das Wasser vermag auch negative, Krankheit verursachende Einflüsse (meist als *begu*, Geister bezeichnet) zurück zu ihrem Ursprung zu schicken Ein Kranker mag mit *aek pangurason* besprenkelt werden, wobei der behandelnde *datu* ausspricht: *„Ich besprenkle dich mit dem Wasser damit alle Geister (die Verursacher der Krankheit), die zu dir gekommen sind, wieder zurückkehren (zu ihrem Ursprung)*."[785]

Neben Menschen, oder auch Tieren, mögen auch Ritual- und Kraftgegenstände, die ihre Wirksamkeit verloren haben, durch rituelle Reinigung mit *aek pangurason* (karobat. *lau penguras*) wieder ‚effektiv' gemacht werden.[786]

7.2.3.2.2.4. Über die religiöse Signifikanz des *aek pohon-pohonan*

Mit dem auf dem Kopf getragenen *aek pohon-pohonan* ist ein Mysterium verbunden, dass die Informanten nicht einfach in Worte fassen. Man äußert sich nur in großer Ehrfurcht darüber und es besteht kein Zweifel, dass es sich um eine Einrichtung von großer Heiligkeit handelt. Das Holen des Wassers wird in Verbindung gebracht mit dem zukünftigen Wohlsein der ganzen *bius*-Region, der Fruchtbarkeit des Landes, der Vermehrung der Tiere und des Kindersegens für Menschen. Die bei dieser Gelegenheit ausgesprochenen *tonggo-tonggo* sind durchaus denen ähnlich, die bei anderen wichtigen *parbaringin-* und *paniaran*-Ritualen ausgesprochen werden.

7.2.3.2.2.5. Die Alternativbezeichnungen *miak* und *aek partondion*

In den *tonggo-tonggo* hören wir auch nicht selten zwei Alternativbezeichnungen zu *aek pohon-pohonan*; i.e. die eine ist *aek partondion* und die andere ist *miak*, bzw. auch *miak-miak*. *Aek partondion* wäre mit ‚Wassers des Schicksals' zu übersetzen, weist jedoch ganz besonders auf die Beziehung zu *tondi*, den Seelenaspekt, der als Träger des menschlichen Schicksals gilt. *Tondi* ist ein Aspekt des Menschen, der in hohem Maße außerhalb der Kontrolle des menschlichen Bewusstseins (*roha*) ist. *Tondi* ist für das menschliche Leben im Diesseits unerlässlich, und *tondi* steht immer in zumindest latenter Verbindung mit der spirituellen Welt. Eine Störung der Beziehung zur spirituellen Welt äußert sich als Krankheit und Krankheit umgekehrt deutet (oft) auf eine Störung zur spirituellen Welt. Die Störung, so sei hinzugefügt, kann sowohl durch Taten der Menschen verursacht sein (z.B. Tabubruch) wie auch von der spirituellen Welt ausgehen (z.B. der Wunsch Kontakt aufzunehmen seitens eines spirituellen Wesens).

Durchaus häufig finden wir in den *tonggo-tonggo* auch Parallelismen wie z.B. diese: *„es ist bereits angekommen das Wasser aus der heiligen Quelle, es wurde bereits geholt das miak*."[787]

Mit *miak* (wörtl. Öl, Fett) hat es im batakschen Ritual eine besondere Bewandtnis. Heute noch werden bei zahlreichen rituellen Handlungen ein Ei oder Nüsse vom Kemiribaum (bat. *gambiri*; Aleurites triloba Forst.) verwendet und als *miak-miak* bezeichnet. Das Weihen eines Pferdes (ev. auch einer Ziege oder eines Huhnes) bezeichnet man als das ‚Ölen des Pferdes' (*mamiahi hoda*). Die tatsächliche Weihung findet statt durch besprenkeln mit *aek pangurason*, das in diesem Fall die Rolle des *miak* übernimmt.[788]

Auf den in den Stammhäusern, den *ruma parsantian,* vom First herabhängenden kleinen Altären, den *raga-raga,* befand sich in der Regel immer ein irdenes Töpfchen (*guri-guri* oder, die etwas größere Version *guri-guri sijonggi*) mit einer Flüssigkeit, die ebenfalls als *miak*

---

785 *Huuras ma ho dohot aek asa muli sude begu na ro tu ho*.

786 Vgl. für die Karobatak Neumann 1939: 537.

787 *Nunga sahat aek pohon-pohonanna, nunga dialap miakna*.

788 Diese Rituale finden auch heute noch statt; vgl. auch Vergouwen 1933: 121.

bezeichnet wurde; meist *miak siguri-guri*).[789] Der *raga-raga* gilt als Sitz der/des Sibaso na Bolon/Silaon na Bolon (gleichzeitig weiblich und männlich; in der Folge nur mehr weiblich erwähnt), die im Zentrum der rituellen Aktivitäten in den *ruma parsantian* steht. In einer von Ypes aufgezeichneten Version der Entstehungsmythe dieser Einrichtung wird das *miak siguri-guri* als Mischung aus Kemiriöl und Zuckerrohrsaft beschrieben.[790] Es lässt sich vermuten, dass diese aus zwei Komponenten bestehende Mischung mit der Zweigeschlechtlichkeit des höheren Wesens korrespondiert. In einem 1872 aufgezeichneten Gebet an Sibaso na Bolon/Silaon na Bolon wird Sibaso etc. ausdrücklich auch als Ursprung des *miak* bezeichnet: *„Sibaso etc. ... die das miak hat entstehen lassen*."[791]

In einem aus Tomok, Samosir, stammenden Text wird beschrieben, wie das vom *raga-raga* geholte *miak siguri-guri* rituell in Richtung der „Genitalien von unfruchtbaren Frauen" geschüttet wird, nachdem man zuvor zu Silaon na Bolon, mit dem auch alle männlichen und weiblichen Vorfahren vereinigt sind, gebetet hatte.[792] Wie Tobing festgehalten hat, wird das *miak siguri-guri* auch als *liquor amnii*, als Fruchtwasser bezeichnet.[793]

Die Beziehung von *miak* zu Fruchtwasser finden wir auch zurück in der Bezeichnung *parmiahan*, wörtl. Ölgefäß, für Gebärmutter.[794] Einer unfruchtbaren Frau fehlt das spirituelle *miak*. Wie ich bei Heilungsritualen beobachten konnte, versuchten sowohl *datu* wie in anderen Fällen *sibaso* tanzend mit bestimmten Handbewegungen in Richtung des Schoßes der unfruchtbaren Frau das von dem spirituellen Wesen stammende *miak* in die Gebärmutter dieser Frau zu dirigieren.

Die Fruchtbarkeit der Erde bezeichnet man gern als *miak ni tano*. Die Erdgottheit Boraspati ni Tano, die man oft um Fruchtbarkeit bittet, wird in einem alten *tonggo-tonggo* folgendermaßen beschrieben: *„deine Haare sind das Gras, deine Knochen sind die Steine, dein Blut ist das tröpfelnde Wasser (oder Schlamm), dein miak-miak ist das Wasser*."[795]

Es sei an dieser Stelle auch erwähnt, dass im Falle eines menschlichen Körpers man den Leichensaft ebenfalls als *miak* bezeichnet. Für die karobatakschen (oft bootsförmigen) Särge (*pelangkah*), die übrigens aus dem Holz des Kemiribaumes geschnitzt sein sollten (zur Kemirinuss als *miak-miak* vgl. Beginn dieses Abschnitts), ist dokumentiert, dass der Leichensaft über ein Loch im Boden des Sarges und ein Bambusrohr ins Erdreich (zurück-) geleitet wurde.[796] Die oberirdische Aufbewahrung von besonderen Toten in Hausnähe fand

---

789 Warneck (1977: 157) erwähnt *miak ni tondi*, auch *miak gomgoman ni tondi* (Öl zum Schutze de *tondi*), „ein wohlriechndes Öl, dessen Behälter man auf dem Sitz (*raga-raga*) der *debata idup* (eine ebenfalls zwei Geschlechter repräsentierende Einrichtung, üblicherweise zwei zusammengebundene Holzfiguren [vgl. Angerler 1997: 422]) niederlegt."

790 1932: 170 ff.

791 *na jumadihon miak* (DPB Guru Sinangga).

792 Tobing 1956: 70 f.; ich habe bez. des ‚Vereinigt Seins' mit *silaon na bolon* die Übersetzung Tobings übernommen. Der Begriff *‚jumadi'* aus dem Originaltext würde allerdings auch die Übersetzung ‚zu *silaon na bolon* geworden sein' erlauben.

793 1956: 71

794 Vgl. Warneck 1977: 157; bei den Karobatak finden wir die zu *parmiahan* korrespondierende Bezeichnung *perminaken* für als Medizinbehälter bezeichnete und ansonsten wenig bekannte, kunstvoll gefertigte Behältnisse (für Abbildungen vgl. Sibeth 1990: 143 ff.), die nach einer Überlieferung in Beziehung stehen zu dem bläulich-weißem, lebensschaffenden Wasser (*minak jadin*, Öl, das werden lässt) aus dem Bauch der mythischen Riesenschlange Naga Beganding Tuwa (Neumann 1903: 217 ff.). Als *miak* werden auch in tobabatakschen *pustaha* verschiedene flüssige Präparate der *datu* - seien es Heilpräparate oder Abwehrpräparate - bezeichnet (vgl. z.B. KIT A 1389).

795 *na marimbuluhon duhut-duhut, na marholi-holihon batu, na marmudarhon dangir-dangir, na marmiak-miakhon aek* (DPB Guru Sinangga).

796 Vgl. Sibeth 1990: 70 f., insbes. Foto 61.

früher (bis zum kolonialen Verbot) auch in Sihotang statt, und in der benachbarten Sianjurmulamularegion ist mir ein Fall bekannt, in dem eine Familie ihre Toten nicht begraben, sondern in einem eigens dafür errichteten, kleinen Haus oberirdisch bestattet hat.[797] Der Gedanke, dass der Leichensaft der Erde zurückgegeben werden soll, ist auch dort als religiöses Konzept bekannt.[798]

Neben Sibaso na Bolon und Boraspati ni Tano steht auch die Wassergottheit Boru Saniang Naga in enger Beziehung zu *miak*. In einem *tonggo-tonggo* wird als eines ihrer Attribute beschrieben: *„die du das miak beherrscht, den Ursprung der vereinigten Wässer* (Urozean?)."[799]

Auch ist zu erwähnen, dass es das Ziel der Opferwallfahrten der *raja banua* und des Jonggi Manaor (aus der Sianjurmulamularegion) nach Barus war (der Überlieferung nach), von Raja Uti eine Flasche *miak* zu erhalten, deren Inhalt in der Folge über ganz Samosir verteilt wurde (vgl. 9.1.1.4.).

7.2.3.2.2.6. *Tabu-tabu* mit *aek pohon-pohonan* als Repräsentation der spirituellen Welt

Aus den bisher präsentierten Daten lässt sich ableiten, dass mit dem Konzept *miak* fruchtbar machende, heilende (unter Umständen auch das Gegenteil) und regenerierende Kräfte verbunden sind. Lokalisiert sind diese in der Gebärmutter und Objekten, die diese repräsentieren können, sowie in der Erde wie in allen Wässern. Seinen Ursprung hat *miak* in der spirituellen Welt.

Es ergibt sich daraus und aus den zuvor präsentierten Daten, dass das *aek pohon-pohonan* im *tabu-tabu,* das ebenfalls in die Kategorie *miak* gehört, spirituell sowohl als Fruchtwasser (man denke an die Bezeichnung *aek tabu-tabu* für Fruchtwasser) wie Wasser des Urozeans (*aek marsada*?) zu verstehen ist. Der Flaschenkürbis, *tabu-tabu*, ist sowohl als symbolische Gebärmutter wie als kosmische Umhüllung, als Umhüllung der *portibi hahomion*, der verborgenen spirituellen Welt aufzufassen, und wird damit in gewisser Weise zur Repräsentation der spirituellen Welt selbst.[800] Die eingesteckten Pflanzen (*rudang*) repräsentieren auch hier den Lebensbaum, der in der spirituellen Welt wächst und immer der Schöpfung vorangeht, bzw. deren Vorbedingung darstellt.

Dass diese Pflanzen besonders mit Leben und Lebenskraft verbunden werden, zeigt sich auch daran, dass man einem Schwerkranken - sei es im Kontext eines Heilungsrituals, oder auch außerhalb - von demselben *rudang* (am besten ebenfalls vom *aek pohon-pohonan*, besonders häufig jedoch Zweige vom *baringin jabijabi*) unter dem Kopf legt, wodurch auch

---

797 Die oberirdische Bestattung war wohl im gesamten Toba-Gebiet bekannt. Die früher gebräuchliche Bezeichnung *horja turun* (Ritual des Herabholens) für Sekundärbegräbnisse weist deutlich auf die Tätigkeit des Herabholens der verbliebenen Knochen und deren Wiederbestattung im Haus (so in Sihotang in vorkolonialer Zeit allgemein gebräuchlich), in einem steinernen Sarkophag oder einer steinernen Urne (*batu* oder *batu parholian;* auch von diesen ist in Sihotang noch eine beschränkte Anzahl vorhanden), oder in anderen Einrichtungen. Heute spricht man nur mehr von einem *onghalan holi-holi*, dem ‚Ausgraben der Knochen'.

798 Im Falle von schwarzer Magie allerdings (deren Ausübung den *parbaringin* traditionell strengstens untersagt ist), mag es vorkommen, dass Leichenteile in eine Pfanne erhitzt werden, um eine ebenfalls *miak* genannte, flüssige Substanz zu extrahieren. Diese wiederum mag als zentrale Ingredienz für verschiedene magisch wirksame Präparate dienen.

799 *na rumajahon miak, mula ni aek marsada* (DPB Samosir, Ama ni Rongkoman); über die Rolle der Boru Saniang Naga im Urozean der Schöpfungszeit siehe 8.5. f.

800 Es mag diese Symbolik schon der protestantischen Mission bekannt gewesen sein. Wie Informanten angeben, haben Missionare den Anbau von Flaschenkürbissen verboten und das Verbot wird (zumindest inoffiziell) auch heute noch von der HKBP aufrechterhalten. Aus diesem Grund ist es recht schwierig, in Samosir Flaschenkürbisse zu finden und oft müssen sich die Menschen bei der Abhaltung von Heilungsritualen mit einem Aluminiumteekessel behelfen.

spirituell Bedingungen geschaffen werden, in der sich der geschwächte und daniederliegende Mensch wieder aufrichten kann.[801]

Und das Wasser, in seiner Eigenschaft beiden Welten angehören zu können, ist Medium für den *tondi*, über den der Kontakt mit der spirituellen Welt verläuft (wodurch das ‚Schicksal' des Menschen bestimmt wird) wie auch Medium für die höheren Wesen, unverzichtbar bei deren initialen Kontakt mit der *sibaso*-Kandidatin.

7.2.3.2.3. *Bane-bane*, *sanggul baringin* und der menschliche Körper als sakraler Ort

Es ist zwar immer das gesamte Ritual, zu dem meist Opfer, Gebete, Musik etc. gehören, welches die Bedingungen schafft für die Kommunikation mit der spirituellen Welt, aber fast immer finden wir neben dem eigentlichen Medium bestimmte Vorrichtungen, die als Fokus der Kommunikation dienen. Dies sind, wie bereits erwähnt beim Büffelopfer *buhit* und *borotan,* die zusammen mit dem Opfertier, dem Büffel (der auch als Medium zu sehen ist) diesen Fokus bilden. Beim *gondang junjungan* sind es das *aek pohon-pohonan* mit dem *rudang* im Flaschenkürbis, zusammen mit dem Körper der zukünftigen *sibaso*, die für die Stimmen aus der spirituellen Welt Medium ist.

Daneben gibt es eine weitere Form dieser Vorrichtung - wesentlich einfacher herzustellen und häufiger gebraucht - nämlich während des Rituals in die Kopfbedeckung gesteckte Pflanzen. Diese werden in der Samosirregion *bane-bane* genannt und bei Opferritualen auf jeden Fall von den Festveranstaltern, häufig aber auch von allen Teilnehmern[802] getragen. Auch bei den *parbaringin* und *paniaran* spielt die Einrichtung des Tragens von auf den Kopf aufgesteckten Pflanzen eine wichtige Rolle. Das auf den Kopf Tragen von Ficus- (*baringin*) Zweigen (*sanggul baringin*) hat im Fall der *parbaringin* selbst deren Namen bestimmt: ‚Träger der *baringin*-Zweige' (*parbaringin*) oder ‚die mit dem *baringin*-Zweigen als Kopfschmuck' (*parsanggul baringin*). Auch die Bezeichnung für die leitenden *paniaran* weist auf das, was sie während der Rituale aufgesteckt tragen: *parsanggul na ganjang*, ‚die mit dem langen Kopfschmuck'. Dies sind allerdings neben den *harehare*-Zweigen auch die langen Schwanzfedern von Opferhähnen.

Der Begriff *bane-bane* bezeichnet zunächst alle Arten von in rituellem Kontext aufgesteckt getragenen Pflanzen.[803] Hierfür kommen verschiedene Pflanzen in Frage. In jeder Region gibt es über Traditionen in Bezug auf die Auswahl der Pflanzen. Diese können nicht willkürlich ausgewählt werden.

Sowohl van der Tuuk wie auch Warneck[804] meinen, dass es sich um eine bestimmte Pflanze handelt, wobei van der Tuuk noch den Aspekt des im Haar Tragens der Pflanze (und deren Wohlgeruch) erwähnt.[805] Ich fand sowohl in Sihotang wie auch in der Tobaregion, dass man eine Basilikumart (wahrscheinlich Ocimum sanctum L.) als *bane-bane* bezeichnet. In der

---

801 Die Metapher des (wieder) wie ein Baum oder eine andere Pflanze stehen können (*jongjong*), wird in der Krankenbehandlung häufig gebraucht.

802 Es soll erwähnt werden, dass das Tragen von *bane-bane* in rituellem Kontext bei den protestantischen Kirchen bis heute als Grund für zumindest zeitweiligen Kirchenausschluss gilt.

803 In anderem Kontext konnte eine geschiedene Frau in Sihotang beim Marktbesuch durch *marsanggul sae-sae*, i.e. das Aufstecken von *sae-sae*-Zweigen (ein noch nicht identifizierte Strauchpflanze, die gern in Übergangszonen [zwischen Wald u. Kulturland, an Zäunen etc.] wächst; ev. in Kombination mit *sanduduk* [Melastoma polyanthum] und *bane-bane*), angeben, dass sie frei und zu einer neuen Verlobung bereit sei. (*sae-sae* bedeutet nackt; *sae* auch kahl, gereinigt, frei von Schuld wie auch von verpflichtenden Bindungen; hier steht der Name der Pflanze in Verbindung mit seiner Funktion); vgl. auch Ypes 1933: 490 Fn. 1. Das gemeinsame Element mit dem rituellen Tragen von *bane-bane* ist, dass auch hier die Bereitschaft, eine Beziehung einzugehen, signalisiert wird.

804 1977.

805 1861: 371; auch Ypes (1932: 490) beschreibt *bane-bane* als einen „wohlriechenden Strauch."

Samosirregion bezeichnet man noch einige weitere Pflanzen auch außerhalb des rituellen Kontextes als *bane-bane*: Z.B. *bane-bane pansur* (grasähnlich, nicht identifiziert), *bane-bane batu* (eine Pflanze, ähnlich den meisten Farnen mit zwei Reihen kleinen ovalen Blätter an einem Stiel, nicht identifiziert) und *bane-bane simonang-monang* (eine in höheren Regionen vorkommende kleine Pflanze, deren lanzettförmigen Blätter edelweißähnlich wie mit einem leichten, weißen Filzüberzug versehen sind). Diesen Pflanzen ist gemeinsam, dass sie als wohlriechend betrachtet werden und in rituellem Kontext aufgesteckt werden können.

Andere Pflanzen wiederum können in rituellem Kontext als *bane-bane* gebraucht werden, ohne dass sie außerhalb dieses Kontextes auch als *bane-bane* bezeichnet werden würden. Hier ist anzumerken, dass fast alle zur Vervollständigung des *borotan* verwendeten Pflanzen auch als *bane-bane* verwendet werden.

Wie ist das Aufstecken der Pflanzen in rituellem Kontext, sei es von den Teilnehmer an Opferritualen, sei es von *parbaringin* oder *paniaran*, im Kontext der batakschen Religion zu verstehen?

Meines Erachtens muss auch das Aufstecken des *baringin*-Zweiges, der *bane-bane*-Pflanzen etc. ebenfalls als das Aufrichten des Weltenbaumes gesehen werden (wenngleich auch andere Aspekte damit verbunden sein können). Durch das Aufstecken der Pflanzen wird der Körper des rituell tätigen *parbaringin*, der *paniaran* oder des Ritualteilnehmers selbst zum sakralen Ort der Kommunikation mit der spirituellen Welt. Die rituell Tätigen sind einerseits prinzipiell bereit, besessen zu werden (auch wenn es für die meisten nicht zu erwarten ist), sei es von ihrem *jinujung*, sei es von anderen höheren Wesen, und andererseits bereit, auch auf andere Art spirituellen Einfluss zu erfahren. Sie sind bereit zu einer Beziehung mit der spirituellen Welt.

Darüber hinaus soll festgehalten werden, dass in der *parbaringin*- und *datu*-Mystik der menschliche Körper an sich auch den Lebens- oder kosmischen Baum repräsentiert. Dies konnten mir einige meiner Informanten erklären. Wenngleich nicht immer mit spiritueller Einsicht verbunden, ist die Baum-Körper Symbolik allgemeines Kulturgut. Dies zeigt bereits die bekannte Rätselfrage, die man Kindern vorlegt: *„Es fällt der große hariara-Baum wegen der beiden Käfer*."[806]

Die beiden Käfer sind die Augen des Menschen, die sich zum Schlafe schließen und den Menschen (*hariara*-Baum) zwingen sich hinzulegen.

Auch Kenan Hutabarat, der um 1920 im Auftrage der Mission die *datu*-Wissenschaften erforschen sollte, hat in seinem Text diesen Aspekt der Mystik festgehalten. Er hat gelernt, dass jene Passagen aus den Schöpfungsmythen, in denen berichtet wird, dass Gott das Schicksal der Menschen in die Blätter des Lebensbaumes geschrieben hat, in genanntem Sinne zu interpretieren sind: *„damit ist gemeint, dass der Hariara Jambu Barus (Name des Lebens- oder kosmischen Baumes) der Körper des Menschen ist, dorthin hat Gott dessen jeweiliges Schicksal geschrieben*."[807]

Bezeichnungen, wie *jinjing buhit* (wörtl. hochgehaltener *buhit*) für die in einzelnen verfilzten Strängen gehaltenen Haare der *parbaringin* und mancher *datu*, die, wie Warneck festgehalten hat, früher auch mit Pech zusammengeklebt wurden,[808] weisen darauf hin, dass mit dem menschlichen Kopf auch eine *buhit*-Symbolik verbunden ist. Dies ist auch ein deutlicher Hinweis auf die eher permanente Sakralität des Körpers der *parbaringin*, denn diese dürfen ihr Haar nie schneiden.

---

806 *Marumpak hariara bolon dibahen borong-borong na dua*.

807 *Hariara Jambu Barus i, pamatang ni jolma do lapatan ni i, disi do disurathon Debata parsorionna be* (DPB Hutabarat).

808 Warneck 1906: 39.

Mit dem Aufstecken der Pflanzen entsteht die Kombination ‚Lebensbaum und *buhit'*, bzw. ‚Lebensbaum auf dem heiligen Berg,' die zur Schaffung eines sakralen Ortes und Kommunikation mit der spirituellen Welt notwendige Voraussetzung. Es kann dies als der spirituelle Hauptgrund für das Aufstecken von Pflanzen gesehen werden. Im Falle der *parbaringin* und *paniaran* ist daneben, wie bereits erwähnt, auch noch reiche Symbolik, nicht nur auf religiöser, sondern auch auf sozialer Ebene, damit verbunden.

8. Religion in Sihotang III: Höhere Wesen im *bius*-Kult

8.0. Über höhere Wesen im *bius*-Kult

Die Bewohner der jenseitigen Welt sind tatsächlich außerordentlich zahlreich. Im Folgenden sollen nach der Besprechung einheimischer Einteilungsversuche einige wesentliche Kategorien und einige wichtige individuelle höhere Wesen, die im Kult der *parbaringin* und *paniaran,* sei es auf *bius*- oder auf *turpuk/horong*-Ebene, von besonderer Bedeutung sind, beschrieben werden.

8.1. Einheimische Einteilungsversuche

Als Ompu Raja Bakti zum ersten Mal ansetzte, mir die spirituelle Welt Sihotangs zu erklären, machte er mich darauf aufmerksam, dass es höhere Wesen gäbe, die überall wären, d.h. in der gesamten (Toba-) Batakwelt, und solche, die es nur in Sihotang gäbe. Zur ersten Kategorie gehören Mulajadi na Bolon, die Debata na Tolu, Raja Uti, Boru Saniang Naga, Boraspati ni Tano, Boru na Mora, Boru Tindolok, Naga Padoha usw. Diese höheren Wesen sind in die Verehrung miteinbezogen und manche von ihnen nehmen auch eine prominente Rolle ein im Ritual der *parbaringin* und *paniaran*. Letzteres weist nicht selten auf eine besondere Beziehung mit Sihotang, was wiederum den Unterschied zu den lokalen spirituellen Wesen verschwimmen lässt. Weiters ist die Zuordnung bestimmter Gruppen spiritueller Wesen zu einer der beiden Kategorien oft schwer, da solche zwar überall vorkommen, in Sihotang aber lokale, individuelle Züge haben angenommen (z.B. *homang*, *habonaran* etc.).

Umgekehrt wiederum werden bestimmte höhere Wesen, insbes. *sombaon*, als lokalisiert und individuell bezeichnet, währenddessen vergleichende Untersuchung zeigt, dass eine lokale Manifestation so sehr Gemeinsamkeiten mit Manifestationen in anderen Regionen aufweist, dass die verschiedenen Manifestationen als Transformationen voneinander gesehen werden müssen.

Ein zweiter Kontrast, so hatte ich zu lernen, ist die Unterteilung aller *sombaon* in solche die von Menschen abstammen und solche, die nicht von Menschen abstammen. In die erste Kategorie fallen die *sahala* (mit bestimmten Kräften ausgestatteten Seelen von Verstorbenen) der ersten *parbaringin* und eines Teils der *paniaran*, die als *jinujung* (Schutzgeister) die jeweiligen lebenden Amtsinhaber begleiten. Weiters gehören dazu die *sahala* anderer, hervorragender Ahnen und auch von besonderen Menschen, die keine Nachfahren in Sihotang haben.

Zu der zweiten Kategorie gehören höhere Wesen, die, höchst vereinfachend gesagt, entweder von den *debata* der Oberwelt abstammen, in welchem Fall sie meist anthropomorph gedacht werden (schließlich gelten die *debata* als die ‚himmlischen' Vorfahren der Menschheit), oder höhere Wesen, die auf die eine oder andere Weise mit der Natur Sihotangs oder der Natur allgemein, verbunden scheinen. Letztere sind meist zoomorph gedacht. Sie sind, so sie mit bestimmten Örtlichkeiten in Sihotang verbunden sind, als lokale *sombaon* zu sehen oder zumindest als lokale Varianten oder Transformationen von höheren Wesen, die in der gesamten Batakwelt bekannt sind.

Sind sie mit bestimmten Aspekten der Natur allgemein verbunden, so handelt es sich in der Regel um höhere Wesen der gesamten Batakwelt. Z.B. den eidechsengestaltigen *sombaon* Boraspati ni tano, der mit der Fruchtbarkeit des Bodens verbunden ist, die schlangen- bzw. drachengestaltige Boru Saniang Naga, die allgemein mit Wasser verbunden ist usw.

Auch hier sind die Unterscheidungen keineswegs simpel. Es können Beziehungen und Allianzen bestehen zwischen Angehörigen der beiden Kategorien, wobei die Unterscheidungsmerkmale zu verschwimmen scheinen. So war etwa der *sombaon* Datu Bonar ni aji zu Lebzeiten ein Mensch mit genau definierter *marga*-Zugehörigkeit, als

sombaon aber hat er Hirschgestalt und bewohnt die nordwestlichen Urwälder und gilt als ‚angenommener' Schwiegersohn des schlangengestaltigen *sombaon* Baganding Tua in den südwestlichen Urwälders, des höchsten aller *sombaon* Sihotangs. Umgekehrt steht es in der Macht der tiergestaltigen *sombaon*, den Menschen auch in Menschengestalt zu erscheinen.

Auch die bereits erwähnte Opposition *sombaon* der Berge und des Urwalds gegenüber *sombaon* der Gewässer und des Sees, die bis zu einem gewissen Grad mit Männlich und Weiblich zu korrespondieren scheint, spielt in bestimmten Kontexten tatsächlich eine Rolle, wie überhaupt die *gender*-Position der spirituellen Wesen und der damit verbundenen Kräfte in bestimmten Kontexten nicht unwesentlich ist. Informanten erkennen dies zwar grundsätzlich an, wie das aber genau funktionieren soll, darüber besteht keine Einigkeit (z.B. in Gruppendiskussionen). Es ist auch tatsächlich schwer, allgemeine Aussagen zu machen, da sich Beispiele zeigen lassen, die jede Theorie über eindeutig männliche oder weibliche Bereiche zu entkräften scheinen. Vgl. z.B. den mehrfach erwähnten weiblichen *sombaon* Boru Tindolok (6.3.10.1.), der gerade in den Urwäldern der Berge (potentiell männlicher Bereich) verehrt wird, oder die potentielle Zweigeschlechtlichkeit der meisten *sombaon*.

Wir müssen in diesem Zusammenhang akzeptieren, dass es sich hier um einen sehr komplexen ideologischen Bereich handelt, der nicht vereinfachend erklärt werden kann. Hier ist noch viel Forschungsarbeit nötig, wobei die eingreifenden ideologischen Veränderungen der vergangenen hundertfünfzig Jahre mitberücksichtigt werden müssten.

Erwähnt soll auch werden, dass nach allgemeiner Ansicht viele *sombaon* in ähnlich der *parbaringin*-Organisation relativ hierarchischen Strukturen[809] organisiert sind. Von Menschen stammende *sombaon* und nicht von Menschen stammende *sombaon* sind nicht geschieden; die genannten Kategorien scheinen wenig Rolle zu spielen. Der schlangenförmige *sombaon* Baganding Tua steht an höchster Stelle in der Hierarchie und es gehören alle *sahala* der ersten *parbaringin* und *paniaran*, die als *jinujung* mit den jeweils lebenden *parbaringin* und *paniaran* Kontakt halten, zu dieser Organisation.

Besonders prägnant ausgeprägt ist die Vorstellung einer hierarchischen Organisation im Jenseits in den benachbarten Regionen Sianjurmulamula und Pangururan, die beide auf den heiligen Berg Pusuk Buhit ausgerichtet sind. Dort steht die Organisation der *sombaon* unter der Leitung des Martua Pusuk Buhit, auch Raja Uti oder Baganding Tua genannt. Man spricht in moderner Ausdrucksweise auch von dem ‚Kabinett' (*kabinet*) des *sombaon*. In diese Organisation werden auch immer wieder neu verstorbene *parbaringin* aufgenommen.

8.2. Habonaran

Habonaran gelten in Sihotang als die Seelen (*sahala*) von jung verstorbenen Kindern (vor dem Wachstum der ersten Zähne).[810] Sie sind den Menschen meist wohl gesonnen und bewohnen die Waringinbäume an den Dorfrändern. Sie werden bei allen wichtigen Ritualen angerufen und mit besonderen Ritualen (*mangelek habonaran*) verehrt.[811] Die *parbaringin* halten die *habonaran* besonders in Ehren, da diese auch als die Wächter für Gerechtigkeit und Ehrlichkeit stehen. Der Name *habonaran* bedeutet auch ‚Ehrlichkeit'.

---

809 Damit ist gemeint, dass die einzelnen *sombaon* wie die einzelnen *parbaringin* trotz ihrer Zugehörigkeit zu der hierarchischen Organisation in vieler Hinsicht über ein hohes Maß an Autonomie verfügen. Die jenseitige Organisation deckt sich allerdings nicht exakt mit der diesseitigen Organisation.

810 Dies mag in anderen Regionen anders gesehen werden. Warneck (1977: 41) beschreibt *habonaran* (wörtl. Rechtschaffenheit) als „ein *begu* der Gutes schenkt; *urang habonaran*, eine Art *homang*, ein Heinzelmännchen;" vgl. auch Warneck 1909: 87, wo die *habonaran* nicht als begu klassifiziert werden, sondern als *sombaon*.

811 Ein Musikstück, das traditionell Teil der *habonaran*-Verehrung ausmacht, findet sich bei Yampolsky 1992 (Nr. 7). Im Titel des Stückes, das *parmalim*-Musiker in Huta Tinggi (Tobaregion) gespielt hatten, werden die *habonaran* als *sahala* angesprochen, eine Bezeichnung, üblicherweise gebraucht für die Seelen von Verstorbenen.

8.3. Die *jinujung* der *parbaringin* und *paniaran*

Von den zahlreichen *sombaon* unter den Ahnen der Bewohner Sihotangs sind die Vorfahren der *parbaringin* und *paniaran* in deren Ritualen am bedeutsamsten. Wie bereits erwähnt, bleiben die Seelenaspekte (*sahala*) der ersten *parbaringin* spirituell mit ihren Nachfolgern in Kontakt. Sie wählen diese aus, meist über das Medium Traum (*nipi*) und bleiben ihr Leben lang bei ihnen als ihr *jinujung*, von dem sie besessen werden können oder der sie im Traum beraten kann.

Die *sahala* der ersten *paniaran*, insbesondere die der Ehefrauen der *parbaringin* in den höheren Positionen (*pande na tolu, raja na lima*) halten wie oben berichtet, ebenfalls Kontakt mit ihren Nachfolgerinnen, ebenfalls über Traum, und mehr noch als bei den *parbaringin,* über Besessenheit. Über die *paniaran* kommunizieren auch andere spirituelle Mächte von innerhalb oder außerhalb Sihotangs. Die meisten von ihnen sind menschlicher Herkunft. Besessenheit von spirituellen Mächten nichtmenschlicher Herkunft ist für die Medien wesentlich schwerer und nur unter besonderen rituellen Voraussetzungen möglich.

8.4. Über die ursprünglichen spirituellen Bewohner des Landes und deren Beziehung zu den Menschen

Die meisten der nicht von Menschen stammenden spirituellen Bewohner werden zoomorph gedacht. Deren Zahl ist, wie die Listen mit Namen in den *tonggo-tonggo* der *parbaringin* zeigen, durchaus groß. Bereits erwähnt wurden der vogelgestaltige *sombaon* Naborsahan, der schlangengestaltige *sombaon* Baganding Tua und der drachengestaltige *sombaon* Sampuran Bala, die alle eine prominente Rolle im offiziellen *bius*-Kult spielen. Der hirschgestaltige *sombaon* Datu Bonar ni Aji nimmt, wie anschließend gezeigt werden wird, zwischen den Menschen und den ursprünglichen spirituellen Bewohnern des Landes eine wichtige Vermittlerposition ein.

Die tiergestaltigen *sombaon* können zwar überall in *bius* Sihotang ihre Wirksamkeit entfalten, doch sind mit ihnen auch bestimmte Örtlichkeiten assoziiert. Diese Örtlichkeiten sind immer Wildnis. Entweder handelt es sich um eine baumbestandene Wildnisenklave mitten im Kulturland oder um einen Teil des Urwaldgebietes. An Wildnisenklaven oder in deren Nähe wird geopfert; im Urwald mag zwar von Besuchern des Urwaldes (Jägern, Sammlern von Waldprodukten etc.) geopfert werden, im Rahmen des offiziellen *bius*-Kultes geschieht dies jedoch nicht. Die im Urwald lokalisierten *sombaon* stehen aber im Zentrum des offiziellen *bius*-Kultes, insbes. der Büffelopfer, wobei die als Schlachtpfahl (*borotan*) verwendeten Stämme, sowie die zu deren Schmückung gebrauchten Pflanzen, immer aus dem Urwald geholt werden.

Manche Einrichtungen nehmen aber eine besondere Position ein. *Pangulubalang* wie auch *homban* stellen immer auch Wildnisenklaven dar, stehen auch in Beziehung zu Wildnis, gleichzeitig bestehen Auffassungen darüber, dass es sich um von Menschen mittels Menschenopfer geschaffene Einrichtungen handeln soll.

8.4.1. Einige Angaben zu *pangulubalang*, *homban* und der Frage der Menschenopfer

Die Bedeutung von *homban* und *pangulubalang* entfaltet sich auf der *turpuk/horong*-Ebene. Beide gelten als die spirituellen Bewohner bestimmter Gründe in gemeinschaftlichen Besitz der *turpuk/horong*. *Homban*, die in der Regel mit nassen Reisfeldern in Beziehung stehen und gelegentlich tiergestaltig, weiblich oder geschlechtsneutral beschrieben werden, sind ursprüngliche Bewohner des Landes und ihre Orte sind die letzten Reste der Wildnis, die man immer von Bebauung ausgenommen hat, ev. noch mit besonderer Bepflanzung versehen. *Homban* müssen nicht, wie in der Literatur durchgehend angegeben, der Ort einer Quelle sein, sondern können auch an trockener Stelle liegen. Dies gilt tatsächlich für die meisten *homban*.

Die Beziehung zu Wasser ist mancherorts so ausgedrückt, dass sich dort große Steine befinden, in denen Vertiefungen angebracht sind. Das sich dort angesammelte Regenwasser kann das Quellwasser für rituelle Zwecke ersetzen. Neben den Auffassungen, dass die *homban* von ursprünglichen Bewohnern des Landes bewohnt sind, spielen auch Überlieferungen über Menschenopfer eine Rolle.

Der *pangulubalang* wird in der Literatur zumeist als Schutz- und Angriffsmagie beschrieben, was er in den *datu*-Wissenschaften und manchen damit verbundenen *pustaha*-Texten sicher auch der Fall ist.[812] Die hier zu beschreibenden, für den *bius-Kontext relevanten* Einrichtungen dieses Namens betreffen andere Dimensionen dieses Phänomens. Hierbei muss ausgegangen werden von dem der Gemeinschaft des jeweiligen *turpuk* gehörigen Grundstück (*parpangulubalangan*), das früher von den Mitgliedern der Gemeinschaft nach einem gewissen Schema abwechselnd genutzt wurde.[813] Im Gegensatz zu den ebenfalls gemeinschaftlich genutzten *homban*-Grundstücken, die häufig mit Wasser in Beziehung stehen, stehen die *parbangulubalangan*-Felder meist in Beziehung zu eher trockenen Gründen (deren Bewässerung aber keineswegs ausgeschlossen zu sein hat). Zumeist befindet (oder befand) sich eine als *pangulubalang* bezeichnete Steinstatue auf diesem Areal; in der Regel innerhalb einer Wildnisenklave (z.B. Baum mit unbeeinflussten Pflanzenwuchs rundum)[814]. Die Herkunft dieser Einrichtung wird zumeist in Beziehung gesehen zu einem Menschenopfer, das die Entstehung des spirituellen Bewohners des parpangulubalangan-Areals und Beschützers des *turpuk*/*horong* ermöglichte.

Einerseits ergibt sich der Eindruck, dass *homban* und *pangulubalang*, die zusammen auch für die wichtigsten Landbaugründe der *turpuk*/*horong* stehen, auch für den Kontrast ursprüngliche Bewohner und menschliche Neuankömmlinge (auf spiritueller Ebene) stehen würden. Andererseits wird diese Auffassungen verkompliziert wodurch die Überlieferungen, nach denen auch die *homban* mit Menschenopfern in Beziehung stehen. Meinen Informanten zufolge sollen *pangulubalang* und *homban* in Sihotang gleichzeitig geschaffen worden sein.

Die Herstellung dieser Einrichtungen war eine Angelegenheit der *turpuk*/*horong*. Die Entstehung eines *pangulubalang*, bzw. die ‚Beseelung' einer damit verbundenen Steinstatue, war mit einem Menschenopfer verbunden, wobei ein Mensch freiwillig für die Gemeinschaft sein Leben gab, wie die Informanten betonen. Die aus dem geopferten Menschen stammende Flüssigkeit (*miak*) soll an die verschiedenen Familien verteilt worden sein. Auch das im Kontext der Verehrung der *silaon na bolon*/*sibaso na bolon* im *ruma parsantian* verwendete *miak siguriguri* soll aus dieser Quelle stammen.[815] Ein wesentlicher Aspekt der Verwendung des *miak* soll die Errichtung von *homban* als offizielle, mit einem *turpuk*/*horong* in Beziehung stehende Verehrungsstätte, gewesen sein.

---

812 Warneck (1977: 283), von seinen Beobachtungen her ausgehend, hat *pangulubalang* definiert als *„ein Götzenbild, in das man ein stark machendes Zaubermittel tut"* und hinzugefügt, dass man auch die *„bei der Zubereitung der Zaubermittel benötigten Zutaten so bezeichnet."* Voorhoeve (1975: 252), von den *pustaha*-Texten her ausgehend, hat *pangulubalang* definiert als „*a ghost made subservient to a datu and acting as his champion (ulubalang) in the war against evil ghosts and human enemies*."

813 Die regelmäßig neu verteilten Gemeinschaftsgründe bestehen heute kaum noch. In Sihotang Lumban Pea etwa sind die *parpangulubalangan*-Felder in permanentes Nutzungsrecht der *parbaringin*-Familien übergegangen. Verkauf der Felder soll allerdings noch nicht möglich sein.

814 In Lumban Pea steht auf dem entsprechenden Platz ein *jabijabi* (Ficus Rumphii Bl.). Die Steinstatue, die sich früher dort befand, ist seit den Zeiten der Sozialen Revolution bereits entfernt. Der Ort gilt trotzdem noch als Ort des *pangulubalang* und es wird im Bedarfsfall dort geopfert.

815 Für diese Begriffe vgl. u.a. Winkler 1925: 133 f., Ypes 1932: 295 f., Tobing 1956: 66-71.

An dieser Stelle soll nochmals darauf hingewiesen werden, dass ein *homban* auch als Stück Wildnis (*pohon-pohonan*)[816] gilt, als Ort ursprünglicher spiritueller Bewohner. Der Akt des Menschenopfers, bzw. der flüssigen Teile davon, scheint eine wesentliche Rolle gespielt zu haben bei der Errichtung einer geregelten offiziellen Beziehung mit diesen spirituellen Mächten.

Der nichtflüssigen Körper des Opfers wurden zerteilt und verbrannt, ist weiters berichtet. Die Asche der jeweiligen Körperteile wurde analog der rituellen Fleischverteilung an die Familiengruppen verteilt, die an der Herstellung des *pangulubalang* partizipierten. Dass die Asche (trockener Aspekt) des Menschenopfers (*agong ni jolma na manjadi si papelepeleon*) für die Herstellung eines *pangulubalang*, und *miak*, der flüssige Aspekt, mit *homban* in Beziehung steht, korrespondiert mit dem Konzept, dass der *pangulubalang* zu trockenen Feldern gehört und der *homban* zu den besten und fruchtbarsten, meist auch den am besten bewässerten, Reisfeldern. Hier ergibt sich wiederum der Eindruck der durch das Menschenopfer hergestellten Einheit der *turpuk/horong*-Gründe auf spiritueller Ebene. Tatsächlich haben die Mitglieder des *turpuk/horong* auch in der Regel immer Anteil an beiden Kategorien von Feldern.

8.4.1.1. Exkurs: Zur Frage der Menschenopfer in Sihotang

Dass in Sihotang in früheren Zeiten gelegentlich Menschen geopfert worden waren, berichten allgemein bekannte Überlieferungen, deren Authentizität meine Informanten nicht bezweifeln. Solche sollen insbesondere in Ausnahmesituationen stattgefunden haben. Etwa im Falle von die Gemeinschaft bedrohenden Katastrophen, Epidemien etc. Diese Art der Opfer sind nicht zu verwechseln mit den Opfern der rituellen Kämpfe die früher Teil der *bius*-Ritualen ausmachten, genannt *masidangguran*; wörtl. ‚einander bewerfen'.

Nach Auffassung aller meiner Informanten kann es nicht zulässig gewesen sein, ein Kind zu rauben, wie in der Literatur häufig berichtet.[817] Es musste sich, wenn ein Menschenopfer notwendig geworden war, so sich niemand freiwillig gemeldet hatte, der *tondi*, die Seele des Kandidaten, für das Opfer selbst melden. Wie das vor sich ging, darüber bestehen detaillierte Vorstellungen: Nachts wurde ausgerufen vom *parhara* der *suhut*-Gruppe, die das Ritual ausführte (auf *turpuk/horong* Ebene) und wer im Schlaf auf den Ruf antwortete, dessen *tondi* hatte sich gemeldet und sich freiwillig als Kandidat für das Opfer zur Verfügung gestellt. Die entsprechenden Personen sollen in der Folge ihre Aufgabe für die Gemeinschaft feierlich übernommen und ihren eigenen Tod akzeptiert haben. Die Informanten vermuten, dass man auch bei der Herstellung von *tunggal panaluan*, den so genannten Zauberstäben, die meist in Auftrag eines lokalen *marga*-Zweiges hergestellt wurden, ähnlich vorgegangen sei.

Auch die *paniaran*-Organisation soll nach manchen Informanten Menschenopfer veranlasst haben. In diesem Fall war es die Ausruferin der *paniaran* (*parhara ni paniaran*), die nachts die Frage an die *tondi* stellte.

So lebendig und weit verbreitet die Überlieferung auch ist, an Menschenopfer der *parbaringin* oder *paniaran* konnte sich in Sihotang niemand mehr selbst erinnern oder hatte Augenzeugen gekannt. Im Gegensatz dazu berichtete ein Informant aus der *marga* Sihotang Pardabuan, dessen Familie in der frühen Kolonialzeit in die Sumbulregion in Dairi ausgewandert war, dass damals mit der Auswanderung seine Vaterschwester (*namboru*) vor

---

816 Wohl am besten als Gestrüpp zu übersetzen; zu unterscheiden von *aek pohon-pohonan*, einer für bestimmte *marga* heilige Quellen, die nicht *homban* sein müssen (vgl. 7.2.3.2.2.).

817 Es ist selbstverständlich nicht auszuschließen, dass in individuellen Fällen tatsächlich Kinder entführt und für magische Praktiken missbraucht worden sind. Legal war diese Vorgangsweise nicht, ja sie widerspricht selbst allen meinen Informanten bekannten Regeln. Im Zuge der von der Mission ausgehenden Anti-Animismus-Propaganda erlangten Geschichten dieser Art, die früher wohl gern von den Nachbarn der Batak an der Küste erzählt wurden, große Bekanntheit.

einer drohenden Opferung gerettet werden sollte. In diesem Fall war es aber nicht die *parbaringin*-Organisation, welche die Frau opfern wollte, sondern der säkulare *raja*, der damalige *jaihutan* Ompu Tuan Hapoltahan, der ein Ritual geplant und nachts einen Ausrufer geschickt hatte. Die oben erwähnte Frau hatte sich nachts gemeldet und war als Opfer angewiesen worden. Anstatt aber dieses Schicksal zu akzeptieren, war die damals junge Frau mit ihrem Bruder und einigen weiteren Verwandten noch in derselben Nacht aus Sihotang geflüchtet.

Diese Geschichte ist insofern glaubwürdig, als verschiedene Augenzeugen, worunter Tante und Vater des Informanten diese dramatische Geschichte weitergegeben haben und jener, obwohl bereits in Sumbul geboren, sehr detaillierte Angaben zu den Verhältnissen im frühkolonialen Sihotang machen konnte.

Auch wenn wir nicht genau wissen, in welchem rituellen Kontext der *jaihutan* opfern wollte, auch diese Geschichte deutet an, dass man nicht einfach ein potentielles Opfer entführt hatte oder einen Abhängigen opfern wollte. Die angewiesene Frau gehörte schließlich der *marga* des *jaihutan* an. Dass es erlaubt gewesen sei, etwa Sklaven oder andere Abhängige zu opfern, weisen alle Informanten einhellig ab.

Befragt zum Thema Kannibalismus,[818] geben alle Informanten an, dass *parbaringin* und *paniaran* damit in keinerlei Beziehung stehen würden.

8.4.2. *Homang*

Im Kontrast zu den ebenerwähnten *sombaon* werden die als zwar ebenfalls als ursprüngliche Bewohner geltenden *homang* nicht als tiergestaltig beschrieben.[819] Sie werden in Sihotang eher als eine waldbewohnende Parallelrasse zu den Menschen gesehen.[820] Sie unterscheiden sich von Menschen äußerlich nur dadurch, dass ihre Körperbehaarung in die umgekehrte Richtung wächst. Ihr Verhalten gegenüber den Menschen ist eher ambivalent. Manchmal entführen sie Kinder, bzw. locken diese weg und ziehen sie diese für eine Zeit lang auf. In der Mythologie wird auch von Ehen zwischen Mensch und *homang* berichtet.[821] Die Verehrung von *homang* scheint in Sihotang, im Gegensatz zur Sianjurmulamularegion, wo diese im *bius*-Kult sehr wichtig ist, nur von relativer Bedeutung zu sein.

8.4.3. Allianz eines Migranten mit den ursprünglichen Bewohnern: Datu Bonar ni aji

Es kann aber auch vorkommen, dass ein von Menschen stammender spiritueller Bewohner in die Welt der ursprünglichen Bewohner integriert ist und ebenfalls Tiergestalt angenommen hat. Ein Beispiel ist Datu Bonar ni Aji aus der *marga* Simbolon, der als erster Mensch nach Sihotang gekommen war. Datu Bonar ni Aji bewohnt in Hirschgestalt die nordwestlichen Urwaldreserven und gilt als *pinarboru ni sombaon* Baganding Tua. Dies kann in diesem

---

818 Vgl. zu dem Thema Kannibalismus und dessen möglicher Beziehung zur Religion die Überlegungen von Leertouwer (1971).

819 Warnecks Angabe, dass der *homang*, den er mit Waldgespenst übersetzt, halb in Menschen- und halb in Tiergestalt erscheinen würde, mag auf ein Potential dieses Konzeptes deuten (1909: 120).

820 Man könnte sie wohl mit den auch anderswo in Indonesien vorkommenden Vorstellungen von *wild man* vergleichen. Vgl. Gregory Forth 2007.

821 So lebt bis heute die Vorstellung dass der Urahne der Borbor-Gruppe, Si Raja Borbor, Sohn von Sariburaja und einer *homang*-Frau wäre. Bei Hoetagaloeng (1926: 33) wurde Si Raja Borbor von den *homang* unterrichtet und seine Mutter, Nai Margiringlaut, ist eine Frau, die bei den *homang* lebte und von der man nicht weiß, woher sie stammt. In Mangaradja Salomos Version (1938: 45 ff.) ist sie eine Tochter von Balabulan (bzw. Mangala Bulan, der dritte der Debata na Tolu, der auch mit Sihotang eine besondere Beziehung hat) und stammt somit aus der Oberwelt. Sowohl Balabulan wie auch den *homang* an sich wird ein ambivalenter Charakter zugeschrieben.

Kontext übersetzt werden als ‚angenommener' (mit der Konnotation ‚besonders geliebter')[822] Schwiegersohn des *sombaon* Baganding Tua'.[823] Das würde bedeuten, er steht in einem Allianzverhältnis zu den spirituellen Mächten, die als die ursprünglichen Besitzer des Landes gelten, ist auch von einer Tochter des *sombaon* Baganding Tua nichts bekannt. So wird es von den meisten meiner Informanten auch gesehen.

Datu Bonar ni Aji kam aus der von der *marga* Simbolon bewohnten Region in Samosir her. Man kennt noch genau den Weg, den er genommen hat, anhand der Wasserquellen, die er hat entspringen lassen. Durch den Akt des Entspringen lassens von Wasserquellen und der Aufnahme von Beziehungen mit den spirituellen Bewohnern von Sihotang hat er das Land für Menschen erschlossen.

Eine der Quellen dient heute der *marga* Simbolon in Sihotang als heilige Quelle, als *aek pohon-pohonan* (siehe 7.2.3.2.2.). Der Überlieferung nach war Datu Bonar ni Aji einem verzweifelten Hirtenjungen aus der *marga* Simbolon als alter Mann im Traum erschienen, und hat ihm mit Hilfe eines Stockes geholfen, diese Quelle entspringen zu lassen. Damit war die Beziehung der in Sihotang anwesenden *marga* Simbolon zur lokalen sakralen Welt etabliert. Diese Beziehung wird bis heute aufrechterhalten durch das Holen des *aek pohon-pohonan* und die damit verbundenen Opfer.

Die Beziehung mit der spirituellen Welt über der *sombaon* Datu Bonar ni Aji ist allerdings nicht nur für die Angehörigen der *marga* Simbolon relevant, sondern für alle Bewohner Sihotangs. Eine Rolle hierbei spielt die Überlieferung, dass eine Frau des Gründers der *marga* Sihotang, Sigodang Ulu aus der *marga* Simbolon kam. Dadurch ist Simbolon einer der Ur-Brautgeber (auch *hulahula mata ni ari* genannt) von Sihotang. Obwohl die in Sihotang wohnenden Mitglieder der *marga* Simbolon heute kollektiv den Status von Brautnehmern (*boru bius*) haben (es ist dabei kein Widerspruch, wenn einzelne Familien Brautgeber für Sihotang sind), spielt die ursprüngliche Beziehung auf spiritueller Ebene eine große Rolle. Gerade über Datu Bonar ni Aji, der auf spiritueller Ebene die Ur-Brautgeber der *marga* Sihotang repräsentiert, und der selbst wiederum in brautnehmender Beziehung steht zu den spirituellen Bewohnern des Landes, stehen auch die Angehörigen der *marga* Sihotang in einer Allianzbeziehung zu den spirituellen Bewohnern des Landes. Aus dieser Sicht beginnt die Abfolge der Brautgeber bei den spirituellen Mächten Sihotangs, wodurch die Angehörigen der *marga* Sihotang auch in den Genuss deren Segens kommen können.[824] Aus diesem Grunde wohl war Beschäftigung mit der heiligen Hochzeit von Datu Bonar ni Aji mit einer Frau aus der spirituellen Welt ein häufig wiederkehrendes Thema in den Ritualen der parbaringin und *paniaran*.[825] Deren rituelle Aufführung durch die *paniaran* wurde als wesentlich gesehen für die Prosperität des Landes.

---

822 Dies ist die Interpretation meiner Informanten; vgl. zu der Präfixform *pinar-* auch Tuuk 1867: 174 f. (1971: 170 f.). Hiernach wäre *pinarboru* als das zu sehen, was in der sakralen Welt als Brautnehmer (theoretisch auch Tochter) des *sombaon* anzusehen wäre, ohne tatsächlich genau einem Brautnehmer in der Menschenwelt zu entsprechen; ‚was wie ein Brautnehmer ist', wodurch ebenfalls eine Beziehungsqualität ausgedrückt ist.

823 Korn (1953: 43) vermerkt, dass beim großen *bius*-Ritual der *panuturi* als Verkörperung des *pinarboru ni sombaon* Baganding Tua bezeichnet wird und übersetzt dies mit ‚Tochter des Haupt-*sombaon*'. Tatsächlich ist auch hier mit ‚angenommener Schwiegersohn' zu übersetzen, denn der *panuturi* soll eben den *sombaon* Datu Bonar ni Aji verkörpern.

824 Korn (1953: 112) war durchaus auf der richtigen Spur, als er festgehalten hatte, dass mit den *„Heil bringenden Ur-hulahula als Beginn der matrilinealen Linie",* der *„mataniari so gokgohon (der unerschöpflichen Quelle des Segens)"* im Wesen die Gottheit selbst gemeint ist, auch wenn er über unterschiedliche Argumente zu diesem Schluss gekommen war.

825 Dies ist auch dokumentiert in Korn 1953: 100 ff. und 112 ff.

8.4.4. Ompu Baganding Tua Saranggean Pardosi

Der prominenteste lokale *sombaon* ist Ompu Baganding Tua Saranggean Pardosi. Baganding Tua, wörtl. ‚der gefleckte Glücksbringer', wird als Schlange (*ulok*) gedacht, als riesige Python, so groß, dass sein geöffnetes Maul einer Höhle gleicht. In dieses Maul kommen die Tiere des Waldes freiwillig, wenn sie ihr Ende herannahen fühlen und zu sterben wünschen. Tiere jeder Größenordnung, auch Hirsche, ja selbst Elefanten können Einlass finden in das Maul und ‚ernähren' so die riesige unbewegliche Schlange, wie manche Informanten es ausdrücken. Aus spiritueller Sicht ist die Sache allerdings weniger profan. Das Eingehen in das Schlangenmaul wird oft ‚Zurückkehren' (*mulak*) bezeichnet. Aus dieser Sicht kann das Maul auch als Zugang zur sakralen Welt, zur *portibi hahomion*, gesehen werden. Die Tiere sind über ihre Geburt aus der geheimen Welt gekommen und kehren durch das Maul des Baganding Tua wieder in diese Welt zurück.

An dieser Stelle müssen zunächst einige Differenzierungen gemacht werden. Wasserbewohnende *sombaon* werden in der Literatur oft als Schlangen bezeichnet. Von den Batak werden sie allerdings *naga* genannt. Damit gehören sie zu einer anderen Kategorie, auch wenn es Überschneidungen und sogar Mythen über gemeinsamen Ursprung gibt. Des Weiteren wird eine andere Art mythischer Schlange[826] ebenfalls Baganding Tua genannt. Diese ist rund, nicht länger als eine Elle (*asta*) und beinah ebenso dick. Für den, der sie findet und richtig behandelt, kann sie viel Glück (*tua*) bringen: Man müsse diese Schlange in einen *ulos* wickeln, sie ins Haus nehmen, in ein *rumbi* (runde hölzerne Kiste mit Deckel und zwei Henkeln) setzen, mit Puffreis (*rondang*) füttern und ihr einmal pro Monat das opfern, worüber ein Traum informiert, dann stehe dem Finder viel Glück und Erfolg ins Haus.[827]

Obwohl der *sombaon* Baganding Tua Sihotangs als individuell und lokalisiert gesehen wird, gibt es auch in anderen Regionen ebenfalls diese riesigen Schlangen mit ganz ähnlichen Eigenschaften wie der Baganding Tua Sihotangs.[828] Diese heißen in mehreren Regionen ebenfalls Baganding Tua (so z.B. in Silalahi und im östlichen Samosir), manchmal auch anders, wie etwa in der Sianjurmulamularegion, wo Baganding Tua einer der Namen des *sombaon* Raja Uti ist. Dieser ist einerseits deutlich von Baganding Tua Saranggean Pardosi zu unterscheiden, aber, wie bereits oben (6.3.9.1.) angesprochen, gibt es so wesentliche Überschneidungen beider Konzepte, dass es gerechtfertigt scheint, von Transformation zu sprechen.

---

826 Nach van der Tuuk (1861: 364 und 1862: 37) gibt es allerdings tatsächlich eine (*si-*)*baganding* genannte Schlange, die gekennzeichnet ist durch weiße Flecken am Kopf mit schmal auslaufenden Streifen. Diese Schlange diente als Modell für Messing-Armbänder in Schlangenform, ebenfalls *sibaganding* genannt, wobei die abgebildeten Schlangen einander am Schwanz festhalten und so einen Ring bilden. Auch gibt es ebenso benannte schlangenförmige Ringe und ein bestimmter *ulos* mit korallenverzierten Rändern wird ebenfalls mit *sibaganding* bezeichnet (ebd.)

827 Ähnlich berichten auch Marbun und Hutapea (1987:153); als zweite Bedeutung des Begriffes geben sie an, dass *sibaganding tua* auch als Bezeichnung für Haus gebraucht wird, in Beziehung mit dem Wunsch, dass alle, die das Haus betreten, den Eigentümern Glück bringen mögen. So auch ein bat. Gebetstext aus dem Werk Vergouwens (1933: 117).: *Sai hot ma di batoena togoe di pangarahoetna bagas ni inanta, sibanganding toea on*. „*Es stehe fest auf den Steinunterlagen und sei stark in seinen (Ver-) Bindungen das Haus, unserer Mutter, dieses sibaganding toea*." *Sibaganding tua* bezieht sich hier wohl auf Haus, wie aus dem Gesamtkontext abzuleiten ist. Vergouwens eigene Übersetzung von *sibaganding tua* als ‚breite Rippen', auf denen das Haus gebaut ist (d.h. dass ein Architekturteil bezeichnet wäre), lässt sich aus dem Wortlaut des Textes nicht bestätigen.

828 Nicht nur in der von den Toba bewohnten Regionen, sondern auch bei den anderen Batak-Gruppen. In Riau wie auch in Südsumatra konnte ich Berichte aufzeichnen von riesigen, sakralen (*sakti*), unbeweglichen und moosüberwachsenen Schlangen, die wie Baganding Tua ebenfalls darauf warten, dass ihre Beute freiwillig, oder ev. auch unwissend, ihr höhlengroßes Maul betritt. Eine Variation dieser Berichte besagt (Südsumatra), dass diese Schlangen ihre Beute auch mit großer Kraft ansaugen können.

Wie bereits erwähnt (6.3.9.1.), werden beide *sombaon* in Gebeten ähnlich angerufen, als Tuan Maimaima (Herr, der wartet, bzw. der immer da [unsterblich] ist) und Tuan Mamasumasu (Herr, der segnet). Beide können potentiell zweigeschlechtlich oder ungeschlechtlich (*na so baoa na so boruboru*) sein und beide sind Hauptadressaten für das große *bius*-Büffelopfer. Beide kommen während des großen Büffelopfer sowohl über den Büffel wie über den *parsidung* (der damit sowohl in Sihotang wie in der Sianjurmulamularegion Medium für den Haupt-*sombaon* ist). Und in beiden Regionen wird der Opferbüffel auf seinem Weg zum Opferplatz mit Reismehl betupft (*martopong*), wodurch der Büffel selbst zu Baganding Tua, zu einem ‚gefleckten Glücksbringer' wird.

Raja Uti ist als Mensch, aber ohne Gliedmaßen und ohne Knochen geboren, womit er gewissermaßen mit Schlangeneigenschaften ausgestattet ist. Wie unterschiedlich ihre sonstige Geschichte auch sein mag, ihre wesentlichste Gemeinsamkeit ist wohl, dass beide in bestimmten Kontexten die Rolle des höchsten Wesens einnehmen können. D.h. nicht einfach als Vermittler zum Schöpfergott, sondern als dessen Repräsentanten, als dessen Manifestationen.

Bezüglich Baganding Tua Saranggean Pardosi folgende Angaben: Während meines Aufenthaltes in Sihotang ist mir aufgefallen, dass verschiedene meiner Informanten die Namen Mulajadi na bolon und Baganding Tua wie auswechselbar behandelten. Ein Informant, der mir berichtete, an wen er betete und opferte für die Genesung seines Sohnes, beschrieb mir Baganding Tua als *„Tuhan yang maha esa na maringanan dison*" (der allmächtige, alleinige Gott [nach dem Konzept der Pancasila, der offiziellen Staatsideologie Indonesiens], der hier wohnt). Auch Ompu Raja Bakti verwendet in seinem Manuskript mehrmals die Wendung „Ompunta Mulajadi na Bolon/Ompunta Ompu Baganding Tua", wenn er den Adressaten der Gebete und Opfer der *parbaringin* beschreibt.[829] Tatsächlich wurde früher von den *parbaringin*, soviel ich erfahren konnte, kaum jemals Mulajadi na Bolon angerufen, sondern immer an erster Stelle Baganding Tua.

Man kennt den Ort, an dem Baganding Tua sich aufhält, eine Schlucht in der südwestlichen Urwaldreserve, aus welcher der stärkste Wasserfluss Sihotangs austritt (der weiter flussabwärts zum Binanga Godang, dem ‚Große Fluss", wird), aber man betritt ihn nie. Wer es doch tut, und wissentlich oder unwissentlich, die Privatsphäre von Baganding Tua verletzt, muss mit Krankheit und Tod rechnen. Verschiedene Männer berichteten, darunter auch Ompu Raja Bakti, Baganding Tua aus der Ferne gesehen zu haben.

Es wird niemals an seinem Aufenthaltsort geopfert, sondern im Kontext der allgemeinen *bius*-Rituale und auch bei Ritualen kleinerer Gemeinschaften. Als seine Medien gelten der Opferbüffel und der *parjuguk*, der sich für diese Aufgabe monatelang vorzubereiten hat (vgl. 5.3.4. ff.). Als Medium für diesen *sombaon* zu dienen, gilt als sehr schwer und anstrengend. So manche *parjuguk* seien früher nach Erfüllung dieser Aufgabe gestorben. Von Todor Sorganimusu, der 1938/39 diese Funktion innehatte, wird erzählt, dass er nach dem Ritual für die Dauer eines Jahres kränkelte, sich aber doch wieder gut erholt hat und in der Folge ein normales Leben führen konnte.

Baganding Tua gilt als verantwortlich für die Fruchtbarkeit des Landes, der Tiere und der Menschen. Im Falle von Missernten, Tierseuchen, Krankheit und Unfruchtbarkeit von Menschen kann man sich an ihn wenden. Von ihm kommt das Bewässerungswasser, aber unter Umständen auch Überschwemmung oder Trockenheit. Sowohl bei den Ritualen der

---

829 DPB ORB I; damit sind nicht zwei Wesen gemeint (hier hätte er ‚und' verwendet), sondern ist seine Unsicherheit bezüglich der korrekten Bezeichnung für das höchste Wesen im Kontext der Rituale Sihotangs ausgedrückt. Auch in anderen Fällen von Unsicherheit verwendet Ompu Raja Bakti Doppelbezeichnungen getrennt durch Schrägstrich.

gesamten *bius*-Gemeinschaft, wie auch bei Heilungsritualen einzelner Familien wird dieser *sombaon* an erster Stelle angerufen.

8.4.4.1. Warum kann Baganding Tua Manifestation des obersten Gottes sein?

Im Folgenden einige Überlegungen zu der Frage, wie es möglich ist, dass Baganding Tua in den Gebeten der *parbaringin* gleichgesetzt werden kann mit dem obersten Gott, bzw. warum kann er eine Manifestation des obersten Gottes sein?

Um sich einem besseren Verständnis dieses religiösen Phänomens annähern zu können, ist es nützlich, sich zu vergegenwärtigen, dass die *bius*-Organisation, die damit verbundene Landschaft und spirituelle Welt auch als Kosmos für sich gesehen werden kann (ganz besonders in früheren Zeiten). Für seine Bewohner ist dort der Mittelpunkt der Welt und der *borotan* beim Büffelopfer markiert diesen Mittelpunkt ganz genau. Die Menschen können im *bius*-Kontext auch ihre Heiratspartner finden; d.h. Reproduktion der Gemeinschaft wie auch spirituelle Erneuerung ist im Prinzip innerhalb des *bius* möglich (obwohl es durchaus immer Kontakte, Heiratskontakte wie auch spirituelle Kontakte, nach außen gegeben hat).

Wenn der *bius* von seinen Bewohnern als ein Kosmos für sich ist empfunden wird, kann auch das höchste Wesen dieses Kosmos höchstes Wesen an sich sein und eins sein mit dem Schöpfergott. Das kosmische Geschehen und Gott sind den Menschen im traditionellen Sihotang sehr nahe. Baganding Tua ist unbeweglich, wie auch Gott in den meisten Überlieferungen der Schöpfungsgeschichte. Glück und Unglück, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, kurz, das Schicksal des Landes geht von ihm aus. Die Kreaturen des Waldes gehen freiwillig in sein Maul wenn sie ihr Leben beschließen wollen. Dort ist der geeignete Ort um zu sterben, denn in seinem Inneren ist wie in einer Gebärmutter die sakrale Welt manifest. Die Tiere haben den Kreislauf beschlossen und sind zu ihrem Ursprung zurückgekehrt

Ausgehend von diesen Überlegungen scheint es nicht mehr allzu überraschend, dass die Menschen in Sihotang zu Baganding Tua beten und damit auch zu Gott beten. Mit diesen Überlegungen ist allerdings nicht beabsichtigt, das bataksche Gottesbild skizziert zu haben, zu dessen Verständnis weit mehr nötig ist.

8.4.5. Ompu Sampuran Bala

Wie Baganding Tua manche Züge mit Raja Uti teilt, hat Sampuran Bala vieles mit dessen mythologischer Zwillingsschwester Boru Saniang Naga gemein. In spiritueller Hinsicht ist Sampuran Bala wie Boru Saniang Naga zu verstehen und kann wohl als eine Transformation oder lokale Manifestation von Boru Saniang Naga gesehen werden.

Das mythische Wesen *naga* denkt man sich im Prinzip schlangenförmig, aber wie eine Abbildung an einer betonierten Opferstelle *(tambangan semen)* in Tulas, Sianjurmulamula-region, der als der Hauptort der Boru Saniang Naga gilt, denkt man sich diese *naga* als gehörnt, mit zwei Hörnern ähnlich einem Nashorn, wobei anders als bei diesem das erste Horn kürzer ist als das zweite.[830] Wie bereits oben erwähnt (6.3.9.1.), kann Boru Saniang Naga als archetypischer Wasser-*sombaon* oder Wassergottheit gesehen werden und gilt nach einer Überlieferung aus der Sianjurmulamularegion als weiblicher Zwilling des Raja Uti, der, ebenfalls Baganding Tua genannt, in der Religion der Batak eine zentrale Rolle einnimmt. Aus der nördlichen Seeregion (Tingging) ist berichtet, dass Saniang Naga als Paar verehrt wird. Wie Hagen angibt, wohnt die männliche *naga*, Saniang Naga Chorsik (=*horsik*) am

---

[830] Die deutlich aus Beton geformten Hörner stellen nach Auskunft der Informanten die Hörner der Boru Saniang Naga dar. Einer ihrer Beinamen, gelegentlich in alten Texten genannt (z.B. in DPB Guru Sinangga) lautet Naga Sipitu Tanduk, wörtl. ‚Naga mit den sieben Hörnern'. Es sind die beiden Hörner in Tulas wohl eine Andeutung dieser mythischen ‚Gehörntheit' (an sich ein Attribut von Unterweltgottheiten; vgl. allerdings die in diesem Abschnitt unten erwähnten ‚Hörner' aus *silinjuang*-Blättern).

Gestade und die weibliche in einem trockenen Haus in der Tiefe des Tobasees. Beide gelten als *anak nebata* (Kinder der *debata*; die Kategorie der ursprünglichen Gottheiten).[831]

Die Rolle der Saniang Naga ist, wie in zahlreichen Überlieferungen festgehalten, sehr komplex und vielfältig. In alten Texten sind rund zwanzig verschiedene Beinamen erwähnt.[832] Einer dieser Beinamen lautet Naga Orsik oder Naga Horsik,[833] was man mit ‚Naga des Sandes' übersetzen kann. Dies bezeichnet keineswegs immer den bei Hagen erwähnten männlichen Partner der Boru Saniang Naga. Dieser Name weist auch auf eine besondere Beziehung hin, die, um es vorweg zu nehmen, Saniang Naga (ob nun männlich, weiblich oder zweigeschlechtlich sei dahingestellt) sowohl mit dem *martua oma-oma*-Ritual wie auch mit dem Schöpfungsgeschehen hat.

Sampuranbala, die lokale Transformation von Boru Saniang Naga, bewohnt die kräftige, nie austrocknende Quelle Aek Sampuranbala in Seenähe am südlichen Rand des Kulturgebietes von Sihotang. An der Quelle wachsen Bäume (*baringin*, *pongki*) und andere Pflanzen, die dem *sombaon* heilig sind. Die Quelle und der damit verbundene kleine Teich werden mit großer Ehrfurcht behandelt. Niemand darf dort urinieren und man verwendet üblicherweise auch nicht den direkten Quellbereich um dort zu waschen oder zu baden. Ausgenommen in ritueller Absicht und unter Beobachtung bestimmter kultischer Vorschriften (Opfer, Gebete); z. B. das oben beschriebene *manggombur*-Ritual der *paniaran* (siehe 6.3.4. ff.), wie überhaupt die *paniaran* an der Verehrung der Sampuran Bala den größeren Anteil hatten.

Das Wasser aus der Quelle bewässert auf verlässliche Weise bestimmte, tiefer gelegene Reisfelder. Man hat allerdings zur Zeit, als die grüne Revolution verbreitet werden sollte, versucht, die Bewässerungsfläche zu vergrößern, durch über einen betonierten Kanal das Wasser direkt von der Quelle weiter weg zu leiten. Das Vorhaben hat nie funktioniert; die Überreste der Bauwerke kann man heute noch sehen. Die meisten Bewohner sind überzeugt, dass dieses Unternehmen fehlgeschlagen sei, weil es ohne Zustimmung und Segen des *sombaon* begonnen worden sei.

Aek Sampuranbala ist, wie bereits erwähnt, der Ort an dem die *paniaran* mittels des *manggombur*-Rituals um Regen beteten und wo sie auch rituell Sand holten für das *martua oma-oma*. Und während des großen *bius*-Rituals, an dem der *parjuguk* als Medium für Baganding Tua aufzutreten hatte, trug er in den um seinen Kopf gewickelten *bulang* (das lange Tuch, das Korn als Symbol für den Schlangenleib von Boru Saniang Naga interpretiert[834]) gesteckt auch zwei *silinjuang*-Blätter (Cordyline fruticosa) wodurch sich der Anblick der Gehörntheit ergab. *Silinjuang* gilt als die Pflanze der Boru Saniang Naga wie auch der Sampuran Bala. Dies ermöglicht die Schlussfolgerung, dass auch in Sihotang diese beiden wesentlichen *sombaon* aus den Bereichen Berg/Urwald und Wasser/See rituell vereinigt auf die Figur des *parjuguk* wie auf den Büffel bezogen sind, und als Einheit Focus des Kultes darstellen. Zu diesem Thema in den nächsten Abschnitten noch weitere Überlegungen.

---

831 Hagen 1883b: 529 f.; ein Heilungsritual, bei dem das Saniang Naga-Paar verehrt wurde, ist in Hagen 1883a: 169 kurz beschrieben. In diesem Bericht spricht Hagen noch von dem ‚Seegott' und erst in 1883b spezifiziert er genauer.

832 Vgl. DPB Guru Sinangga, die *pustaha* UB OR 3429, A 1389 und Minnesota 55455; der Boru Saniang Naga gewidmete *tonggo-tonggo* finden sich u.a. in DPB Samosir, Ama ni Rongkoman und in Ypes 1932: 182 Fn. 1.

833 DPB Guru Sinangga.

834 1953: 122.

8.5. Eidechsen und Göttertöchter

In seiner Analyse des großen Büffelopferfestes von Sihotang geht Korn insbesondere von der Schöpfungsmythologie aus, wie seine Interpretation dieses Rituals auf eine Dramatisierung des Schöpfungsgeschehens hinausläuft (wobei er andere Aspekte durchaus nicht übersieht). Als Referenztexte gebraucht er zwei inzwischen gut bekannt gewordenen Versionen der batakschen Schöpfungsgeschichte, nämlich ‚Mula ni Jolma' (Ursprung der Menschheit) und ‚Mula ni Tano' (Ursprung der Erde) wie abgedruckt in Salomo Pasariboes Buch.[835] Diese Texte basieren auf oraler Überlieferung und wurden ursprünglich im Jahre 1872 von dem damals bekannten und in dieser Arbeit bereits öfters zitierten *datu* Guru Sinangga auf Ersuchen des Missionars Nommensen aufgeschrieben. Abschriften dieser Schöpfungsgeschichte kursieren seit der Kolonialzeit innerhalb der intellektuellen batakschen Elite[836] und haben sehr wahrscheinlich das Bild von der batakschen Schöpfungsgeschichte, von der es durchaus voneinander abweichende Vorstellungen gibt, mitgeprägt, bzw. zur Vereinheitlichung dieses Bildes beigetragen.

Daneben nimmt er auch noch Bezug auf zwei weitere Versionen. Eine davon ist aufgezeichnet von Waldemar Hoetagaloeng[837] und die andere stammt von R. H. Domitian Nadeak aus Tanjung Bunga, der während Korns Amtszeit *kepala negeri* von Pangururan war. Letztere Version ist nur aus der Nacherzählung von Korn bekannt.

Mit Hilfe der Schöpfungsmythologie kommt Korn zu einer Interpretation von Beziehungen zwischen bestimmten, mit gewissen Vorbehalt vorläufig als Erdgottheiten bezeichneten höheren Wesen, die im Ritual Sihotangs eine wesentliche Rolle spielen und einigen Aspekten der Beziehung dieser Gottheiten zum Ritual der *parbaringin* und *paniaran* Sihotangs. Vier Namen spielen hier eine besondere Rolle, nämlich Boraspati ni Tano, Boru Tindolok, Boru na Mora und Boru Deang Parujar. Boru Tindolok und Boru na Mora sollen zwei Namen für ein und dieselbe Gottheit sein und werden oft in einem Atemzug mit Boraspati ni Tano angerufen.[838] Boru Deang Parujar finden wir in den *tonggo-tonggo* zwar auch genannt, es wird ihr allerdings nicht geopfert im üblichen Sinne. Die Signifikanz dieser Gottheiten in der religiösen Praxis Sihotangs ist das Leitthema der Untersuchungen in den folgenden Abschnitten.

8.5.1. Ursprung der Menschen und Ursprung der Erde

Die relevanten Aspekte der von Korn gebrauchten Schöpfungsmythen sind wie folgt zusammengefasst:[839]

8.5.1.1. Schöpfungsgeschichte 1. Version: Nach dem Manuskript von Guru Sinangga.[840]

Nach der Entstehung der Debata na Tolu, der drei Götter Batara Guru, Soripada und Mangalabulan, die auch als die ersten Menschen gelten, und deren Frauen, sollten deren

---

835 1938: 7-22.

836 Die von Niessen (1985: 16-69) mit Übersetzung publizierten Texte, die sie von Radja Darius Sibarani erhalten hatte, sind, abgesehen von einer Reihe von Schreibfehlern und einigen hinzufügten Passagen identisch mit den Texten im Buch von Salomo Pasariboe, gehen also indirekt auf Guru Sinangga zurück. Der von Hutagalung publizierte Text von Mula ni Jolma (1963: 71-77) geht direkt auf Guru Sinangga zurück.

837 Hoetagaloeng 1926: 11-26.

838 Vgl. Korn 1953: 47 Fn. 21.

839 Für einige weitere bekannte Versionen der batakschen Schöpfungsmythologie übersetzt bzw. zusammengefasst in deutscher oder englischer Sprachen vgl. Warneck 1909: 27-34, Münsterberger 1939: 63-110, Tobing 1956: 30-83, Sinaga 1981: 189-224, Tideman 1922: 148-153 (Simalungunversion).

840 Ich gehe aus von den in DPB Guru Sinangga enthaltenen Versionen, die auf eine direkten Abschrift in batakscher Schrift des (verschollenen) Originalmanuskriptes von Guru Sinangga zurückgehen. Es ist zu erwarten, dass diese Versionen weniger Abschreibfehler enthalten, als der Text, von dem Korn ausging.

Kinder miteinander verheiratet werden. Batara Guru hatte u.a. Zwillingstöchter, Si Boru Sorbajati und Si Boru Deang Parujar und Soripada einen Sohn, genannt Si Raja Ilik (*ilik* bedeutet Eidechse), Si Raja Odong (kultische Benennung für Eidechse) und weiters u.a. auch Si Raja Endapati genannt. Si Boru Sorbajati wurde an Si Raja Endapati versprochen, und sie suchte auch selbst um seine Hand an. Aber als sie sah, dass dieser Mann Reptilgestalt hatte, weigerte sie sich ihn zu heiraten. Da die Eltern aber darauf bestanden, und auch Konsultation der Boru Sibaso Paet[841] keinen Ausweg brachte, bat sie um *gondang*-Musik, tanzte, erklomm das Haus zum Seiltanz und stürzte sich auf die Mitte des Dorfplatzes (*pogu ni alaman*), wo sie die siebenfache Länge einer Zuckerpalme (*bagot*) in der Erde versank. Aus ihrem Körper entstand schließlich die Zuckerpalme, sowie noch andere Pflanzen.[842] Als nach längerer Zeit auch Si Raja Endapati starb, entstanden aus seinem Körper verschiedene Bambus-, Rotan- und Grasarten. All dies sind Pflanzen mit Stängelknoten (*buhu*), die, wie erwähnt (6.3.9.3.), bei den Batak eine besondere Kategorie bilden.

Zuvor allerdings wurde nach dem Tod von Si Boru Sorbajati deren jüngere Schwerster Si Boru Deang Parujar aufgefordert Si Raja Endapati zu heiraten. Auch sie entzog sich dieser Verpflichtung, und zwar durch Flucht in die Unterwelt, in der es nur Wasser gab. Dort, in ihrer Verzweiflung bat sie den Schöpfergott Mulajadi na Bolon um Hilfe und über Vermittlung von drei Abgesandten Mulajadi na Bolons aus der Kategorie mythischer, flugfähiger Tiere (Schwalbe [*leangleang*], Hummel [*untunguntung*], Käfer [*borongborong*]), erhielt sie Erde um ihr Schöpfungswerk zu beginnen. Dadurch kam sie aber in Konflikt mit den verschiedenen tierförmigen Mächten der Unterwelt (genannt im Text sind Krebs bzw. Krabbe [*gurampang*], Kröte [*saringgupan*],[843] Otter [*silo*], Fisch [*ihan lumbalumba*], Schlange bzw. *naga*); einem Konflikt, in dem sie mit weiblicher List und Hilfe von oben siegreich blieb, und so ihr Schöpfungswerk schließlich vollenden konnte.

8.5.1.2. Schöpfungsgeschichte 2. Version: Nach Waldemar Hoetagaloeng.

In dieser Version legt das kosmische Huhn Manukmanuk Hulambujati, das Mulajadi na Bolon von seinen Helfern Leangleang Mandi und Untunguntung na Bolon während der einjährigen Brutzeit mit zwölf Reiskörnern (ein Korn pro Monat) füttern lässt, drei Eier. Aus diesen stammen alle Gottheiten, die der Oberwelt wie auch die der Unterwelt. Diese werden beschrieben bei ihrer Geburt beschaffen zu sein *„wie männliche Menschen*."[844] Jeder der drei *debata* hat einen Zwillingsbruder, den wir wohl als Unterweltgottheit verstehen müssen. Aus dem ersten Ei kam zusammen mit Debata Batara Guru auch Raja Odapodap. Aus dem zweiten Ei kam neben Debata Sori (Soripada) auch Tuan Dihurmajati. Aus dem dritten Ei kam neben Debata Balabulan (Mangalabulan) auch Raja Padoha.

---

841 Die Existenz einer Schamanin, eines besonderen Mediums als Entscheidungsinstanz, zu der man ev. auch Zuflucht nehmen kann, wird in mehreren Version der Schöpfungsmythe einfach vorausgesetzt. In manchen Versionen spielt die Boru Sibaso Paet selbst eine wesentliche Rolle in der Schöpfung der Erde.

842 Allerdings nicht der Kampferbaum, wie Korn (1953: 114 Fn. 56) angibt. Die *hapursia* genannte Pflanze, die nach Hoetagaloeng (1926: 21) aus dem linken Auge von Boru Sorbajati gewachsen ist, ist eine andere Pflanze, eigentlich *sia* (strauchförmig; nicht identifiziert) genannt, deren Blätter zusammen mit Kalk (*hapur*) als Augenmedizin gebraucht werden.

843 In der von mir gebrauchten Fassung des Textes wird die Unterweltgottheit (bzw. Gottheiten; Korn geht jedoch von der Einzahl aus), die den Fisch Ihan Lumbalumba und Naga Padoha auffordert, die Schöpfung von Boru Deang Parujar zu zerstören, durchgehend Ompu Tuan Saringgupan, Ompu Raja Silo na Bolon, Ompu Raja Sipitu Tanduk genannt. Bei Salomo Pasariboes Text finden wir Soringgupan, etc. was Korn übersetzt mit *„Herr, der sich nicht bedecken lässt, Fürst des großen Lichtscheins, siebenhörniger Fürst."* (1953: 116; vgl. auch Voorhoeves Kommentar in Fn. 62). In Niessens Version finden wir Naringgupan und an anderer Stelle wieder Soringgupan (1985: 41-70); Niessen übersetzt allerdings nicht, sondern merkt nur an *„Ompu Tuan Naringgupan: god of the underworld."*

844 *songon djolma baoa* (Hoetagaloeng 1926: 11).

Mulajadi na Bolon sandte in der Folge ein Stück Bambus mit drei Abschnitten (*bulu sitolu buhu*) und elf Reiskörnern zu Manukmanuk Hulambujati. Nach elf Monaten öffnete diese den Bambus, und es kamen drei Mädchen heraus. Diese sollten, nachdem sie erwachsen geworden waren, die Debata na Tolu heiraten. Die drei übrigen Brüder aus den Eiern sollten für Ehefrauen auf Kinder der Debata na Tolu warten.

Batara Guru bekam sechs Töchter, nämlich 1) Boru Saniang Naga, 2) Sitapi Gagan, 3) Si Boru Malim, 4) Si Boru Sorbajati, 5) Leang Na Gurasta und 6) Si Boru Deak Parujar.

Debata Sori bekam zwei Söhne, Tuan Sori Matinggi und Si Raja Indainda, und zwei Töchter, Boru nan Bauraja und Boru Surungan. Nan Bauraja heiratete ihren Onkel aus dem Ei ihres Vaters, Tuan Dihurmajati.

Balabulan bekam einen Sohn, Tuan Dipapantinggi, und eine Tochter, Narudang Ulubegu. Letztere heiratete ebenfalls ihren Onkel aus dem Ei ihres Vaters, Raja Padoha.

Boru Sorbajati, die vierte Tochter des Batara Guru sollte Raja Indainda, Raja Indapati, Sohn des Debata Sori heiraten, der, wie in der anderen Version, eidechsengestaltig war. Dieser starb und Boru Sorbajati verübte wie in der ersten Version auf die gleiche Weise Selbstmord. Aus ihren Augen wuchsen die Zuckerpalme (rechts) und die *sia*-Pflanzen (links).

Boru Deang Parujar, eine jüngere Tochter des Batara Guru sollte ihren Onkel, Raja Odapodap (er kam aus dem gleichen Ei wie ihr Vater) heiraten, vor dem sie sich aber ekelte. Um die Eheschließung hinauszuzögern, erbat sie sich Baumwolle von Mulajadi na Bolon, um erst zu spinnen. Als schließlich ihr Knäuel in der Mitte des Dorfplatzes, der den Zugang zur Unterwelt barg, versank, erbat sie wiederum Hilfe von Mulajadi na Bolon. Dieser gab ihr seinen Stock, genannt *tungkot tudutudu tualang na bolon*.[845] Als sie versuchte, mit Hilfe dieses Stockes das Knäuel heraufzuziehen, fiel dieses, sich auflösend, aber oben an der Winde (*sorha*) festhängend in die Unterwelt, und der Stock, in dem die Spindel (*parbatu*) eingedrungen (*pantik*) war, fiel mit. Stock und Spindel gemeinsam wurden schließlich der feste Standplatz (*hajongjongan*) im Urmeer für Boru Deang Parujar, die sich an dem Faden herabließ, um der Eheschließung mit Raja Odapodap zu entkommen. Der Stock-Spindel-Standplatz erhielt den Namen ‚Sipitu Tanduk, Sisia Ulu' (der/die mit den sieben Hörnern, mit den neun Köpfen). Boru Deang Parujar weigerte sich in der Folge wieder zurückzukommen, erbat sich aber eine Handvoll Erde, mit der sie ihr Schöpfungswerk begann.

Um sie aber wieder zurück zu holen, schickte Mulajadi Na Bolon Naga Padoha, den Zwillingsbruder von Balabulan (Debata Mangalabulan), der mit einer Tochter seines Bruders, Narundang Ulubegu, ebenfalls *naga*, verlobt war. Naga Padoha weigerte sich erst, weil er nicht mit Boru Deang Parujar verlobt war, gehorchte aber schließlich und zerstörte, wie von Mulajadi na Bolon angeordnet, die neu geschaffene Erde um Boru Deang Parujar zur Rückkehr zu zwingen. Dieser blieb schließlich nur der Stock-Spindel-Standplatz und auch diesen schüttelte Naga Padoha. Hierauf griff Boru Deang Parujar zur List, erbat sich Betel von einer Tochter des Debata Sori, wodurch sie rote Lippen und mehr erotische Ausstrahlung erlangte und verführte Naga Padoha sich ihr ungehörig zu nähern (wodurch sich dieser den Groll des Mulajadi na Bolon zuzog) und überlistete ihn schließlich, sich fesseln zu lassen mit Ketten, gemacht aus der Essenz von Eisen (*ateate ni bosi*), denn normales Eisen vermochte ihn nicht festzuhalten. Hierauf machte sie die Erde aufs Neue, und als Naga Padoha diese nicht mehr zerstören konnte, wohl aber Erdbeben (*lalo*) verursachte, sagte sie ihm, er solle sich ruhig verhalten, denn sie habe ihn bereits an den unteren Teil des Stockes (und der

845 *Tualang* werden bestimmte riesige Urwaldbäume genannt, besonders solche, die Bienen beherbergen; ebenfalls eine Bezeichnung für den kosmischen Baum. Eine Übersetzungsmöglichkeit wäre: ‚der große *tualang*-Zeigestock'.

Spindel) geheftet (wohl in der Weise dass der Stock zum Heft (*suhul*) geworden ist, das aus seinem Körper herausragt, geworden ist; also eigentlich durchstoßen).[846]

8.5.1.3. Schöpfungsgeschichte 3. Version: Nach R.H. Domitian Nadeak.

Auch in dieser Version ist Naga Padoha zur Erde gesandt um das Schöpfungswerk der Boru Deang Parujar zu sabotieren und nähert sich ihr ungehörig, wodurch Boru Deang Parujar wieder die Unterstützung von Mulajadi na Bolon gewinnt, der ihr unzerbrechliche Ketten (*rante sibuea*, Krokodilsketten) zukommen lässt, mittels derer sie den überlisteten Naga Padoha fesseln kann, der sich schließlich freiwillig durch eine Öffnung in der Erde in die Unterwelt begibt. Der Unterschied dieser Version liegt vor allem darin, dass hier eine Reihe konkreter Örtlichkeiten auf Samosir und im Sianjurmulamulagebiet genannt sind, die mit dem mythischen Geschehen in Verbindung stehen.

Hier zeigt sich, dass in der Samosirregion die Mythologie des Schöpfungsgeschehens auch mit der lokalen Topographie in enger Verbindung gestanden haben muss, dass man sich sehr im Zentrum des kosmischen Geschehens zuhause wusste. Eine Auffassung, die auch heute noch nicht ganz verschwunden ist.

8.5.2. Korns Interpretation von Mythe und Ritual und die Rolle der Leidener Schule des Strukturalismus

Korn nennt einige gute Gründe, die es erlauben Boru na Mora (und damit auch Boru Tindolok) mit Boru Sorbajati gleichzusetzen und er meint auch, dass in Datu Bonar ni Aji Raja Endapati zu erkennen sei, und weiters möglicherweise dieser mit Boraspati ni Tano gleichzusetzen sei.[847]

Dem gegenüber interpretiert Korn die Rolle der jüngeren Schwester von Boru Sorbajati, Boru Deang Parujar und ihres Konfliktes mit der ihrer Schöpfung gegenüber destruktiven Unterweltschlange Naga Padoha, im Kontext eines Themas aus dem indonesischen Studienfeld, nämlich des schöpferischen Konfliktes zwischen zwei Erscheinungsformen der höchsten Gottheit, oft repräsentiert durch den (Nashorn-) Vogel als den Oberweltaspekt und der Schlange als den Unterweltaspekt der höchsten Gottheit.[848] Er sieht dieses mythische Thema der Gegensätze und ihrer Vereinigung vielfältig rituell ausgedrückt in der reichen Symbolik des großen *bius*-Rituals von Sihotang, und darüber hinaus in der mit den *parbaringin* und *paniaran* selbst verbundenen Symbolik. Und Korn deutet auch einige Verbindungen an, mittels derer eine Beziehung zwischen der mythischen Kosmologie der Batak, der rituellen Tätigkeit in Sihotang und der Sozialordnung der Batak allgemein gelegt werden kann. Auch Korn will die Einheit von Mythos, Ritus und Sozialordnung zeigen, so schwierig das im Detail auch sein mag.

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Korns Analyseschritte, wie er auch selbst angibt, inspiriert sind von der Dissertation Schärers über die Religion der Ngaju Dayak.[849] Schärers Arbeit wiederum basiert einerseits auf seinen Erfahrungen und Forschungen während seines siebenjährigen Aufenthaltes als Missionar bei den Dayak Kalimantans und andererseits auf

---

846 So mein Übersetzungsversuch von *nunga husuhulhon ho tu bona ni tungkot tudutudu tualang na bolon, sisia ulu*. *Suhul* ist ein Substantiv und bezeichnet das Heft eines Messers oder eines Schwertes (ev. auch einen Gewehrkolben) und wird in der Regel nicht als Verb gebraucht. *Husuhulhon* könnte übersetzt werden mit ‚ich habe gemacht, dass du den unteren Teil des Stammes/Stockes als Heft (das dich fixiert) hast.' Es ist deutlich, dass die Stock-Spindel-Heft Kombination hier die Rolle des kosmischen Baumes im Zentrum erfüllt, der die Schöpfung ermöglicht und gleichzeitig stabilisiert bzw. erhält und beschützt.

847 1953: 115; es sei noch hinzugefügt, dass Korn auch eine Beziehung vermutet zu der in Sihotang allerdings nicht bekannten Kulturheldin Nan Jomba Ilik, die als Eidechse geboren später die Gestalt einer schönen Frau annehmen konnte (ebd. Fn. 61).

848 Korn 1953: 116 ff.

849 Vgl. Schärer 1946 (engl. Übersetz. 1963).

das theoretische Instrumentarium, dass er während seines Studiums der Ethnologie bei J.P.B. de Josselin de Jong in Leiden 1939-1944 sich angeeignet hatte. Die strukturelle Analyse des Gottesbegriffes als Teil der Basisprinzipien des ‚primitiven' religiösen Systems, gehörte ebenfalls zu den zentralen Themen der Forschungen von J.P.B. de Josselin de Jong und seinen Schülern.[850] Wie eigenständig auch immer Schärers Interpretation der Daten einzuschätzen ist, sie gehört zum Diskurs der Schule des Leidener Strukturalismus.[851] Korns Analyse muss somit ebenfalls im Kontext des Diskurses der Leidener Schule des Strukturalismus gesehen werden, mag auch Korn nicht als Vertreter dieser Richtung bekannt sein.

Ich möchte hier festhalten, dass ich diesen Ansatz für durchaus fruchtbar halte, wenngleich ich nach wie vor überzeugt bin, dass auf Theorie fußende Schlussfolgerungen nicht immer fehlende ethnographische Daten ersetzen können. Dies sei an einem Beispiel erläutert: Korn meint in Datu Bonar ni Aji den Verlobten von Boru Sorbajati (im Ritual Boru na Mora), Raja Endapati erkennen zu können (und diesen weiters mit Boraspati ni Tano gleichsetzen zu können), da die rituell von den *paniaran* aufgeführte heilige Hochzeit zwischen Datu Bonar ni Aji und Boru na Mora während des großen *bius*-Büffelopfers eine zentrale Rolle spielen, und vor allem auch, da die Initiative wie in der oben angeführten Mythe von der Frau ausgeht.

Was Korn aber nicht weiß, ist, dass Datu Bonar ni Aji in der lokalen Tradition eindeutig als hirschgestaltig und nicht als reptilgestaltig beschrieben wird. Wir können schon aus dieser Information vermuten, dass es sich hier um eine andere Art von Beziehung handelt, als Korn angenommen hat. Ein Hirsch ist ein Tier, das in der Sicht der Menschen sowohl im Urwald (dies ist auch spirituelle Welt) lebt, wie auch diesen verlässt um in der offenen Landschaft zu grasen, und welches nicht selten auch von den Gewächsen der Menschen kostet. Er ist damit ein Tier, welches Grenzen überschreitet, das von der Wildnis zur Kulturlandschaft und wieder zurückgeht. Auf spiritueller Ebene ist er ein Wesen, das sich zwischen der *portibi hahomion*, der geheimen Welt und *portibi hasiangan*, der Lichtwelt der Menschen bewegt.

Dies ist auch die Eidechse, die Erscheinungsform von Raja Endapati wie auch von Boraspati ni Tano, ebenfalls, aber auf andere Art. Sie lebt in den Tiefen der Erde, kommt daraus wieder zum Vorschein und verschwindet wieder. Können wir im Wald, und in den Bergen, den Oberweltaspekt der spirituellen Welt sehen, so in der Erde, wie auch in den Wässern, deren Unterweltaspekt (um einen komplexen Sachverhalt vereinfacht auszudrücken). Somit kann auf spiritueller Ebene die Eidechse als ein Wesen gesehen werden, das die Grenzen zwischen Unterwelt, bzw. dem Unterweltaspekt der geheimen Welt

---

850 Diese Thematik hat de Josselin de Jong behandelt in seiner Arbeit über die Trickster-Problematik (1929), und, ausführlicher noch, in seinen Vorlesungen, wie Locher (1932: 8) festgehalten hat. Kopien seiner handschriftlichen Vorlesungsmanuskripte (wohl aus der Zeit von 1929-1931) unter dem Titel ‚Religieuze aspect van de primitieve samenleving' finden sich in KITLV OR 385, 73 d und e. Die Idee, dass das zentrale Ritual bei vielen Völkern als eine Dramatisierung des Schöpfungsmythos zu sehen ist, um den sich jedes mythische System gruppiert, ist darin bereits ausgesprochen (73 e: 149 f.). Die hier genannte Arbeit seines Schülers Locher über die Rolle der mythischen Schlange bei den Kwakiutl ist ein weiteres Beispiel der Behandlung dieser Problematik innerhalb der Leidener Schule. Hier wird ein Thema behandelt, das auf struktureller Ebene außerordentlich viele Übereinstimmungen aufweist mit der von Schärer behandelten Thematik.

851 In dem Vorwort zu der englischen Ausgabe von Schärers Werk (1963: v f.) schreibt P.E. de Josselin de Jong: „*A remarkable thing, however, is that much of Schärers interpretation of Ngaju Religion was not due to his anthropological training, but had already developed during the years of close and continued contact with the Ngaju, before he made the acquaintance of academic anthropology*." Wenn das so ist, so wären Schärers Einsichten über religiöse Zusammenhänge, die er schließlich bei den Ngaju erworben hat, auch als Hinweis zu sehen für die bemerkenswerte Nähe der damals in Leiden entwickelten Theorien zu der Denkweise traditioneller Gesellschaften.

(die grundsätzliche Einheit der spirituellen Welt sollte nicht vergessen werden) und der Welt der Menschen überschreiten kann.

Schon diese Überlegungen zeigen, dass das Datu Bonar ni Aji-Konzept strukturell nicht einfach mit Endapati oder Boraspati ni Tano in Übereinstimmung gebracht werden kann. Noch komplizierter würde es werden, wenn wir Nan Jomba Ilik,[852] die weibliche Eidechse und Kulturheldin in die Überlegungen mit einbeziehen würden. Da wir aber wissen, dass Datu Bonar ni Aji als Mensch mit deutlicher *marga*-Zughörigkeit definiert ist und überdies auch die brautnehmende Beziehung der Sihotang-*marga*s auf höchster Ebene zu seiner *marga* gut bekannt ist, können wir seine Beziehung zu Boru na Mora und die heilige Hochzeit mit ihr als die Beziehung der immigrierenden Menschen zur spirituellen Welt überhaupt (der Wald kann auch umfassend verstanden werden)[853] verstehen. Es geht in diesem Fall nicht so sehr um die Schöpfung der Welt, um Vereinigung von Oberwelt und Unterwelt, als um *bius*-Kosmogonie.

Es zeigt sich hier deutlich, wie wichtig es ist, über ausreichend ethnographisches Datenmaterial zu verfügen um die komplexe Realität der batakschen Religion angemessen interpretieren zu können. So manche der Interpretationsansätze von Korn sind sicher nicht aufrecht zu erhalten. Dessen war sich Korn im Prinzip wohl bewusst wenn er auf den ‚vorläufigen' Charakter seiner Studie weist,[854] und doch ist seine Arbeit ist zum größeren Teil ein gutes Vorbild dafür, wie fruchtbar Forschung auf Basis von ausreichend detaillierten ethnographischen Angaben aus deutlich abgegrenztem, lokalen Kontext sein kann.

Im Folgenden soll auf Basis vorliegender ethnographischer Daten untersucht werden, wie das Verständnis der oben genannten höheren Wesen im Kontext von Religion und Ritual Sihotangs weiter vertieft werden kann.

8.5.3. Boru Tindolok und Boru na Mora

Bei Korn ist erwähnt, dass die anlässlich des *martua oma-oma*-Rituals geschlachteten fünf Hähne geschmackvoll zubereitet auf einem Teller dem ‚Waldgeist' Boru Tindolok angeboten worden waren und der *pande bolon* dabei ein Gebet aussprach.[855] An anderer Stelle erwähnt er, dass am Tage vor dem großen Büffelopfer die Hirten Sihotangs und die Besitzer der Büffel an den ‚Berggeist' Boru Tindolok gekochte Büffelmilch vermischt mit Reismehl, sowie *sagusagu* (walzenförmige Reiskuchen) und Fisch opferten.[856]

Die Beziehung zum Vieh ist auch in einem bis heute gut bekannten Beinamen von Boru Tindolok ausgedrückt: *sipasinur na pinahan*, wörtl. ‚die macht, dass sich das Vieh fruchtbar vermehrt'.[857] Auch wird bis heute in Sihotang wie auch in den benachbarten Regionen beim Holen eines *borotan* im Wald an Boru Tindolok geopfert und mittels *tonggo-tonggo* um ihre

---

852 Der entsprechende Text mit diesem Titel wurde von van der Tuuk aufgenommen und in 1860: 1-48 publiziert.

853 Die Tiefen der Erde, die Wässer des Tobasees einerseits und die hohen Berggipfel ermöglichen recht einfach Zuordnung zu den Kategorien Unter-, bzw. Oberweltaspekt. Wald ist zwar in Sihotang ‚oben' bzw. höher gelegen, und wird in der Regel auch zusammen mit den Bergen genannt, doch ist der Wald als spirituelle Region umfassender: Bäume, die schließlich nicht nur in die Höhe ragen, sondern in der Erde wurzeln, finden sich an nahezu jedem heiligen Platz, auch solchen, die am Rande des Tobasees mit Unterweltgottheiten in Beziehung stehen. Und aus dem Urwald kommt auch das Wasser für die Reisfelder und es finden sich Grotten, die Zugang zum Inneren der Erde gewähren, im Urwald. Und es ist der Urwald, der oft auch als spirituelle Parallelwelt zur menschlichen Welt erscheint, wenn er auch tendenziell männliche Domäne ist, doch von männlichen wie weiblichen höheren Wesen bewohnt.

854 1953: 126.

855 Korn 1953: 47.

856 Korn 1953: 98.

857 DPB ORB I.

Zustimmung für das Wegholen des Baumes und um ihren Segen gebetet. Desgleichen auch im Falle von Haus- oder Bootsbau; auch dann wird vor und nach dem Fällen des ersten Baumes an Boru Tindolok geopfert und zu ihr gebetet.

Mit Boru na Mora steht eine *paniaran* als ihr Medium in besonderer Beziehung. Während der Zeit des großen Büffelopfers und auch zu anderen Gelegenheiten kommt Boru na Mora über ihr Medium und die *paniaran* führen die heilige Hochzeit zwischen Datu Bonar ni Aji in der Weise eines Schauspiels mit *gondang*-Musikbegleitung auf. Als Akteure gelten allerdings die höheren Wesen selbst, welche die *paniaran* besessen haben. Nach Korns Bericht hat sich Boru na Mora in Datu Bonar ni Aji verliebt und möchte ihm einen Betelbissen geben, als Zeichen ihrer Verlobung. Die anderen *sombaon* verhindern das zunächst, aber nach vielen vergeblichen Versuchen gelingt es ihr. So ist nach allgemeiner Auffassung die Verlobung zwischen Datu Bonar ni Aji und Boru na Mora zustande gekommen. Das Medium von Datu Bonar ni Aji gibt schließlich den Betelbissen an die Musiker weiter.[858]

Informanten beschreiben das Ritual, das schon seit langer Zeit nicht mehr aufgeführt worden war, aber doch noch gut bekannt ist, als emotionell sehr beeindruckend, erfreulich und befriedigend (*sabas*). Die Grenzen des Anstandes (aus moderner Sicht) seien nicht überschritten worden, da die erotischen Liebkosungen (*marsigoit-goitan*) der beiden Hauptakteure von den anderen Mitspielenden immer wieder unterbrochen wurden und sie gezwungen worden waren, getrennt voneinander zu tanzen.[859]

Boru na Mora gibt es in örtlich konkreten Manifestationen überall, und sie wird bei allen Opferhandlungen angerufen. In *tonggo-tonggo,* die ich in verschiedenen Regionen Samosirs aufnehmen konnte, wird sie angerufen als die ‚hiesige Boru na Mora', ähnlich wie auch Boraspati ni Tano.[860]

In der Literatur finden wir ein eher negatives Bild von Boru na Mora. Warneck bezeichnet sie als eine *„bösartige Luftgottheit"*, die als *sombaon* am freien Felde oder am Ufer eines Flusses wohnt, und über die man weiters nichts Näheres erfährt. Wohl erwähnt er, dass sie auch angerufen wird um Hilfe und dass ihr geopfert und zu ihr gebetet wird.[861] Auch Winkler hat überwiegend die negativen Aspekte beschrieben. Als Arzt sah er besonders die Probleme der Frauen im Zusammenhang mit Fehlgeburten und Tod im Wochenbett. Solche Unglücke wurden gern der Eifersucht der kinderlosen Boru na Mora zugeschrieben.[862]

Boru Tundolok (diese Form des Namens findet sich auch in *pustaha*-Texten) ist ebenfalls bei Winkler erwähnt, und zwar als einer der Beinamen von Boru na Mora. Dass Boru Tindolok ein anderer Name ist für Boru na Mora, bestätigen nicht alle Informanten. Für viele handelt es sich um zwei verschiedene Wesenheiten. Einige Experten, worunter auch Ompu Raja Bakti, die ich fragte, haben jedoch eingeräumt, dass es gut möglich sei, ja sogar wahrscheinlich, dass Boru Tindolok und Boru na Mora miteinander identisch seien.

Korns Identifikation von Boru na Mora mit der Boru Sorbajati aus den Schöpfungsmythen ist in Hinblick auf verschiedene Textquellen gerechtfertigt. Boru na Mora ist die, *„die in den Abgrund sprang,"*[863] und es ist *„Nan Jatia (=Sorbajati) Nan Jatia Raja, Ursprung der Boru na Mora, die am Badeplatz, bzw. Ufer wohnt,"* wie es in einem *tonggo-tonggo* der

858 Korn 1953: 100 f.

859 Ompu Raja Bakti (in DPB ORB I) erwähnt erstaunlicherweise in seinem Text nicht die Rolle von Datu Bonar ni Aji in diesen Zusammenhang, obwohl er mir mündlich davon erzählt hatte.

860 Boru na Mora bzw. Boraspati *ni bius/huta on*.

861 Warneck 1909: 6, 35 und 38.

862 Winkler 1925: 68 und 159, wo er auch zahlreiche Beinamen der Boru na Mora erwähnt.

863 *na manimbung tu lombang* (Winkler 1925: 68).

parbaringin aus Pangururan ausgedrückt wird.[864] Dasselbe sagt auch Guru Sinangga, der Autor der Schöpfungsmythe 1 an anderer Stelle, an der er Nan Jatia zusammen mit einer Reihe von Unterweltgottheiten aufzählt.[865] Weiters ist auch heute noch unter Palmweinzapfern (nicht nur im Batakland) eine Beziehung bekannt zwischen der Entstehung der Zuckerpalme und einer ihren Eltern ungehorsamen Prinzessin,[866] die sich geweigert hatte, den für sie vorgesehenen Partner zu heiraten. Der Palmwein, der den Zapfer ‚reich' (*na mora*) macht, wird als die Tränen oder auch als die Milch der Prinzessin interpretiert.[867] Auf eine Beziehung zwischen der Zuckerpalme und einer wichtigen Unterweltgottheit, wie sie in einem *pustaha*-Text aufscheint, wurde bereits oben (7.2.3.1.2.) gewiesen.

Es ist deutlich eine Gottheit mit ambivalenten Zügen. Sie ist die ältere Zwillingsschwester der Boru Deang Parujar, der Schöpferin der Erde und Urmutter der Menschheit. Sie ist in die Erde eingegangen und steht trotz ihrer menschlichen Herkunft in intimster Beziehung zu den spirituellen Mächten der Erde und Unterwelt, mit denen zusammen sie immer angerufen wird. Boru Deang Parujar steht ebenfalls in Beziehung zu den spirituellen Mächten der Erde und Unterwelt, aber auf andere Weise. Boru Sorbajati wurde nicht fruchtbar im gleichen Sinne wie Boru Deang Parujar, sie wurde es auf andere Weise. Sie starb unverheiratet und es gingen Pflanzen aus ihr hervor. Diese mythische Tatsache repräsentiert ein anderes Potential als das von Boru Deang Parujar. Ist Abstammung, menschliche Ordnung und Kultivierung der Erde auf diese zurückzuführen, so ist Boru Sorbajati mit der ambivalenten Wildnis und deren Grenzbereichen verbunden. Mit der Zuckerpalme am Waldesrand, dem Badeplatz und dem Flussufer (als Boru na Mora), und mit dem Vieh, das auf den nicht von Menschen kultivierten Weiden grast, und dem Wald selbst (als Boru Tindolok).

Ein weiter Aspekt ist ihr unverheiratet sein. Dies mag sich potentiell in Eifersucht und Neid auf schwangere Frauen ausdrücken, es drückt aber auch eine potentielle Beziehung aus, die sie bereit ist einzugehen. Sie gehört einerseits selbst zu den spirituellen Mächten der Erde und Unterwelt, ist aber in Gegensatz zu den meisten dieser von menschlicher Abstammung, anthropomorph, nicht zoomorph (und auch nicht zweigeschlechtlich), und somit in der Lage eine Heiratsbeziehung einzugehen mit dem spirituellen Aspekt eines der menschlichen Bewohner der jeweiligen Region.[868] Somit kann sie zu dem spirituellen Bindeglied werden, dass die Beziehung der Menschen zu der lokalen spirituellen Welt, die eng verbunden ist mit der Wildnis, ermöglicht.

8.5.4. Boraspati ni Tano in Sihotang und in anderen Regionen

Ompu Raja Bakti erwähnt in seinem Text Boraspati ni Tano als Hauptadressaten für das *martua oma-oma*-Ritual, und fügt erklärend hinzu: *„denn von ihm kommt die Nahrung - aber von unserem ompung Debata kommt das Leben für alles was er geschaffen hat.*"[869] An anderer Stelle fügt er noch hinzu: *„denn ursprünglich von Wasser und von Erde kommen wir*

---

864 Nan Jatia Nan Jatia Raja, *mula ni* Boru na Mora, *na mian di tapian* (Ypes 1932: 175 f. Fn. 1).

865 DPB Guru Sinangga.

866 *Deang, deak* bzw. *dayang* bei den Batak, *putri*, bzw. *puti* in malaiischen, bzw. minangkabauschen Versionen der Mythe.

867 Die tobabataksche Bezeichnung für Zuckerpalme, *bagot*, ist auch eine Bezeichnung für die weibliche Brust; genauso die karo- und dairibataksche Bezeichnung *pola*, und die simalungunbataksche Bezeichnung *bagod*.

868 Dass Datu Bonar ni Aji in Sihotang als hirschgestaltig beschrieben wird, ändert nichts an der Tatsache, dass er Mensch mit konkreter *marga*-Zuordnung ist. Auch die zoomorphen höheren Mächte können in Menschengestalt erscheinen, so mag die Anpassung von Datu Bonar ni Aji an die spirituelle Welt durch Annahme einer Tiergestalt nicht verwundern.

869 *ala sian ibana do dalan ni sipanganon - alai sian ompunta Debata do sibahen parngoluan di sasude na tinompana* (DPB ORB I).

Menschen,“[870] und spezifiziert in der Folge noch weiter: *„auf dieser Erde müssen wir unsere Schuld bezahlen (i.e. opfern) an Debata Boraspati ni Tano, denn von ihm kommen wir, und (zwar) kehren wir erst in unseren Vater ein um dann erst von unserer Mutter geboren zu werden*.“[871]

Wie die ethnographischen Daten zeigen, sind im Laufe des Ritualkomplexes durchaus verschiedene Gottheiten miteinbezogen. Wenn die einzelnen Familien ihr Opfer in der Mitte ihrer Reisfelder bringen, wird (neben dem spirituellen Bewohner des *homban*, der die unmittelbare lokale Beziehung zu Erde und Wasser repräsentiert) Boraspati ni Tano angerufen. Hier das Beispiel eines kurzen *tonggo-tonggo*, wie es auch heute noch anlässlich eines *martua oma-oma* am Felde (siehe 6.0.) ausgesprochen wird: *„Ompung homban des Reisfeldes, ompung Boraspati der Erde, wir bringen hier dieses tua oma-oma, möge unser Feldarbeit reiche Früchte tragen, möge sich das Vieh vermehren und mögen die Menschen gesund/glücklich sein*.“[872]

Boraspati ni Tano wird weiters bei allen rituell nötigen Grabarbeiten angerufen und um Zustimmung des Vorhabens gebeten; sei es für das Einpflanzen eines *borotan*, für die Grundsteinlegung eines Hauses, das Ausheben eines Grabes usw. Auch bei den verschiedenen Stadien im Wachstum des Reises und vor der Ernte wird Boraspati ni Tano angerufen. Manche Informanten meinen, dass nur seine Zustimmung erbeten werden müsse und Opfer nicht nötig seien. In der Praxis ist aber zu sehen, dass zumeist doch ein Opfer gebracht wird. Dies mag ein Ei sein (beim *borotan*), ein Huhn oder ein anderes Tier (beim Hausbau), oder zumindest einige Reiskörner, Reismehl, ein Betelblatt etc.

Auch in Sihotang steht die Eidechse in Beziehung zu Boraspati ni Tano. Eidechsenarten, wie z.B. *ilik* (die größere, grüne Garteneidechse, wohl Tachydromus seclineatus) oder auch Geckos (*sibujonggir,* Hemidactylus frenatus) u.a., können in der Ritualsprache als *boraspati* angesprochen werden. Man spricht im Falle der Gecko von *boraspati ni ruma*, von Eidechsen innerhalb des Dorfes *boraspati ni huta*, während die *ilik*-Form am ehesten als Erscheinungsform des Boraspati ni Tano gesehen wird. Es ist übrigens nicht erlaubt, diese Tiere zu töten; es sei denn für Heilungszwecke. Selbstverständlich wird auch hierfür rituell um Zustimmung gebeten und geopfert.

An einigen *sopo* (Reisspeicher, Männerhaus) in Sihotang finden sich sehr schöne Eidechsendarstellungen. Diese sind üblicherweise reliefförmig aus dem *parhongkom*, dem breiten Brett am Vorgiebel, auf dem auch die aus einem Stamm gehauene Treppe (*balatuk tunggal*) aufliegt, geschnitzt. In den meisten Fällen finden sich links und rechts der Treppe je vier Frauenbrustdarstellungen (zwei und zwei übereinander), *susu*, *bagot* oder *adopadop* genannt, denen sich eine meterlange Eidechse zuwendet. Diese bezeichnen die Menschen üblicherweise als *boraspati*.[873]

Die *boraspati*/Eidechsendarstellung findet sich in der materiellen Kultur der Batak durchaus häufig. Am häufigsten sicherlich in der Architektur, aber man findet sie auch auf alten

---

870 *alana marmula sian aek do jala sian tano do hita jolma* (DPB ORB I).

871 *di tano on bahen garar ni utangta do tu Debata Boraspati ni Tano, alana sian ibana do hita jala sorang tu amanta, dung pe i asa ditubuhon inanta hita* (DPB ORB I).

872 *Ompung homban ni juma, ompung Boraspati ni tano, huboan hami tuson tua oma-oma on, gabe ma na niula, sinur na pinahan, horas jolma*.

873 So auch Ompu Raja Bakti in seiner Beschreibung eines *sopo* (DPB ORB I). Ähnliches Schnitzwerk ist abgebildet in Volz 1909: 139, de Boer 1920: Foto 17, Helbig 1933: 236, sowie in Sibeth 1990: 118 (vgl. auch ebd. 123 eine *boraspati*-Abbildung an einer Reisspeichertür).

Steinsäulen, den Überresten der *bontean* (Bootshäuser an der Küste des Tobasees),[874] steinernen Särgen (*parholian*), auf steinernen *pangulubalang*-Statuen (meist am Kopf der Statue), auf den Ritualstäben *tunggal panaluan* und *tungkot malehat*, auf anderen Ritualgegenständen wie dem aus Büffelhorn gefertigten *naga marsarang*, auf den Stöpseln der ‚Medizinbehälter', den Behältern für *miak*, auf den hölzernen Deckel der *pustaha*-Bücher, auf Mörsern (*losung*), auf bestimmten, *sibaganding* genannten Armringen, und auch noch auf so manchen anderen Gegenständen.[875]

Es soll noch hinzugefügt werden, dass nicht nur in allen Regionen des Tobalandes, sondern auch bei den anderen Batakvölkern Boraspati bzw. Beraspati auf vielfache Weise eine zentrale Rolle im Kult spielt.[876]

8.5.5. Boraspati ni Tano in älteren Texten

Boraspati ni Tano ist in *pustaha*-Texten gelegentlich erwähnt und zwar in der Regel im Kontext von Vorschriften über Opferhandlungen.[877] Einiges mehr lässt sich aus Gebetstexten erfahren. Boraspati ni Tano wird in den *tonggo-tonggo* der *parbaringin* und *datu* sehr häufig angerufen, allerdings häufig alternierend mit zahlreichen anderen Gottheiten, nicht nur zusammen mit Boru na Mora. Wie Warneck erwähnt, wird *„beim öffentlichen Gebet diese Gottheit an erster Stelle angerufen*."[878] Ein von diesem Autor publizierter, ins Deutsche übersetzter *tonggo-tonggo*-Text ist in dieser Hinsicht sehr illustrativ (hier gekürzt wiedergegeben): *„O Großvater, Boraspati ni tano, dem die Reismaße ampang und djual gehören, der du wohnst in unserem Dorf, hilf uns hinten, stütze uns vorn. O Großväter, ihr drei Götter in der höchsten Höhe ... Höre uns, Großvater Boraspati ni tano! Großvater, Herr Batara guru, männlicher Batara guru ... Hier ist, Großvater, dein Opfer: ein dunkles Pferd zum Draufsitzen auf goldenem Thron; Fisch, der alle seine Schuppen, alle seine Augen hat ... Höre doch Großvater, Boraspati ni tano! Eines Sinns, eines Willens mögt ihr sein mit dem Großvater Soripada, Sori dem Unübertrefflichen, ... Hier Großvater ist dein Opfer ... Höre uns Großvater, Boraspati ni tano! Eines Sinnes, eines Willens mögt ihr sein mit dem Großvater Mangalabulan, groß am Anfang, groß in seiner Spitze, blätterreich in seiner Mitte. Da ist für dich ein schwarzes, an den Hüften weißes Pferd, große Reiskuchen ... Beschatte uns, Großvater, uns zu schirmen, Mula djadi der Große, Ursprung der Macht, Ursprung der Schöpfung, der da breit schlägt den Scheitel, aushöhlt das Ohr, rund macht das Herz, ausbreitet die Leber, auseinanderspaltet die Finger. O Gott Asiasi, sei gnädig, schirme uns, die du auf die Erde gesandt hast. Höre doch, Großvater Boraspati ni tano! Großväter, ihr majestätische Sombaon, die ringsherum sind, die Berge als Hügel haben, als Wasserfälle Wolken haben, grüne Pflanzen als Schmuck. Hier ist euer Opfer: ein Büffel mit runden Hörnern und vier Haarwirbeln ... O Mutter, Boru na mora, Boru Saniang naga, hier ist dein Opfer eine weiße Ziege ... Und du, Nansulingkit ni tobing (=parsili) ... Großvater Sibaso der Große ... Großvater Pangulubalang der giftige ... Großvater Tunggal panaluan, Lehrer Sibisa Adji Donda ... Heiliger Fürst Singamangaradja ... Geist unsrer Großväter, erster, zweiter, dritter ... Großvater Ompu ni Pane, ama ni Pane, Batara pane, Großvater des*

---

874 Brenner 1894: 285 f. und Barbier 1983: 36 ff. Hier steht die Eidechse in der Regel Beziehung zu einer stilisierten Lebensbaumabbildung.

875 Für Belege und Abbildungen vgl. Wilken 1891, Hondius 1944, Ydema 1966, Barbier 1983 und Sibeth 1990.

876 Dafür gibt es zahlreiche ethnographische Belege bei Ködding 1885 und 1888, Neumann 1902 (Karobatak), Warneck 1909, Winkler 1925, Ypes 1932 (hier finden sich auch Angaben über die zentrale Rolle im Ritual der Dairibatak), Bartlett 1973 etc.

877 Z.B. finden sich in OR 3429 Anweisung über die Handlungen beim Eingraben eines *borotan* über die Opfer, die an Boraspati gemacht werden müssen; für einen anderen Opferkontext, im Zusammenhang mit dem *tunggal panaluan* vgl. MVK Nr. 94833.

878 Warneck 1909: 38.

Batuholing, Vater des Batuholing, Batara Batuholing; ihr dreißig Tage, zwölf Monate. Hier euer Opfer ... Höre uns Großvater Boraspati ni tano! - Eines Sinnes mit unserm Großvater, dem großen Gott, der den Leib schafft, der die Brust breit macht, das Herz fest macht, der die Waden feist macht, der die Finger schlank macht, den Kopf rund macht und das Auge hell und hörend das Ohr - hörend sei dein Ohr, hell dein Auge, uns zu bewachen, daß wir gesund und wohlauf seien."[879]

Über Boraspati persönlich ist in hier nur ausgesagt, dass ihm die Reismaße gehören und dass er im Dorf wohnt. Wesentlich bedeutsamer ist in diesem Text, dass Boraspati immer wieder zusammen mit allen anderen Gottheiten, einschließlich dem Schöpfergott und den Vorfahren, angerufen wird und wiederholt darum gebeten wird, er möge doch einsgesinnt mit allen Anderen sein. Es ergibt sich hier der Eindruck einer verbindenden bzw. umfassenden Gottheit.

Alle in diesem Text aufscheinenden Aspekte finden sich auch in anderen *tonggo-tonggo*, und in den meisten wird der Erdaspekt von Boraspati ni Tano betont. Dies geschieht häufig durch das Aufzählen verschiedener Erdsorten, aber gelegentlich auch durch direkte Gleichsetzung von Boraspati mit der Erde selbst. Hier als Beispiel der Beginn eines langen *tonggo-tonggo* aus der Hand des *datu* Guru Sinangga: *„Dies ist ein Gebet an Boraspati der Erde, die uns Menschen als Ort dient, auf dem wir stehen (und wohnen) können. Er ist wirklich unser ompung der Gras als Haar hat, der Stein als Knochen hat, der das (aus den Felsen) tröpfelnde Wasser (oder Schlamm?) als Blut hat und das (fließende?) Wasser als miakmiak hat. Dass du nicht erschrickst und dich schüttelst, Oh Boraspati ni Tano.*"[880]

In diesem *tonggo-tonggo* ist Boraspati deutlich die Erde selbst und gleichgesetzt mit Naga Padoha, dem Träger der Erde, der durch sein Schütteln Erdbeben verursachen kann. Dass Boraspati auch Naga Padoha ist, sagt auch eine Überlieferung der Schöpfungsgeschichte in Simalungun: Hier ist Naga Padoha Enkelsohn des Mulajadi na Bolon und der Boru Deang Parujar und Sohn eines Zwillingspaares, Debata Porhas (*porhas* bedeutet Blitz). Seine Frau ist seine Tante Nai Anting Malela (wörtl. ‚die [Frau] mit den stählernen Ohrringen'). Als beide als *debata di toru* (Götter der Unterwelt) eingesetzt werden, gibt ihnen Mulajadi na Bolon neue Namen: *„Dein Mann soll von nun an Boras Pati ni tanoh heißen und du Boru Saniang Naga*."[881]

In einem *tonggo-tonggo* von *datu* Ama ni Rongkoman Samosir beherrscht Boraspati Naga Padoha (*rumajahon*), wie er auch über das Saatgut ‚richtet": „*... der du herrscht über die Saat auf den Trockenfelder, der du richtest über die Saat auf den nassen Reisfeldern ...*"[882]

Weitere Attribute von Boraspati sind neben den Reismaßen auch der Ursprung der richtig wägenden Waage (*mula ni hatian habonaran*) wie auch der Ursprung von Gesetz und Recht (*mula ni sipatik*), wie Boraspati überhaupt mit dem richtigen (und gerechten) Lauf der Dinge in Beziehung steht: *„Ursprung des Eides, der nicht widerrufen* (wörtl. ‚geschluckt') *werden darf, Ursprung des Bundes, der nicht gebrochen werden darf, des Vertrages, der nicht verändert werden darf, des Jahres, das nicht umgedreht werden darf (das seinen üblichen*

---

879 Warneck 1909: 34 ff.

880 *Ia tonggo-tonggo ni Boraspati ni Tano hinatinjahan hinatonjolan ni hami jolma manisia on. Ima hape ompung na marimbuluhon duhutduhut na marholiholihon batu na marmudarhon dangirdangir na marmiakmiakhon aek, asa unang ho tarsonggot tarhuntal ho ale ompung boraspati ni tano* (DPB Guru Sinangga).

881 *Uw man heet voortaan Boras Pati ni tanoh en gij Boru Saniang Naga* (Tideman 1922: 149).

882 *na rumajahon boni turun, na manguhum boni saba* (DPB Ama ni Rongkoman Samosir).

Lauf nehmen muss), des Vaters, der nicht verkehrt (wörtl. ‚umgekehrt') *handelt, der Mutter, die nicht widerstrebt* (sich feindlich verhält)."[883]

8.5.6. Einige Überlegungen zu Boraspati ni Tano

Zunächst zur Bedeutung des Namens. Es wurden bereits Überlegungen angestellt, in welcher Beziehung der Name Boraspati, übrigens auch der Name eines Wochentages,[884] zu dem Hindubegriff Brihaspati (in der Rig-Veda alternierend auch Brahmanaspati genannt)[885] steht. Dass eine historische Beziehung zur Hindukultur den Namen Boraspati mitgeformt hat, darüber besteht kein Zweifel.[886] Auch wenn Boraspati von Brihaspati bzw. Brahmanaspati (nach Gonda: ‚Herr des Brahman')[887] abgeleitet ist, im Kontext der batakschen Sprache ist die lexikalische Bedeutung des Wortes vom Begriff *boras* geprägt. *Boras* bedeutet zunächst geschälter Reis (Ind. u. Karobat. etc. *beras*), ist allerdings, vor allem im tobabatakschen Sprachgebrauch, auch Synonym für *parbue*. So bedeutet *marboras*, wie auch *marparbue*, ‚(reichlich) Frucht tragen', und *boras*, wie auch *parbue*, kann nicht nur für geschälten Reis, sondern kann für alle Arten Früchten gebraucht werden. Auch in übertragenem Sinne; so kann Hagel *boras ni langit* (wörtl. ‚Früchte des Himmels') genannt werden, wie auch jemandes Kinder als *boras* bezeichnet werden können. Mögliche Übersetzungen von *boraspati* wären also ‚Herr der Früchte' oder ‚Herr der Fruchtbarkeit'.

Dies allerdings nur, wenn wir davon ausgehen, dass der Sanskritbegriff *pati* seine Bedeutung in der Bataksprache behalten hat. Dies scheint nicht der Fall zu sein. Das Wort *pati* hat drei Bedeutungen in der Sprache der Tobabatak, die Bedeutung ‚Herr' ist nicht darunter:

1. Es ist zunächst ein Rechtsbegriff, i.e. eine, aufgrund der Vermittlung von *parbaringin* oder anderen neutraler Persönlichkeiten, vermittelte Übereinkunft zwischen zwei Konfliktparteien.
2. Weiters bezeichnet *pati* auch das Wesentliche, bzw. die Essenz von etwas; in dieser Bedeutung kann *pati* Synonym sein mit *miak*. Z.B. *„pati ni sipanganon, =miak ni sipanganon, die Nährstoffe der Speisen*."[888]
3. Ein schwarzes, weiß gesprenkeltes (*sabur bintang*, mit ausgestreuten Sternen) Huhn nennt man *pati baringin*. Auch dies ist eine Form des ‚gefleckt' (*baganding*) seins.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass alle drei Bedeutungen bei einheimischen Auffassungen von Boraspati eine Rolle spielen. Es mag die erste Bedeutung mit seiner Beziehung zu Recht und Gerechtigkeit zusammenhängen. In Bezug auf die zweite Bedeutung soll hier erwähnt werden, dass sowohl Neumann, wie auch Ypes von einigen (nicht allen) ihrer karo- und tobabatakschen Informanten erfahren haben, dass Beraspati bzw. Boraspati auch als ‚Seele', *tendi* bzw. *tondi* der Erde gesehen werden kann.[889] Dies würde einer Auffassung von Boraspati als die spirituelle ‚Essenz' der Erde gleichkommen. Und in Bezug auf die dritte

---

883 *mula ni gana naso tolonon, mula ni bulán naso oseon, padan na so ubaon, taon na so pahusoron, ama na so sunsangon, ina na so aloon* (DPB Ama ni Rongkoman Samosir).

884 Der fünfte Tag des Monats heißt *boraspati ni poltak* (zunehmend), der zwölfte Tag *b. ni tangkop*, der neunzehnte Tag *b. ni holom* (dunkel), der sechundzwanzigste Tag *b. ni gok* (voll).

885 Vgl. z.B. Rig-Veda II 24-26.

886 Darauf hat bereits Ködding (1885: 409) gewiesen; ausführlicher dazu Hondius 1944, sowie allgemein Parkin 1978.

887 1960: 37.

888 Warneck 1977 unter *pati*.

889 Neumann 1902: 384; Ypes 1932: 294.

Bedeutung sei auf die bereits des Öfteren erwähnte positive, ‚Glück bringende' Bedeutung des ‚gefleckt' seins verwiesen, der auch im Ritual häufig Ausdruck gegeben wird.[890]

Dies sei als Möglichkeit vorgestellt, eingedenk der Tatsache, dass erwiesenermaßen in der Bataksprache gern mit angenommenen Etymologien jongliert wird,[891] es mögen die angesprochenen Aspekte aber auch aus anderen Gründen mit den Vorstellungen über Boraspati in Beziehung stehen.

Aufschlussreich sind die Erwähnungen von Ompu Raja Bakti, die deutlich ein Ringen um Verständnis erkennen lassen. Ompu Raja Bakti weiß von seiner Erziehung in einer *parbaringin*-Familie her um die traditionell große Bedeutung von Boraspati und er ist auch mit der Notwendigkeit zum Monotheismus konfrontiert, der im Rahmen der indonesischen Staatsideologie vorgeschrieben ist. Er sagt zunächst, dass von Boraspati ni Tano alle Nahrungsmittel, also das, was uns am Leben erhält, kommen. Und fügt hinzu, dass aber das Leben selbst von *debata*, von Gott, kommt. Was er aber an anderer Stelle sagt, klingt wie eine Umkehrung der ersten Aussage. Hier hält Ompu Raja Bakti in Bezug auf Boraspati ni Tano fest, dass wir Menschen letztlich von Wasser und Erde kommen, dass wir eine Schuld haben an **Debata** Boraspati ni Tano, da wir von ihm her kommen, wobei noch der Weg der Saat beschrieben wird: Diese kommt von Boraspati ni Tano, kehrt zunächst in den Vater ein und kommt von da aus zur Mutter, aus der wir geboren werden (vgl. 8.5.4., sowie 6.3.7.).

Dies sind bemerkenswerte Aussagen, wenn auch an anderen Stellen die schöpfende, Leben spendende, und überhaupt umfassende Rolle von Mulajadi na Bolon betont wird, dem die offizielle Rolle des Tuhan Yang Maha Esa, des in der Verfassung genannten ‚Alleinigen Gottes' zukommt. Die Aussagen sind bemerkenswert, nicht nur weil sie vom offiziellen Monotheismus abzuweichen scheinen, sondern weil das bataksche religiöse Denken auch schon längst in Richtungen zeigt, in der Gottheiten der Unterwelt untergeordnete Positionen einnehmen, überlistet werden, bestraft werden etc. und alles Leben seinen Ausgang nimmt in der Oberwelt, und Mulajadi na Bolon, der allein in der höchsten Himmelssphäre wohnt, letztlich der Ursprung ist von aller Schöpfung. So in den meisten der bekannten Schöpfungsmythologien und so auch bei Ompu Raja Bakti. Doch scheint in seinem Text ein Bild durch von einer Religiosität, die anders zu sein scheint, ja, die selbst in Widerspruch zu sein scheint mit dem religiösen Entwurf aus den Schöpfungsmythen.

In diesem Bild wie auch in der ethnographischen Realität ist die spirituelle Welt im Prinzip einheitlich und letztlich transzendent, wenn auch das Bild oder das Modell der Gebärmutter gebraucht wurde. Die Saat des Lebens kommt von Boraspati ni Tano, dem das *martua oma-oma*-Ritual in erster Linie gilt, ebenso wie das was das Leben erhält. Die Schlange Baganding Tua kann die Position des Tuhan yang Maha Esa einnehmen im Glauben von Bewohnern von Sihotang, und das große Büffelopfer gilt dieser Schlange als höchster Gottheit zusammen mit der lokalen Transformation der Boru Saniang Naga. Die vogelgestaltigen Gottheiten (die man als mit der Oberwelt assoziiert sehen könnte) dahingegen, von Korn als „mindere *sombaon*"

---

890 Man denke z.B. an die ‚gefleckte' Schlange Baganding Tua, die als *sombaon* eine zentrale Rolle in Sihotang spielt, sowie an *martopong*, das rituelle Betupfen des Opferbüffels, des Hauses etc. mit Reismehl, das Bekleben der Wangen der *paniaran* mit *harbue (parbue) borna* (wörtl. bunter Opferreis), der übrigens in Wasser aus einer *aek pohon-pohonan*-Quelle oder -Wasserstelle eingeweicht sein soll; auch dies soll nach Aussage der Informanten das ‚gefleckt sein' ausdrücken.

891 So existieren z.B. *tonggo-tonggo*-Texte der frühen *parmalim*, in denen zu dem Missionar Pohlig gebetet wurde, den man für eine Inkarnation des Singamangaraja hielt. Sein Name wurde allerdings ‚Polin' ausgesprochen, was ‚rein' bedeutet, wodurch ‚Reinheit' und ‚rein machen können' in den *tonggo-tonggo* zu einem besonderen Attribut dieses Missionars wurde (vgl. de Boer 1914: 383 f.).

beschrieben, werden mit einem relativ kleineren Opfer am Parleangleangan vor dem großen Fest ‚günstig gestimmt' um dem hauptsächlichen Opfer nichts in den Weg zu legen.[892]

Diese Angaben werfen viele Fragen auf, die an dieser Stelle nicht einmal gestellt werden sollen, um nicht allzu weit von der gestellten Aufgabe, einer vorläufigen Skizzierung der höheren Wesen, denen die Rituale in Sihotang gelten, abzuweichen. Um zu Boraspati ni Tano zurück zu kehren, so meine ich, dass er auf analytischer Ebene wohl als wesentlicher Repräsentant des Unterweltaspektes der spirituellen Welt (*portibi hahomion*) gesehen werden kann. Er ist meist wohlwollend beschrieben und deshalb von manchen Forschern als Schutzgeist definiert.[893] Wie die Quellen allerdings zeigen, wird er als viel umfassender gedacht. Er kann den potentiell destruktiven Unterweltaspekt Naga Padoha umfassen; ist somit selbst *naga* und ist auch liiert mit der spirituellen Repräsentation des Wassers, Boru Saniang Naga.

Wie die oben angeführten *tonggo-tonggo*-Texte zeigen, ist seine spirituelle Position noch umfassender. Es wurde oben bereits hingewiesen auf seine verbindende und umfassende Position im Gebet auch in Bezug auf alle anderen Gottheiten, einschließlich Mulajadi na Bolon. Dies wird verständlich, wenn wir davon ausgehen, dass in hierarchischer Perspektive in der religiösen Praxis der *parbaringin* der Unterweltaspekt den Oberweltaspekt der spirituellen Welt umfasst. Dies sollte nach den soeben gemachten Angaben nicht mehr überraschend klingen, mag aber in Hinblick auf den Großteil der Literatur über die Religion der Batak doch so sein. Und wie bereits eingeräumt, gibt es viele Texte (die bekannten Schöpfungsmythen), die das Gegenteil andeuten.

Über Boraspati ni Tano wäre noch viel zu sagen, im Kontext der batakschen Kultur wie im Kulturvergleich.[894] Ich muss mich hier auf Literaturhinweise beschränken und will ebengenannten Aspekt der batakschen Religion, zu dem uns die Beschäftigung mit Boraspati ni Tano geführt hat, weiter analysieren. Aus diesem Grund hier einige weiterer Angaben zur Schöpfungsmythologie, um zu zeigen, dass in manchen Versionen, vor allem in älteren, dem Unterweltaspekt auch dort eine etwas andere Position eingeräumt ist, als wir von den besser bekannten Versionen her zu wissen glauben.

8.6. Einige Aspekte der Rolle der Unterwelt in der Schöpfung

8.6.1. Schöpfungsgeschichte 4. Version: Nang Gorga di Portibi

Diese entstammt einem Text, der von van der Tuuk, wie vermerkt ist, von der Vorlage eines beschriebenen Bambus transkribiert wurde.[895] Hier ist der Name der weiblichen Schöpferin der Erde Nang Gorga di Portibi, auch genannt Boru Sibaso Paet, *na mian di gubogubo* (die auf dem Schaum wohnt; dies ist ein Attribut der Boru Sibaso Paet), und auch genannt: *„Frau der Worte, die durch Worte den Ursprung der Erde zustande gebracht hat, der Erde, die wir Menschen bewohnen*."[896]

---

892 Vgl. Korn 1953: 97; vgl. auch 7.2.1.

893 So z.B. Ypes 1932: 87, Winkler 1925: 8 und Marbun/Hutapea 1987: 34.

894 Ausgehend von der Repräsentationsform Eidechse im malaiisch-polynesischen Kulturgebiet hat bereits Wilken (1891) vergleichend geforscht und die große religiöse Bedeutung gezeigt, die in vielen Teilen der Region damit verbunden ist. Ydema (1966), der sich mit den batakschen Repräsentationsformen der Unterwelt beschäftigt (worin die Boraspati ni Tano, die Eidechse und der Begriff *naga* einen wichtigen Raum einnehmen), geht in seinen Vergleichen noch viel weiter; diese umfassen weite Bereiche Asiens. Er kommt in seinen Schlussfolgerungen selbst zu der Einsicht, dass es sich hierbei um religiöse Phänomene handelt, von denen ein gemeinsamer Ursprung angenommen werden kann, den die indonesischen Völker vor allem mit alten chinesischen Kulturen geteilt haben müssen (75).

895 OR 3401; der bataksche Text ist auch publiziert in Meerwaldt 1904: 139-143.

896 *Boru morhata-hata, na humatahon mula ni tano on, mambahen na adong tano na niipaan ni hita jolma manisia on*; die Übersetzung von *morhata-hata* bereitet einige Schwierigkeiten, denn dies würde im heutigen

Sie ist Tochter des Sutan Batara Guru Doli[897] und weigert alle Heiratskandidaten weil sie ihren Bruder liebt, den Datu Sipitu Timpus, Datu Sirengrung Pormiahan. Da eine solche Verbindung Unglück bringen würde, wirft Batara Guru seine beiden Kinder in die Unterwelt (*banua luhung*), auch um den übrigen Menschen ein Beispiel zu geben.

In der Unterwelt können sie nur auf dem Fels Nanggar Jati verbleiben und sind verzweifelt. Schließlich spricht Nang Gorga ein Gebet aus, das ich wie folgt zu übersetzen versuche: *„Also beschütze uns, die du wirklich meine Großmutter bist, lass unser Schutzmittel wirksam werden, die du wirklich meine Großmutter Silabi bist. Was wird es sein Mutter, Silabi Mula Tohuk, Silabi Mula Jadi?[898] Wenn ich meine Mantra auf die Sonne gerichtet sein lasse, sei du die Sonne, wirklich hell, trocken und unermesslich. Wenn ich meine Mantra auf den Mond gerichtet sein lasse, sei du der Mond, wirklich hell, trocken und unermesslich, wenn ich meine Mantra auf die Seele (das Leben, den Atem) meines Vaters gerichtet sein lasse, auf die Seele meiner Mutter, auf die Seele meines Bruders sei du die Seele, wirklich hell, trocken und unermesslich sei du, die du in der Oberwelt wohnst*."[899]

Worum Nang Gorga gebeten hatte geschah, und dadurch war die Beziehung mit der Familie in der Oberwelt wieder in Ordnung gebracht, wie der Text in der Folge angibt. Es spricht sodann das *jujungan* der Sibaso Bolon. Damit ist üblicherweise eine mediale Beziehung umschrieben; hier muss es sich um die Stimme der höchsten Gottheit handeln, denn sie befiehlt, wie es diese in den meisten Versionen tut, der Leangleang Mandi, der mythischen Botenschwalbe und dem Untunguntung na Sarandut na Bolon, dem großen mythischen Hummelbock. Die Stimme des *jujungan* spricht die beiden mit Tochter, bzw. Sohn des *pangulu* an, erfragt ihre Probleme und hilft mit Rat und durch Aussendung der beiden mythischen fliegenden Boten. Mit Hilfe derer kann Nang Gorga von ihrem Vater allerlei Sorten Erde (*saguma ni tano*) und einen eisernen Block (*beangan bosi*) holen lassen. Untunguntung na Bolon setzte mit dem Block den Gott in der Unterwelt (*debata di toru*), Tuan Humurla, so fest, dass er sich nur noch recht wenig bewegen konnte. Daraufhin konnte Nang Gorga ihr Schöpfungswerk beginnen, das nach einigen Schwierigkeiten auch gelang. Wenn sich Tuan Humurla doch bewegt, geschieht ein Erdbeben (*lalo*) und wenn er stark atmet entsteht ein Wirbelwind (*halisungsung*) in der Welt der Götter der Mittelwelt (*toding debata di tonga*), i.e. auf der Erde.

Sprachgebrauch bedeuten ‚leere Worte sprechen', ‚schwatzen'. Dies kann aber angesichts des Kontextes nicht gemeint sein.

897 Der Titel *sutan* stammt aus dem minangkabauisch-malaiischen Sprachgebrauch, und war, wie van der Tuuk (1861) angibt, auch in Mandailing für fürstliche Personen in Gebrauch. *Doli* ist weniger eindeutig. Es ist in vielen Texten dem Namen Batara Guru nachgestellt; in dieser Form dient *doli* in der Regel dazu, das (männliche) Geschlecht zu bezeichnen, wozu aber, wie van der Tuuk angemerkt hat, hier keine Notwendigkeit besteht (1861: 299). Es ist auch möglich, dass, wie Parkin (1978: 160) meint, *doli* ein „*title of royalty in Old Malay*" ist, und Batara Guru Doli als „*His Divine Majesty*" zu übersetzen wäre. Damit meint Parkin wohl, dass *doli* auf das ursprünglich aus dem Sanskrit stammende *duli* zurückzuführen ist.

898 *Tohuk* bezeichnet eine große Froschart und *labi* eine kleine Süßwasserschildkröte. Ein mögliche Übersetzung des Namens wäre: ‚Mutter Schildkröte Ursprung des Frosches, Schildkröte Ursprung des Werdens'. Die Gottheit, die hier als weiblich und mit den Amphibienbezeichnungen angesprochen wird, verfügt über die typischen Attribute der Schöpfergottheit und nimmt in dieser Version der Schöpfungsgeschichte die Position der höchsten Gottheit ein.

899 *Asa ung pagari ma hami, na manda ompungku, pagari pinagaranta on, na manda ompungku Silabi. Aha ma inang, Silabi Mula Tohuk, Silabi Mula Jadi? Ia hujadihon mintorangku tu mata ni ari, mata ni ari ma ho, lagia batorang, masiang, masese; ia hujadihon do mintorangku tu mata ni bulan, mata ni bulan do ho, lagia batorang, masiang, masese; ia hujadihon mintorangku tu hosa ni damang, tu hosa ni dainang, tu hosa ni ibotongku ma ho, lagia batorang, masiang, masese ma ho di toding banua ginjang.*

8.6.2. Schöpfungsgeschichte 5 Version: Poda ni partonggo ni parbuhitan

Diese Fassung der Schöpfungsgeschichte steht in einer *pustaha*-Handschrift, die zur Zeit van der Tuuks im Besitz war von Ompu ni Manunghol Langit, aus Aek na Uli in der Sijamapolangregion.[900] Der Text hat die Form eines *tonggo-tonggo* im Kontext eines Büffelopfers. Die Schöpfungsgeschichte selbst ist eingebettet in die Frage an den Reis nach seinem Ursprung. Der Reis ist hier als *inang* (Mutter) und *dayang* (=*deang*, *deak;* Mädchen, Prinzessin) angesprochen, und mit teils den gleichen Attributen versehen wie Boru Deang Parujar: *„Wo liegt der Ursprung deines Werdens, der Ursprung deiner Schöpfung, oh Mutter dayang die du geschickt bist, Mutter dayang, die du fähig/gütig bist ...*“[901]

Dann wird Boru Dayang Parujar vorgestellt; sie ist Tochter von Batara Guru Doli und dessen Frau Nai Bangun Pangisi, und ihr besonderes Attribut ist, dass sie im Besitz einer bestimmten Frauenjacke ist (*marbajubaju mahijang*), von der auch gesagt wird, dass sie die Fähigkeit zu fliegen verleiht. Weitere Attribute sind, dass sie *„niemals spinnt, niemals Feuerholz holt, niemals webt.*“[902] Sie ist dem Sohn ihrer Tante (*anak ni namboru*; aus der Sicht ihres Vaters *ibebere*) versprochen, gegen den sie aber Widerwillen empfindet (*mahilolong*). Dieser Verlobte ist der Sohn ihrer Tante Mangele Bulan; Mangele (Mangala?) Bulan ist hier somit weiblich.

Als sie sich auch durch das Versprechen einer reichen Aussteuer (*bangunan*) nicht bereit erklärt die Ehe einzugehen, wird der *pangulu* Talangke Tolatola[903] eingeladen, es wird ihm Essen und trinken gegeben, und er entscheidet schließlich, dass die Schuld des Batara Guru nur getilgt sei, wenn Boru Dayang Parujar das Dorf verlässt. Hierauf beschließen die Eltern ihre Tochter in die Unterwelt zu senken. Ihre Mutter spinnt Garn aus schwarzer Seide (*bonang haen sutora itam*), ihr Vater stellt ein eisernes *raga-raga* (wohl gleich dem hängenden Opferaltar) her und versieht es mit Betel, verschiedenen Sorten Erde, einem *guriguri sibaganding* (ein *miak*-Behälter; vgl. 7.2.3.2.2.5.), einer eisernen Treppe (*tangga bosi*), einer bleiernen Treppe (*tangga simbora*), Hammer bzw. Amboss (*nanggar*) sowie noch andere Werkzeuge wie Stecknadel (*paniti*) und Zange (*panjabat*). Das *raga-raga* wird mit dem aus der schwarzen Seide gedrehtem Tau am Weltenbaum[904] festgebunden um Boru Dayang Parujar zusammen mit Boru Sibaso Paet, die als Attribute hat *„die wissend ist wann Menschen sterben, die wissend ist wann Menschen leben aus dem Schaum geschaffen.*“[905] in

---

900 Das Original der Handschrift findet sich im REM (Nr. 129/267); ich gehe hier aus von der (nach Voorhoeve sehr korrekten) Abschrift (Transkription), die van der Tuuk während seines Aufenthaltes gemacht hat (in UB OR. 3421). Wir wissen nicht, wie alt die *pustaha* ist und wer den Text verfasst hat. Nur scheint sicher, dass der Text nicht im Auftrage von van der Tuuk oder eines anderen Europäers geschrieben wurde. Im Text selbst wird öfters Bezug genommen *bius*-Organisationen in der Samosirregion (Limbong, Ambarita etc.). Dies mag ein Hinweis darauf sein, dass der Text wohl auch letztlich aus der Samosirregion stammt, auch wurde er in der Sijamapolangregion vorgefunden.

901 *manang diha mulamu gabe mulamu toppa (tompa) inang dayang na pande inang dayang na uja ...* In der Transkription von van der Tuuk findet sich durchgehend die Schreibweise pp für mp (*toppa* statt *tompa* etc.), kk für ngk und tt für nt. In der Folge habe ich die Schreibweise an die übliche Konvention angeglichen.

902 *na so ra mangganti, na so ra marsobansoban, na so ra martonun.*

903 Sowohl der Begriff *talangke* wie auch *tola* weisen auf die Position des *pangulu* als Vermittler oder Schiedsrichter; eine der wesentlichen Funktionen der *parbaringin*; vgl. Tuuk 1861: 235 (*talangke=pandepande*; Vermittler) und 251 (*tola, martola, manolai*, etc. bezieht sich auf Vermittlung im Konfliktfall, zwischen die Konfliktparteien treten, als Schiedsrichter auftreten und streitende Parteien versöhnen).

904 Sein vollständiger Name einschließlich der Attribute lautet hier: Hariara na Bolon Baringin Tumbu Jati Siatur na Bolon Sinabulan Rumaring Gonting Sitarida Itaja Mandailing.

905 *siboto halak mate sibota halak mangolu tinompa ni gubogubo*; vgl. die bereits oben (6.3.9.5.) erwähnte Version der Schöpfungsgeschichte, in der Boru Sibaso Paet die Menschen erschaffen hat, durch ein Ei zu brechen, aus dessen Schaum diese entstanden (Brief van der Tuuk, 6. Juni 1851, in Groeneboer 2002: 111).

die Unterwelt hinab gelassen. Das *raga-raga* wird noch zusätzlich mit Layang (=*leang*) Mandi und Raja Untunguntung beschwert (*dipabobanhon*) und in die Unterwelt hinuntergelassen. Daraufhin zertrennt Batara Guru das Verbindungstau mit dem Weltenbaum.

Deang Parujar und Boru Sibaso Paet sind allein inmitten der Wässer der Unterwelt und der Gewalt der Elemente ausgesetzt. Boru Deang Parujar ist verzweifelt und bittet Layang Mandi und Raja Untunguntung nach oben zu fliegen und ihren Eltern mitzuteilen, dass sie nun wohl bereit sei zu gehorchen und den Sohn ihrer Tante zu heiraten, wenn sie nur wieder nach oben gezogen werden würde. Layang Mandi und Raja Untunguntung fliegen auch nach oben, bringen aber keinen positiven Bescheid. Boru Dayang Parujar weint weiter Tag und Nacht.
Ihr Weinen weckt schließlich die Gottheit der Unterwelt, Ompunta Mula Haranna, den *„Ursprung der Schöpfung, den Ursprung des Werdens/der Fruchtbarkeit*."[906]

Mula Haranna wird bezeichnet als *‚ompunta doli, ompunta boru'* und von Boru Dayang Parujar angesprochen als *‚ompung doli, ompung boru*.'[907] Es folgt in dem Text eine lange Liste mit Beinamen der Gottheit, gefolgt von Beziehungen, die Natur und Mensch mit der Gottheit der Unterwelt haben. Hiervon einige Auszüge: *„Basang-Basuhi, der du jeder Vater und jeder Vorfahre bist,"*[908] *Naga Bindu Jawa, Naga Ijo, Naga Horsik, Naga Sipitu Tanduk, Naga Mangital, Naga Situllang Bosi,*[909] *„naga, die dumpf in der Tiefe des Wassers zu hören ist, die sich zeigt inmitten des Meeres (oder Tobasees), naga, die die spirituelle Kraft trägt von unserer Großmutter, die donnergrollt im Wasserloch der Reishalme im Fluss von Ambarita, der Wasserstelle Sunde Gading (Ursprung des Elfenbeins), die am Kerbenstein (?), am Sockelstein (?), in Limbong Mulana am Stein Sidingdang angekommen ist, damit, wie man sagt, die Enkel aller Väter, aller Großväter eingeladen werden am ... dass eingeladen werden die Enkel des pangulu, (damit sie) Lärm machen mit Worten um zu vergelten, dass befruchtet wurde der tohuk-Frosch, der seinen Laich (?) wickelt, dass befruchtet wurde der bortung-Frosch, naga die viel isst und trinkt (?), dass befruchtet wurde die sibagur-Kröte, naga, die geschmeidig ist, etc. (es folgen noch zahlreiche Tiere und Pflanzen und auch der Wind) ... dass befruchtet wurde der Pflanzschlamm für den blühenden Reis inmitten des Feldes der Menschen ... dass befruchtet wurde der hoch geschichtete Stein, der blühende Reis der Menschen*."[910]

Die Gottheit fragt Boru Dayang Parujar nach dem Grund ihres Weinens, worauf diese erzählt und erklärt, bereit zu sein, ihren Eltern zu gehorchen und die Ehe mit dem Sohn von

---

906 *mula tompa mula gabe,* auch *mula ni tompana mula ni gabena*.

907 Voorhoeve hat gemeint, dass es sich um ein Ehepaar handeln müsse (1958: 243). Dies ist allerdings einer der seltenen Irrtümer dieses großen Gelehrten; der Text ist eindeutig, es ist dies eine Weise, dem Mysterium Ausdruck zu geben, dass die Gottheit Mula Haranna mehr ist als Mann oder Frau, dass sie beide Geschlechter umfasst.

908 *na ganup ama na ganup ompu*. Man mag in Basuhi eine Form des Namens von Vasuki, dem Schlangenkönig aus der indischen Mythologie erkennen; für die Bedeutung in der Bataksprache ist allerdings der Wortteil *suhi* (Ecke) entscheidend. (*naga*) *basang basuhi* bezeichnet in der Regel Einrichtungen oder Gegenstände mit vier Ecken wie den Herd, den Korb (*ampang*) und die Reiswanne (*anduri*), die in der kosmographischen Symbolik die Erde und die vier Windrichtungen repräsentieren können. Das Attribut ‚der jeder Vater, der jeder Ahne ist' ist wohl nur im Kontext mit Mula Haranna selbst verständlich.

909 Die meisten Namen kommen auch in anderen mythologischen Texten vor.

910 *na gumurut-gurut di lubuk Nanggar Jawa, naga lumimbe-limbe di tonga ni lautan, naga jungjung aji ompunta boru na gumurup-gurup di lubuk batang eme di aek Ambarita lubuk sunde gading di batu patangka-tangka di batu patingki-tingki, di Limbong Mulana di batu si dingdang do ro asa diarakhon ma hanuhon pahompuna ganup ama na ganup ompu di ... diarakhon pahompuna pangulu na humotok hatana marbalosan na mamunikhon tohuk na tumanggul-tanggul na mamunikhon bortung, naga mamongkuk-mongkuk na mamunikhon sibagur, naga lumijok-lijok ... na munikhon dore sumuanhon bunga padi di tonga ni pargalungan ni jolma manisia ... na munikhon batu tumindi-tindihon bunga padi di jolma manisia*.

Mangele Bulan einzugehen. Mula Haranna rät ihr ab und zeigt ihre eine andere Möglichkeit: *„Dann ging unser ompung Mula Haranna, der Ursprung der Schöpfung zum Stamm des halak-Baumes (des Menschenbaumes?), auf dem trockenen Land ergriff er den Tiger, im Wasser ergriff er das Krokodil; sie wurden also gefangen von Mula Haranna, Ursprung der Schöpfung, und dieser gab (ihm) den Namen, wie erzählt wird, Tuan Sorimangaraja, Tuan Manulahi und brachte ihn zum eisernen raga-raga als Ehemann der Dayang Parujar.*“[911]

Boru Dayang Parujar erklärt sich einverstanden und fragt, wo sie den wohnen sollen. Mula Haranna weist sie auf die Gaben ihres Vaters, erklärt ihr, wie sie die Erde machen soll und hilft den Neuvermählten und Boru Sibaso Paet in dem darauf folgenden Streit mit Saniang Naga Padoha, den er selbst in den von Sorimangaraja geschmiedeten, achtfachen eisernen Block setzt. Die acht Stäbe des Blocks stehen in Beziehung zu den Windrichtungen. Die Schöpfung der Erde kann so erfolgreich abgeschlossen werden.

Als in der Folge die junge Familie vor die Frage des Lebensunterhaltes gestellt ist, hilft Mula Haranna wiederum: *„Ist hier, was dein Vater, der als debata oben verbleibt, mit gesandt hat: das ‚sieben sibaganding'-Töpfchen?“ fragte unser ompung Mula Haranna, Ursprung der Schöpfung. „Es ist hier.“ „Das Blei, das dein Vater geschickt hat?" „Es ist hier, oh Großmutter!“ „So gib Tuan Sorimangaraja, Tuan Manulahi den Auftrag das Blei zu formen so groß wie die Öffnung eines simarjarunjung-Mörsers,[912] sag ihm, er soll darauf einritzen was meiner Erscheinung gleicht, was meiner Form gleicht, was wie meine Schuppen ist, was wie mein Schwanz ist, was wie mein(e) Fuß (Füße) ist.“ Dies musste zusammengerollt werden, wie erzählt wird, damit es hineingetan werden konnte, wie man sagt, in das Ölgefäß[913] um Bitten an höhere Mächte stellen (wörtl. planen) zu können. Darauf segnete/beseelte[914] es unser ompung Mula Haranna, Ursprung der Schöpfung, wie erzählt wird, und voll wurde, wie überliefert ist, das sibaganding-Töpfchen. Es wurde siebenmal, wie erzählt wird, gesegnet/beseelt von unseren ompung Mula Haranna, Ursprung der Schöpfung, und wurde also voll, das undurchsichtig-runde sibaganding-Töpfchen. In der Folge konnte es (der Inhalt des Töpfchens) von Dayang Parujar ausgesät werden, auf, wie man erzählt, die dongdang Erde, die grüne/blaue Erde, die Erde simbulan, (?konnten die) Perle(n) der Wünsche an höhere Mächte[915] (?ausgesät werden). Eine Nacht, zwei Nächte, drei Nächte, zehn Nächte, wie erzählt wird. Es wuchsen dann, wie überliefert ist, alle Sorte Gras, alle Sorten Bäume. Es wuchs, wie auch berichtet ist, der große hariara-Baum, es wuchs, wie*

---

911 *Asa laho ma hanuhon ompunta Mula Haranna, mula tompa tu bona ni hayu halak, ia tu tur ditangkup babiat, ia tu aek ditangkup buaya. Asa ditangkup mula haranna, mula tompa, asa digoar ma hanuhon Tuan Sorimangaraja, Tuan Manulahi asa diparap ma tu raga-raga bosi tunggane ni si Dayang Parujar.* Die unerwartete Miteinbeziehung von Tiger und Krokodil ist wohl in dem Kontext zu sehen, dass diese beiden Tiere als Ahnen gelten (vgl. zu dieser Thematik im Kontext des Studienfeld Indonesiens allgem. Bakels 2000).

912 Ein solcher Mörser ist mit erhabenen Ornamenten verziert.

913 Das Wort *parmihas*, welches hier für *guriguri sibaganding* gebraucht wurde, ist eine Variante von *parmiahan*, das sowohl Ölgefäß wie auch Gebärmutter bedeuten kann (vgl. 7.2.3.2.2.5.).

914 Dies ist mein Übersetzungsversucht von *dihakhon*, von *hak* (Arab., Mal.), das meist mit Recht, Befugnis, Anrecht etc. übersetzt hat, aber, vor allem im Kontext der Religion des Islam auch ‚Wahrheit' bedeutet, wie auch ‚al Hak', ‚der Wahrhaftige', einer der Beinamen Gottes ist. Wir können vermuten, dass der Autor des Textes auf der Suche nach einem adäquaten Begriff war, um die Sakralität der kosmogonischen Handlung der Unterweltgottheit angemessen umschreiben zu können, und dabei, wie öfters geschehen, Gebrauch gemacht hat von einem Lehnwort, das ihm aus einem anderen religiösen Kontext her bekannt geworden war.

915 Mit dem Konzept des *manik* (Perle, Juwel, ev. auch Glasperle, *simata*) *pintapinta*, das häufiger vorkommt als *sinsin* (Ring) *pintapinta* ist die Vorstellung von sakraler Saat verbunden, die in den meisten Versionen das Geschenk einer Unterweltgottheit ist.

erzählt ist, der baringin Tumbu Jati, es wuchs, wie man erzählt, der große Regler ... (=der Weltenbaum).“[916]

Dies ist der Ursprung aller Pflanzen und damit auch Ursprung des Reises; damit ist die Frage nach dem Ursprung des Opferreises beantwortet.

8.6.3. Schöpfungsgeschichte 6. Version: Die Unterwelt bei Guru Sinangga

Als Boru Deang Parujar in die Unterwelt kam, war das erste Wesen, mit dem sie es zu tun hatte, Gurampang na Bolon, die große Krebs (bzw. auch Krabbe), der sie mit seinen Scheren zwickte. Gurampang na Bolon gilt als der Bewacher des *pusat samudora*, des ‚Zentrums, bzw. Nabels des Ozeans', der als großer Strudel gedacht wird.

Als sie in der Folge bereits begonnen war, die Erde zu formen, lesen wir folgende Passage: *„Es kam(en) also Ompu Tuan Saringgupan, Ompu Raja Silo na Bolon, Ompu Raja Siebenhorn; sie sangen/es sang: es blüht die juragi-Pflanze eine Handspanne und zwei Fingerbreiten, es ist als ob sich die Ordnung der Dinge veränderte, weg von deren nie in Zweifel gezogenen täglichen Verlauf.[917] Warum drehst du dich nicht herum (auf dass die Wässer wirbeln), Ompung Tuan Naga Padoha, warum wälzt du dich nicht, Ihan Lumbalumba*?“[918]

Saringgupan bezeichnet, wie bereits erwähnt eine vielknötige, giftige Krötenart, und *silo* ist ein Fischotter. ‚Siebenhorn' ist ein oft gebrauchter Beiname für *naga*. *Nasida* ist in der Regel ein Personalpronomen der dritten Person im Plural, kann aber im Fall von hochgestellten Personen und Frauen höflichkeitshalber auch im Singular verwendet werden. Aus dieser Textpassage ist nicht eindeutig abzuleiten, ob es sich um eine oder um drei Gottheiten handelt. In den Textversionen von Salomo Pasaribu[919] wie von Radja Darius Sibarani[920] ist die Zweideutigkeit dadurch beseitigt, dass *nasida* durch *ibana* (Personalpron. 3. Pers. Sing.) ersetzt ist. Später im Text aber wird das Rätsel gelöst. Boru Deang Parujar spricht die Gottheiten als „ihr drei“ (*hamu na tolu*) an und diese antworten als „wir drei“ (*hami na tolu*). Sie sind als Dreiheit zu verstehen. Es sind diese drei, die Naga Padoha und Ihan Lumbalumba auffordern, die neu geformte Erde zu zerstören.

Nun, es gelingt Boru Deang Parujar schließlich, alle ihre Widersacher zu überwinden und sie zu zwingen, einen mit Eidschwur besiegelten Bund (*bulan*) mit ihr zu schließen. Mit der Unterwelttrinität kommt sie überein:

---

916 *"Adong do tinongos ni amamu toding debata di atas: guriguri sibaganding pitu?" ninna ompunta Mula Haranna, mula tompa. "Adong do hea." "Simbora tinongos ni amamu?" " Adong do, alle ompung boru." "Dokhon ma Tuan Sorimangaraja, Tuan Manulahi tumompa simbora sipat baba ni losung simarjarunjung, dokhon ma dirajahon na suang parrupanghu suang tompanghu songon panisiphu* (wohl*: panisikhu?*) *songon parihurhu songon pathu." Asa dibalun ma hanuhon asa dipangotngot (wohl: dipabongot?) ma hanuhon tu bagas ni parmihas manahi pintapinta. Asa dihakhon ompunta Mula Haranna, mula tompana hanuhon, gok ma hanuhon guriguri sibaganding. Ia pitu hali ma hanuhon dihakhon ompunta Mula Haranna, mula tompa, asa gok ma hanuhon guriguri sibaganding pitunghibul. Ia dung do boti asa disaburhon si Dayang Parujar ma hanuhon tu tano dongdang, tu tano ijo, tu tano simbulan, manik ni pintapinta, asa samalam dua malam tolu malam sampulu malam ma hanuhon. Asa tubu ma hanuhon saguma na duhut, saguma na hayu. Asa tubu ma hanuhon hariara na bolon, tubu ma hanuhon baringin Tumbu Jati, tubu ma hanuhon siatur na bolon ...*

917 Dies ist die typische *umpama*-(Spruchverse) Form, wobei die ersten Zeilen meist ein Bild aus der Natur oder dem täglichen Leben beschreiben und erst der zweite Teil des Verses die eigentliche Aussage enthält.

918 *Asa ro ma Ompu Tuan Saringgupan, Ompu Raja Silo na Bolon, Ompu Raja Sipitutanduk, asa marende ma nasida: Marbunga ma juragi sanjongkal dua jari, songon na muba ma ugari sian bongka siap ari, aut na humusorhusor ho ale ompung Tuan Naga Padoha aut na margilinggiling ho ale ompung Ihan Lumbalumba!*

919 1938: 12-22.

920 In Niessen 1985: 38-69.

„Lebt ihr euer Leben, ich lebe mein Leben (wörtl. folgt ihr, was ihr zu folgen habt, ich folge, was ich zu folgen habe)*, wir wollen einander mit gutem Rat in unserem jeweiligen Leben helfen,*[921] *wir wollen nicht neidisch oder missgünstig aufeinander sein*."[922]

Alle halten sich an den Bund, nur der Fisch nicht. Dieser wird von einem Felsen zerschmettert.

Als die Erde schließlich geformt ist, fest ist und sich nicht mehr auflöst, schickt Boru Deang Parujar das Eisen und die Steine, welche die Windrichtungen (*desa*) markieren sollen, zu den *debata* der Unterwelt. So gewinnt die Erde Struktur und war so: *„unterstützt vom bindu matoga, das unterhalb der Saniang Naga des Himmels ist, das oberhalb der Saniang Naga der Erde ist, das sich im Zentrum (?) der Welt befindet, (und) in den Ecken dieser Welt, das auf dem goldenen Thron sitzt, das sich an den Hauptpfosten lehnt (bzw. durch diesen fixiert ist).“*[923]

Als es soweit ist, dass Boru Deang Parujar Pflanzen benötigt, wendet sie sich an: *„Unseren Ompung Tuan di Rimba,*[924] *Tuan auf den frisch urbar gemachten Feldern, der/die (die Wässer) eindämmt, der/die die eben gerodeten Felder (auf denen noch die abgehauenen Baumstümpfe stehen) urbar macht, der/die das erste bangun-bangun pflanzte, der den ersten hölzernen Herd*[925] *zusammennagelte, der das erste Feuer entfachte auf dieser Welt*.“[926]

Sie schickt ihre Boten nach oben und erhält *„bangun-bangun, den Ursprung der Pflanzen, die Grundlage aller Heilpflanzen, das den großen Regler hat werden lassen,* (und) *sangge-sangge* (Zitronengras), *das den Regler des Söhne-* (ev. auch Töchter) *bekommens hat werden lassen, auf das es zusammen mit dem Messer der sibaso na bolon sein könne, ... hunik* (Gelbwurz) *und bane-bane um es aufstecken zu können*.“[927] etc. und auch den Reis. Der geheime Kräutergarten der Boru Deang Parujar und die Unterweisung von Mulajadi na Bolon ist erst bei Salomo Pasaribu hinzugefügt.[928]

---

921 Dies ist eine andere Übersetzung als Niessen (1985: 57) von der entsprechenden Passage gemacht hat (*each to his own*); nur die negative Einflussnahme ist in dem Bund verboten, den ‚guten Rat' (*turgas*) der Unterwelt brauchen die Menschen noch stets.

922 *turuti ma turutanmu, huturuti ma turutangku, masiturgas ngoluna ma hita, unang masilatean.*

923 *tinumpak ni bindu matoga, na di toru ni Saniang Naga langit, na di atas ni Saniang Naga tano, na di hulindang ni portibi, di sodingsoding ni ahasa, na hundul di habangsa omas, na mangunsande di basiha rea.* Dies ist als eine Beschreibung der Eigenschaften des *bindu matoga* zu verstehen. Man beachte die Abweichungen in den Versionen von Salomo Pasariboe und Darius Sibarani. *Basiha rea* wurde zu *bariba rea*, der Hauptpfosten, der das Zentrum markiert, der *borotan*, der Weltenbaum etc., der inmitten des *bindu matoga* steht, wurde zu *the edge of infinity* (Niessen 1985: 61).

924 *Rimba* bezeichnet ein gerade erst einigermaßen gerodetes Feld, ein Stück Land, das gerade erst dem Urwald entrissen ist; steht in Beziehung zu *rimbo*, dem Urwald und wird gelegentlich auch synonym mit *rimbo* gebraucht.

925 Ein *balingkuhu* ist ein meist rechteckig aus Hölzern geformter, mit Erde gefüllter Feuerplatz, der üblicherweise in den provisorischen, aber auch auf Pfählen stehenden Unterkünften der Rodungsarbeiter im Walde verwendet wird.

926 *Ompunta Tuan di Rimba, Tuan di talun, na manombak, na manalun ni na tumiptip tungko, na jumolo sumuan bangun-bangun, na umpasak balingkuhu, na jumolo maniupi api na di banua on.*

927 *bangun-bangun mula ni suansuanan, bona ni pulung-pulungan na jumadihon siatur na bolon, sangge-sangge na jumadihon siatur maranak, asa adong tu surik ni Sibaso Bolon ... hunik dohot sanggul banebane.* Es ist hier deutlich ein Bild von komplementären Gegensätzen (männlich - weiblich, unten - oben) gezeichnet: *bangun-bangun* (*bangun* bedeutet ‚sich aufrichten') ist mit männlich definierter Kraft verbunden, die den Frauen nach der Geburt hilft, ihre Kräfte wieder zurückzuerlangen; *sangge-sangge* von Hebammen gebraucht, hilft beim Geburtsvorgang; *hunik* wächst unter der Erde, *banebane* wird auf dem Kopf getragen (vgl. 7.2.3.2.3.).

928 Und in leicht abgewandelter Form natürlich auch bei Darius Sibarani; vgl. Niessen 1985: 64 ff.

Boru Deang Parujar ist auch bei Guru Sinangga die Urmutter des Menschengeschlechts. Sie hat aber nicht selbst geboren. Ihr älterer Bruder, Datu Tantan Debata Guru Badia Porhas stieg aus der Oberwelt herab um seiner Schwester ein Haus bauen zu helfen. Dies kommt gleich einen Haushalt stiften, und sie lebten auch wie Mann und Frau zusammen. Als Datu Tantan Debata eines Tages nach Aufforderung von Boru Deang Parujar mit dem Netz fischen (*marsulangat*) ging, fing er keine Fisch, sondern zog einen Treibholzklotz (*tunggar*) aus dem Wasser. Dies wiederholte sich, so oft er den Holzklotz auch wegwarf; auch flussaufwärts zog er ihn wieder aus dem Wasser. Auf Anordnung der Boru Deang Parujar brachte er ihn nach Hause und versuchte ihn mit einer Axt zu spalten. Dies gelang nicht, so sehr er sich auch bemühte. Der Weltenbaum Hariara Tumbur Jati aber teilte ihm mit, wie der Treibholzklotz zu spalten sei: Mit einer weißen *gadong*-Knolle als Hammer und einem Bambusmesser (*sambilu*)[929] als Keil! Widerstrebend, nachdem auch Boru Deang Parujar und verschiedene Tiere den Ratschlag wiederholt hatten, versuchte es Datu Tantan Debata auf diese Weise. Der Klotz ließ sich spalten und heraus kam ein männliches Baby. Als dieser Junge, der den Namen Salamatabun Doli erhielt, erwachsen war, beobachtete er die schöne Deang Nagurasta heimlich beim Bad. Er versteckte ihre Flugjacke (*bajubaju mahijang*), mittels derer sie aus der Oberwelt herabgekommen war und heiratete sie. Sie gebar ihm die Kinder, von denen die Menschheit stammt.[930] Alle drei aus der Oberwelt stammenden Bewohner der Erde starben nicht, sondern kehrten in die Oberwelt zurück; bzw. Boru Deang Parujar erwählte den Mond als Wohnsitz.

8.6.4. Schöpfungsgeschichte 7. Version: Tumuldang di Bosi[931]

Am Anfang gab es nur zwei Gottheiten: Ompong Batara Guru di Atas, in der Oberwelt und Ompong Debata Teruh in der Unterwelt. Batara Guru heiratete die Tochter von Debata Teruh, die Ehe blieb aber lange Zeit kinderlos. Dies änderte sich erst, als die riesige Seeschlange Tumuldang di Bosi aus dem Meer auftauchte und Batara Guru ob seiner Unfruchtbarkeit beschuldigte, die als schwere Sünde gesehen wurde,[932] ihm aber gleichzeitig den Weg zur Lösung der Probleme zeigte. Batara Guru musste der Seeschlange opfern und erhielt von ihr ein Mittel seine Frau schwanger zu machen: den Wunschring *sinsin pintapinta*. Sein ältester Sohn Paduka di Aji zog zu seinem Großvater in die Unterwelt, und wurde, weil er sich der Schöpfung der Erde durch den zweiten Sohn widersetzte, von Batara Guru selbst mit einem eisernen Gitter überdeckt, dessen Enden in die acht Windrichtungen zeigen.

8.6.5. Schöpfungsgeschichte 8: Die Entstehung des Weltenbaumes bei Radja Ebang Siagian[933]

Debata hatte eine Frau geschaffen (Nan Sorimala Matabun, auch Nan Tumpal Hamonangan genannt) und sie in die Mittelwelt geschickt, um den Hariara Sundung di Langit, den Weltenbaum, zu pflanzen. Also flog sie hinunter, wendete sich zuerst nach Osten, aber der Baum sagte ihr, dass sie ihn nicht dort pflanzen dürfe, denn sonst würde die Sonne am

---

929 Ein *sambilu* ist das übliche Werkzeug der Hebamme, mittels dessen sie die Nabelschnur des Neugeborenen durchtrennt.

930 Deang Nagurasta, auch Dayang Nagurastang oder Leang na Gurasta, ist in manchen Versionen eine ältere Schwester der Boru Deang Parujar (z.B. in OR 3454 und Schöpfungsgeschichte 2); in anderen Versionen wiederum ist Boru Deang Parujar selbst im Besitz der Flugjacke (z.B. in OR 3421). Beide können als Varianten der Urmutter gesehen werden. Das Motif der Geschichte ist übrigens den im ganzen Archipel verbreiteten *bidadari*- (Himmelsnymphen) Erzählungen verwandt.

931 Es ist dies eine karobataksche Version, die Westenberg (1892: 213-218) nach den Erzählungen eines *guru* aufgezeichnet hat. Eine verkürzte Fassung in deutscher Sprache findet sich auch in Bezemer 1904: 192-195.

932 Vgl. zu dieser Thematik Angerler 1997: 413 ff.

933 Diese Version hat Tobing (1956: 57 ff.) in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre in Hutagurgur, Silaen (Toba) aufgenommen.

Aufgehen behindert werden und die Quellen verstopft werden. Also ruderte sie in die Mitte (des Urozeans) und dort stritten Saniang Naga im Norden (?) und Saniang Naga im Süden (?)[934] und wühlten die Wässer auf, Sand (*horsik*) kam in das Boot der Frau. Das kleine Sandhäufchen wuchs und wurde so groß wie eine Zitrone und schließlich so groß wie eine *hasoli* (eine auch als Gemüse gegessene, strauchförmige Pflanze).[935] Endlich wurde es ein (großer) Haufen (*punggupunggu*; wohl: eine Insel), *„denn aus Meer bestand diese Welt*."[936]

Dort schließlich konnte der Weltenbaum gepflanzt werden und bis in die Oberwelt wachsen. Es konnten mythische Vögel nisten in seinen Ästen, die in alle acht Windrichtungen zeigten, und die Eier legen aus denen die Debata na Tolu und deren Frauen hervorgingen. Über den Stamm des Baumes gelangte in der Folge Boru Deang Parujar in die Mittelwelt. So konnte die weitere Schöpfungsgeschichte ihren Lauf nehmen.

8.6.6. Die spirituelle Welt, der Kult und die Schöpfung: Unterweltliches Chaos oder *ugari*?

In der Literatur finden wir die Auseinandersetzung von Boru Deang Parujar mit den Mächten der Unterwelt zumeist interpretiert als die Überwindung des Chaos, personifiziert durch Naga Padoha, von dem viel Schlechtes kommt (Erdbeben, Krankheit),[937] durch die Repräsentanten der Oberwelt, Boru Deang Parujar und den sie unterstützenden Schöpfergott, der alles ermöglicht, Mulajadi na Bolon. Die oben angeführten Texte geben ein mehr differenziertes Bild. Zunächst können wir nicht von dem in den Religionswissenschaften viel gebrauchten Bild vom primordialen Chaos der Unterwelt (das wiederum häufig als durch die [Welten-] Schlange repräsentiert gesehen wird)[938] ausgehen. Wie in Schöpfungsgeschichte 6. Version (in der Folge zit. als Schöpfungsgeschichte 6 etc.) sehr deutlich, ist die Unterwelt nicht chaotisch, sondern hat ihre eigene Gesetzmäßigkeit, ihre eigenen Regeln. Diese, *ugari* genannte Weise des Lebens in der Unterwelt, ist aber in gewisser Weise in Streit mit den Bedürfnissen der Menschen, in denen wir wohl die Bedürfnisse der Kultur sehen müssen. Boru Deang Parujar ist in erster Linie die Schöpferin der kultivierten Erde.

Die Hauptrepräsentanten der Unterwelt sind auch nicht, wie in den kosmogonischen Geschichten mancher anderer Völker,[939] getötet, sondern, wie aus mehreren Versionen deutlich wird, selbst zu Verbündeten geworden, auch wurde dieser Verbund mit ihnen erzwungen. Nur Naga Padoha wurde mit dem eisernen Block gefesselt und mit dem Schwert bearbeitet, woran er aber nicht stirbt. Man beachte allerdings, dass die Betonung in den meisten Versionen auf das Heft des Schwertes zu liegen kommt und dass die Klinge in

---

934 Dies ist die Interpretation von Tobing; wörtl. flussabwärts (*jae*) und flussaufwärts (*julu*), also die untere und die obere Saniang Naga. Es ist diese Passage wohl als eine weitere Version des kreativen Streites zweier komplementärer kosmischer Mächte - häufig mit Unten und Oben verbunden - zu verstehen.

935 Hier ist wohl kaum *„a shuttle of a loom"* gemeint, wie Tobing übersetzt. Übrigens bezeichnet *hasoli* nicht das Weberschiffchen, sondern die Spule, die darin liegt.

936 *ala laut do portibi on*.

937 Vgl. Warneck 1909: 31, Sinaga 1981: 84 ff.

938 Vgl. z.B. Eliade (1994 [1949]: 31): *„Die Schlange symbolisiert das Chaos, das Ungestaltete, nicht Offenbarte*."

939 Besonders bekannt sind die Tötung der Weltenschlange Tiamat in der babylonischen Schöpfungsgeschichte durch Marduk (vgl. Enuma Elisch) und der Vritra durch Indra in verschiedenen hinduistischen Schriften (vgl. Rig Veda 1,32 und Mahabarata 5,9-17). Mit letzterem Mythos mag auch eine konkrete Beziehung nicht ausgeschlossen sein, als insbesondere mit der rituellen Praxis beim indischen Hausbau, wo bei der Grundsteinlegung von dem Handwerker an einem bezeichneten Punkt erst ein Pfahl durch den Kopf der (Welten) Schlange gerammt wird, damit dieser gut festgehalten wird. Nach Eliade (1994 [1949]: 31) ist dies eine rituelle Wiederholung der primordialen Handlung Indras, i.e. der Tötung Vritras. Es mag diese rituelle Praxis den Batak bekannt gewesen sein und Einfluss auf die Formung des Naga Padoha-Mythos gehabt haben. Inhaltlich unterscheidet sich der Naga Padoha-Mythos allerdings essentiell vom Vritra-Mythos.

manchen Fällen gar nicht erwähnt wird. Dieses Heft, *suhul*, in dem von manchen Forschern eine Repräsentation des Weltenbaumes gesehen wird, hat in der batakschen Kultur deutlich phallische Konnotation. In einem Text aus der Sammlung van der Tuuk ist ein solches Heft aus Sperma gemacht, und der Held macht ein Mädchen schwanger, durch ihr ein Messer mit diesem Spermaheft zu geben.[940]

Die Spießung von Naga Padoha durch Boru Deang Parujar hat mehr den Charakter einer Befruchtungshandlung denn den einer kriegerischen Handlung. Diese These wird noch verstärkt durch die Tatsache, dass einige Versionen erotische Annäherungsversuche seitens Naga Padoha und weibliche Verführungstechniken seitens Boru Deang Parujars beschreiben.

Dass eine symbolisch-phallische Handlung von einer Frau ausgeführt werden kann, ist im Kontext der Rituale der *paniaran* keineswegs selten. Einige Beispiele wurden bereits oben beschrieben (z.B. 6.3.9.1.). Auch soll hier nochmals auf die Bedeutung der Inversion gewiesen werden, von denen die Batak reichlich Gebrauch machen, um sakrale Tatbestände auszudrücken.

Allerdings kann noch ein weiterer Aspekt in der Fesselung und Spießung des Naga Padoha, der unerlaubte erotische Annäherungsversuche gemacht hat, gesehen werden. Nämlich den der Zähmung kulturell verbotener (wilder?) erotischer Triebe (durch den eisernen Block) und Transformation in kulturell erlaubte und notwendige Erotik (die symbolisch-phallische Spießung selbst). Auch hier nicht die Verneinung der potentiell Kultur gefährdenden Erotik (etwa durch Todesstrafe), wohl aber deren Beschränkung (in der Realität auf sozialem Gebiet praktiziert) und gleichzeitigen Anerkennung auf religiös-ritueller Ebene.

8.6.6.1. Das primordiale Fischopfer

Man könnte einwenden, dass mit dem eidbrüchigen Fisch Ihan Lumbalumba doch ein Vertreter der Unterwelt sterben musste. Hierzu einige Überlegungen. Alle in den Texten genannten Wesen, die den spirituellen Bezug zu der Unterwelt ausdrücken sollen, bzw. als deren Repräsentanten auftreten, ob nun Eidechse, Schlange, Kröte, Frosch, Schildkröte, Krebs, Otter, usw., wie auch die mythische *naga*, haben gemeinsam, dass sie sich in zwei Bereichen bewegen können. Unter der Erde und über der Erde, unter Wasser und auf trockenem Land; nur der Fisch nicht. Diesen müssen wir uns übrigens nicht als Delphin, als Säugetier, vorstellen, sondern als richtigen Fisch, der nur im Wasser leben kann. Damit ist er eindimensional im Vergleich mit den anderen Repräsentanten der Unterwelt und nicht in derselben Weise sakral. Er ist geeignet, als Opfer zu dienen. Deshalb bezeichnet Boru Deang Parujar bei Guru Sinangga den vom Fels erschlagenen Fisch auch als *„süßer und leckerer Sabulan-Fisch*“[941]), denn den Opferfisch isst man auf.

Das Fischopfer hat den Bund mit der Unterwelt besiegelt, und in diesen Zusammenhang mag auch das oben (6.3.4.) beschriebene Fischopfer der *paniaran* zu verstehen sein, dass diese machen, bevor sie das *manggombur*-Ritual beginnen: den schöpferischen Akt des Sand Holens.

8.7. Beziehungen zum Unterwelt- und Oberweltaspekt der spirituellen Welt

Ausführliche Analyse der Texte zum Schöpfungsgeschehen würde noch manche Einsichten in die Natur des alten batakschen Glaubens ergeben. Ich muss mich hier allerdings auf die zu dieser Studie wesentlichen Aspekte beschränken. Sowohl das ethnographische Datenmaterial

---

940 UB OR 3415; vgl. Voorhoeve 1927: 148.

941 *dengke sabulan jala tonggi jala tabo*. Sabulan, wörtl. ‚ein Monat’, ist eine *bius*-Organisation nahe Sihotang am westlichen Ufer des Tobasees gelegen. Es mag mit *sabulan* allerdings auch auf den (gebrochenen) Eid angespielt sein, denn, ausgesprochen als *sabulán,* würde ‚ein Eid’ bzw. *denke sabulán*, Fisch eines Eides, damit gemeint sein.

wie auch die ältesten uns zur Verfügung stehenden Texte zum Schöpfungsgeschehen weisen darauf hin, dass:

1. In den bedeutendsten auf den Landbau bezogenen Ritualen der *parbaringin* und *paniaran* Beschäftigung mit dem Ursprung der Erde und des irdischen Lebens eine entscheidende Rolle spielt.
2. Und weiters, dass in der Verehrung an erster Stelle höhere Wesen stehen, die dem Unterweltaspekt der spirituellen Welt zugeordnet werden können, wohingegen höhere Wesen, die dem Oberweltaspekt zugeordnet werden können, ebenso wie die spirituellen Aspekte der Vorfahren, nur eine marginale Rolle spielen. Selbst Boru Deang Parujar, die aus der Oberwelt niedergekommene (und mit dem Mond assoziierte) Schöpferin der Erde bleibt im Kult marginal, während ihre in die Unterwelt eingegangene ältere Schwester im Zentrum der Verehrung steht (als Boru Tindolok und Boru na Mora).

Steht diese These nun im Widerspruch zu der Aussage der meisten meiner Informanten, dass die Tätigkeit der *parbaringin* letztlich die Verehrung des höchsten Wesens, des Schöpfergottes, heute Mulajadi na Bolon genannt, beabsichtigt?[942] Dies ist nicht gesagt. Es kann die Beschäftigung mit dem Ursprung der Schöpfung, dem letzten Grunde für die Schöpfung einerseits, sowie der Anwesendheit einer schöpferischen Gottheit, ohne welche die Schöpfung nicht hätte stattfinden können, durchaus in oben genannten Sinne verstanden werden. Allerdings gibt es daneben noch wesentliche andere Dimensionen der batakschen Religion, auch solche, die den modernen monotheistischen Religionen gänzlich fehlen.

Nicht möglich ist im Lichte der Quellen aber, modern-monotheistische Konzepte in die altbataksche Religion hinein zu interpretieren. Wie etwa, dass der bataksche Schöpfergott männlich sein müsse und zwangsläufig ‚oben', im Himmel bzw. der Oberwelt ansässig sein müsse, bzw. dieser zugeordnet sein müsse. In Schöpfungsgeschichte 4 wird das Oberwesen, an das sich Nang Gorga di Portibi wendet, die in jenem Text die Rolle der Boru Deang Parujar einnimmt, als ‚Mutter' angerufen. Der Name des Oberwesens, Silabi Mula Tohuk, Silabi Mula Jadi, weist dieses sowohl als ‚Ursprung des Werdens' (*mula jadi*) aus, wie er auch auf dessen Unterweltcharakter weist (*labi* ist eine Süßwasserschildkröte und *tohuk* eine Froschart). Doch trotz dieser Unterweltaspekte wird *banua ginjang*, die Oberwelt als der Ort der Gottheit genannt.

Dahingegen ist die Schöpfergottheit Mula Haranna, die in Schöpfungsgeschichte 5 das Leben auf Erden möglich gemacht hat, deutlich Unterweltbewohner. Schuppen und Schwanz weisen auch auf den *naga*-Charakter der Gottheit, die mit *ompung doli*, *ompung boru*, Großvater, Großmutter, angesprochen wird. Dieses höchste Wesen umfasst beide Geschlechter. Als interessantes Detail ist anzumerken, dass in derselben Textversion die Frau aus der Oberwelt stammt, der Mann jedoch aus der Unterwelt, bereitgestellt von Mula Haranna. Auch in diesem Text scheint trotz der Unterteilung in Ober- und Unterwelt wieder die prinzipielle Einheit und Kompatibilität der spirituellen Welt durch.

Auch nach Schöpfungsgeschichte 7 ist die Reproduktion des Lebens erst nach Intervention einer *naga*-förmigen Unterweltgottheit möglich. Und ohne den durch die beiden *naga* aufgewühlten Sand in Schöpfungsgeschichte 8 hätte der Weltenbaum, die Voraussetzung der Schöpfung und der Entstehung irdischen Lebens, nicht gepflanzt werden können.

Schöpfung und Entstehung des Lebens sind auch nirgendwo die einsame Tat einer übergeordneten Gottheit, sondern das Zusammenwirken von komplementären Kräften. Dies mögen ober- und unterweltliche sein, oder auch deutlich männliche und weibliche. Es mögen

---

942 Dies sagt auch Situmorang (1993 und 2004); sowie implizit auch Sinaga (1981), wenn er die Verehrung des Hochgottes als vor allem in den *bius*-Ritualen stattfindend, beschreibt.

die Grenzen zwischen geschlechtsbezogen Kräften und solchen, die auf die Regionen der spirituellen Welt bezogen sind, manchmal verschwimmen. Der häufige Gebrauch von Inversionen um sakrale Tatbestände auszudrücken, macht Zuordnungen aber schwierig. So z.B. ist der bekannte Topos, oben = männlich, unten = weiblich, in diesem Kontext nicht direkt brauchbar.

8.7.1. Boru Deang Parujar

Wie kommt es, dass die zentrale Figur aus der Schöpfungsmythologie, die erderschaffende Frau, meist Boru Deang Parujar genannt, so relativ wenig Rolle im Kult spielt?[943] Hieran muss auch sogleich die Frage angeschlossen werden, wie kommt es, dass auch die Debata na Tolu so wenig Rolle in den großen Landbauritualen spielen?

Eine Erklärung hierfür könnte sein, dass sowohl die Debata na Tolu, wie auch Boru Deang Parujar (die ja zur Familie gehört) als eine wesentlich andere Kategorie von Gottheiten gesehen werden können. Sie sind die aus der spirituellen Welt stammenden Vorfahren der Menschen und sind in gewisser Weise mehr den Ahnen zuzurechnen. Damit sind sie in geringerem Maße für die elementaren Kräfte des Lebens, die Fruchtbarkeit, das Schicksal etc. verantwortlich, als mehr für die sozialen und kulturellen Einrichtungen.

Die Überwindung des Naga Padoha und die Schließung eines Bundes mit anderen Kräften der Unterwelt (Schöpfungsgeschichte 6) mag dann auch in erster Linie als kulturelle Tat (wohl an der Bruchlinie zwischen Natur und Kultur) verstanden werden, als Ordnung schaffende Tat. In diese Richtung weisen auch die Interpretationen von batakschen Autoren aus der Kolonialzeit,[944] welche die Geschehnisse im Kontext der Tätigkeit der Debata na Tolu und Boru Deang Parujar gern als ‚Ursprung' (*mula ni*) verschiedener Rechtssituationen oder sozialer Situationen beschreiben. Dies ist zwar häufig für den modernen Leser kaum nachzuvollziehen, wird aber in einem breiteren spirituellen Kontext durchaus verständlich.

Einen anderen Charakter allerdings hat die Schöpfung der Erde durch Boru Deang Parujar. Dies ist mehr als eine nur kulturelle Tat. Auch ist das Ausgangsmaterial nicht von ihr selbst, ist es doch ihre Tätigkeit, welche die Voraussetzung für irdische Fruchtbarkeit schafft. Ähnliches kann sie bewirken durch das Ausbreiten ihres Tuches, dem *ulos*: sie kann die Saat wachsen lassen.[945] Bis heute sind sowohl *ulos* wie auch Land mit weiblicher Fruchtbarkeit assoziiert.[946]

Boru Deang Parujar ist weiters die Vorfahrin aller Menschen (vgl. insbesondere Schöpfungsgeschichte 6; diese Sichtweise ist bis heute weit verbreitet[947]). Als solche ist die Beziehung der Menschen zu Boru Deang Parujar weniger eine Beziehung von Mensch zu Gottheit als eine Beziehung von Identität. Alle Frauen haben von Boru Deang Parujar die Fähigkeit geerbt, Leben zu geben und tragen die spirituelle Welt in sich. Die *paniaran* vertreten im Prinzip alle Frauen und sind in besonderem Maße Repräsentantinnen von Boru Deang Parujar. In der Verehrung der *paniaran*, die es nachweisbar gegeben hat, ist auch die Verehrung der Boru Deang Parujar mit enthalten, wenn sich diese auch nicht darauf reduzieren lässt.

---

943 Wir finden keine ausdrücklich auf sie bezogenen rituellen Handlungen in den *bius*-Ritualen. Wohl aber wird sie in den *tonggo-tonggo* der *parbaringin* miteinbezogen. Ein Beispiel hierfür findet sich in Ypes 1932: 180 Fn.

944 So etwa Hoetagaloeng 1926, Mangaradja Salomo Pasariboe 1938 und Tampubolon 1964.

945 Für Belege siehe Angerler 1997: 425 f.

946 Vgl. z.B. Vergouwen 1933: 69 oder Niessen 1985: 78, 126.

947 Dem trägt auch die Tatsache Rechnung, dass in der 1997 eingeweihten monumentalen katholischen Kirche in Pangururan auf einem der Chorfenster Boru Deang Parujar und Naga Padoha in bleigefasstem Glas abgebildet sind; anstatt Adam und Eva, wie man betont.

Die Tatsache der offiziellen rituellen Verehrung der *paniaran* im *bius*-Kult ist in der Literatur so gut wie nicht bekannt. Ebenso wissen heute nur noch wenige Menschen im Batakland darüber Bescheid. Doch habe ich von meinen Informanten deutliche Aussagen darüber erhalten und konnte schließlich auch noch zeitgenössischen Quellen zu diesem Thema auffinden, wodurch sich ein ausreichend klares Bild erhalten lässt.

8.7.2. Die rituelle Verehrung der *paniaran*

Wie meine Informanten mir berichtet haben, fand bei allen wichtigen Opferritualen rituelle Verehrung der *paniaran* statt, genannt *marsomba tu paniaran* (wörtl. Anbetung bzw. Verehrung in Richtung der *paniaran*). Die äußere Form des (*mar-*) *somba* ist das Zusammenlegen bzw. Falten und Anheben der Hände bei gleichzeitiger Beugung des Kopfes und in Richtung des Verehrungsobjektes. Dies führten in der Regel alle *bius*-Würdenträger unter Begleitung von *gondang*-Musik tanzend aus. Des weiteren erhielten die *paniaran* bestimmte Speisegaben als Teil der Verehrung. Diese bezeichnete man als *somba-somba*.[948] Dergleichen musste auf jeden Fall bei den *manghuntal*-Ritualen (die es in modifizierter Form bis heute gibt) außerhalb des Landbauzyklus stattfinden, und soll auch ein Teil des großen *bius*-Büffelopferfestes gewesen sein. In Korns Bericht sind darüber allerdings keine Angaben, außer der Erwähnung bestimmter Fleischanteile vom Opferbüffel für die *paniaran*. Dies sind aber nicht die *somba-somba*-Gaben für *paniaran*. Fleischanteile markieren eher Zugehörigkeit und die Position der Empfänger innerhalb der Gemeinschaft der Opfernden der Gesellschaft. Die *somba-somba*-Speisegaben für die *paniaran* trugen dahingegen eher den Charakter von Opfergaben.

8.7.2.1. Das *tortor aek-aek*-Ritual

In dem Bericht eines batakschen Reporters mit dem Pseudonym Parsinaboel[949] über das große *bius*-Büffelopfer, welches im September 1939 in Pangururan stattfand, findet sich eine detaillierte Beschreibung eines *somba*-Rituals.[950] Dieses Ritual fand am zweiten Tag nach der Schlachtung des Opferbüffels statt, am selben Ort, dem in Pangururan dreieckig angelegten *parbiusan*. Das Ritual selbst wird in dem Bericht als *tortor aek-aek* bezeichnet. *Tortor* bedeutet Tanz und *aek* ist Wasser. Aus der Verdoppelung ist die Bedeutung in diesem Fall nicht sogleich ersichtlich. Ypes, der dieses Ritual ebenfalls erwähnt als *manortorhon aek-aek* (*aek-aek* beim Tanz tragen), gibt an, dass mit *aek-aek* Opfergaben gemeint seien, die tanzend getragen werden.[951] Die Opfergaben werden in diesem Fall aus Bescheidenheit gegenüber den höheren Mächten als Wasser bezeichnet; wobei allerdings durch die Verdoppelung der spirituelle Kontext angedeutet ist, in dem dieser Sprachgebrauch zu verstehen ist.

Anwesend waren die *parbaringin* als Vertretung der *bius*-Gemeinschaft, die in Pangururan als *si tolu hae horbo*, die ‚drei Beine des Wasserbüffels'[952] bezeichnet wird. Auch alle übrigen aktiven Teilnehmer am *bius*-Ritual waren anwesend. Auf einer leiterähnlichen Trage (*balatuk*) wurden ein *sapa* (Holzteller auf Stiel) mit kegelförmig aufgeschichtetem Reis und einigen kleinen Fischen herbei getragen und vor die *pande na tolu*, in diesem Kontext die drei höchsten *parbaringin* (zwischen denen es übrigens keine permanenten

---

948 Diese Bezeichnung ist nicht mit dem gleich lautenden anatomischen Terminus (ein Rippenpaar) zu verwechseln.

949 Ein *parsinabul* ist ein *master of ceremonies* bzw. Sprecher bei Ritualen.

950 Dieser Bericht ist in batakscher Sprache veröffentlicht in der Zeitschrift Partoengkoan Nr. 27-28 und 30 im Jahr 1939.

951 Ypes 1932: 184. Seine Angaben sind aber zu summarisch, um Einsicht in den Charakter des Rituals zu geben.

952 Dies bezieht sich auf die drei gleichberechtigten *marga raja* des *bius* Pangururan, i.e. Naibaho, Simbolon und Sitanggang.

Hierarchieunterschiede gab) auf fein geflochtenen Matten (*lage*) hingestellt. Der Reis führt die Ritualbezeichnung *indahan bolon* (der große gekochte Reis) und die Fische *dengke rundut* (wimmelnde Fische).

Vor den *suhut* des *bius*-Rituals aus der *marga* Naibaho wurden die Fleischanteile der sechs *parjonggi*, derjenigen *paniaran*, die im *bius*-Ritual von 1939 die Hauptrolle gespielt hatten, so hingelegt, dass sie in Richtung Pusuk Buhit, dem heiligen Berg, ausgerichtet waren. In der rituellen Fleischverteilung, die schon am Vortag durchgeführt worden war, waren für die *parjonggi* folgende Anteile (*jambar*) bereitgestellt worden: Der Kopf (*ulu*) des Büffels, sowie das Schwanzstück (*ihur*), alle vier Füße (*pat ni horbo*), das Herz (*pusupusu*), *jarungjung* (ein Rückenstück?), Pansen und übrige Magenteile mit dem oberen Teil des Dünndarms (*tampurung dohot butuha*), der restliche Dünndarm und die Leber (*rawan dohot ateate*) und noch einen weiteren als *tangkup bahul* (?) bezeichneten Fleischanteil.

Nachdem diese rituellen Ingredienzen plaziert worden waren, begannen die sechs *parjonggi* zu tanzen. Während die *parjonggi* tanzten, kamen alle *raja parsanggul baringin* (*parbaringin*) und alle übrigen am *bius*-Ritual Mitwirkenden, wie auch im einzelnen aufgezählt: Alle *raja si sampulu dua* (die Vertreter der zwölf *harajaon* [Lokalgruppen mit bes. politischen Privilegien; vgl. 4.2.2.]) , alle *doli* (Assistenten der *parbaringin*), alle *pangulu* (*parbaringin* und Vertreter der übrigen Lokalgruppen), *suhut* (*parbaringin* der *marga* Naibaho, die als Gastgeber des Rituals auftraten), sowie noch diejenigen, die bestimmte Funktionen im Ritual eingenommen hatten. Alle diese Männer waren in vollem Ornat (*marulos bage*) und tanzten einen Verehrungs-Tanz (*manortor manombanomba*) vor den *parjonggi*. Dies beinhaltet gefaltete Hände und Beugungen in Richtung der Verehrten. Dabei wurde bereits *sagusagu* (ein etwa handpannenlanger zylinderförmiger Reiskuchen) mitgetragen, der von jedem Einzelnen rituell als *somba-somba* an die *parjonggi* angeboten, und schließlich in einem bereitstehenden Sack (*pandahanan*) deponiert wurde. In diese ‚Opfergaben' teilten in der Folge auch alle anderen *paniaran*, bez. als *dongan ni parjonggi*.

Nach der Verehrungszeremonie näherten sich die *parjonggi* tanzend dem *suhut* und nahmen ihre Fleischanteile in Empfang, welche in dem Bericht als *jambar uparaja* (Anteil als Lohn für *raja*) bezeichnet werden. Das zeigt, dass in diesem Kontext die Frauen auch *raja*-Status hatten. Diese Tatsache ist auch schon durch die als hervorragend einzuschätzenden Fleischanteile angedeutet.

Mit diesen Fleischanteilen umrundeten die *parjonggi* in der Folge tanzend mehrmals den *borotan*.[953] Danach begaben sie sich zum nahen Tajur, eine Örtlichkeit am Rande des Tobasees, dem Berg Pusuk Buhit gegenüber gelegen. Dort purifizierten sie sich selbst durch die rituelle Haarwaschzeremonie durchzuführen (*manguras*) und aßen danach von mitgebrachtem Reis. Nach dem Mahl sprachen sie *tonggo-tonggo* zum Pusuk Buhit[954] aus, und zu ihren *raja jungjungan*, den *sombaon*, denen sie als Medien dienten. In den Gebeten baten sie für die *bius*-Gemeinschaft *„um ein gutes/fruchtbares Jahr, um gute Ernte und um Wohlergehen für die Menschen*."[955] Anschließend überreichte der *pande na bolon* (*marga Naibaho*) den Frauen die zuvor in dem Sack deponierten *somba-somba*-Gaben. Danach gingen diese nach Hause.

---

953 Auf diesen Tanz beziehen sich die eingangs erwähnten Angaben von Ypes. Es ist allerdings schwer vorzustellen, dass sie all die schweren Fleischanteile tatsächlich tragen konnten. Es ist nicht berichtet ob sie Hilfe hatten, oder ob symbolische Anteile getragen wurden.

954 Der heilige Berg Pusuk Buhit ist Sitz des *sombaon*, an den das *bius*-Opfer adressiert ist. Oft wird der *sombaon* auch Martua Pusuk Buhit genannt, eine respektvollere Anrede als Raja Uti, was als der eigentliche Name des *sombaon* gilt. Eine Respektsperson bei ihrem Eigennamen anzureden gilt allgemein in der batakschen Kultur als nicht höflich.

955 *Asa dipagabe taon marbagas pariama sipahoras manisia*.

Der zu Beginn des Rituals plazierte Reiskegel *indahan na bolon* wurde nach Aussprache von *tonggo-tonggo* an alle Mitglieder der *parbaringin*-Organisation verteilt, auf dass über jene von dem Reis an jeden Haushalt weiterverteilt werden würde (*asa dibagihon nasida tu ganupganup jabu*). Mit den Reisanteilen und dem Segen der *pande na tolu* (*silopsilopan*) kehrten schließlich auch die Männer voll Freude (*marlas ni roha*) in ihre Häuser zurück. Damit war das große *bius*-Ritual offiziell beendet.

Dem möchte ich noch hinzufügen, dass ich anhand dieser Daten vermute, dass der eigentliche Akt der ‚Heiligung' des Reiskegels, der wohl auch als eine Variation des zur Schöpfung gehörigen Weltenberges gesehen werden kann, eben die Verehrung der *parjonggi* war. Auch dieses Ritual, das ähnlich wie das *martua oma-oma,* als letztes Ziel die Verteilung einer durch Opferungen geheiligten Repräsentation des Weltenberges unter die gesamte *bius*-Gemeinschaft hat, kann nur unter Mitwirkung der *paniaran* bzw. *parjonggi* ausgeführt werden. Diese selbst waren in jenem Fall Adresse der Opferungen.

8.7.3. Weibliche Sakralität in Ritus und Mythos

In dem Bericht findet sich auch eine eingeschobene Erklärung des Autors über das ‚warum' der Verehrung:*„Sie (die parbaringin etc.) erweisen den parjonggi Verehrung, weil diese doch Medien der sombaon sind*."[956]

Dies scheint ein vor der Hand liegender Grund zu sein. Doch möchte ich Zweifel äußern. Meine Informanten in Sihotang haben diesen Grund nicht genannt. Sie bemühten sich um anders lautende Erklärungen. Es gehörte dazu die Angabe, dass die *paniaran* Nachfahren von Boru Deang Parujar seien. Und häufig war auch zu hören, dass die Bedeutung der *paniaran* für den *bius* so zu verstehen seien, wie der Begriff *ibu pertiwi* in nationalem indonesischen Kontext. Dieser Begriff umfasst sowohl Erde, Vaterland wie auch spirituelle Repräsentation der Erde, bzw. Erdgöttin, wie es das nationale Wörterbuch ausdrückt: „*dewi yg menguasai bumi*."[957]

Es gibt viele Medien wie auch viele Personen, die mit der spirituellen Welt kommunizieren, ohne dass sie deswegen Verehrung genießen würden. Auch die *parbaringin* haben ihre *jinujung*, die ihr Handeln leiten. Man ehrt sie, man nennt sie zwar ‚die *sombaon* die man kennt' (*sombaon na binoto*), sie sind also ‚verehrungswürdig', aber ihre aktive, kultische Verehrung wird nicht berichtet. Kultisch verehrt wurden nur so genannte Priesterfürsten wie Singamangaraja oder Ompu Palti Raja, und, zeitweilig, eben die *paniaran*. In beiden Fällen ist es wesentlich, festzustellen, was sie repräsentieren, denn es ist nicht zu erwarten, dass die Verehrung den Personen galt, sondern eben der religiösen Dimension, die sie repräsentieren.

Ich möchte das, was die *paniaran* repräsentieren, - mangels eines besseren Begriffes - zunächst mit ‚weiblicher Sakralität' bezeichnen. Über die kultische Verehrung weiblicher Sakralität bei den Batak ist in der Literatur fast nichts zu finden. Weniger noch als der *bius*-Kult selbst hat dieser besondere Aspekt des *bius*-Kults die Aufmerksamkeit der Forscher angezogen. Auch hat der Einfluss moderner Religionen und Ideologie diese Äußerungen traditioneller batakscher Religiosität weitgehend verdrängt. Im modernen batakschen Denken ist selbst oben angeführter Text nur schwer zu verstehen. Hierfür ein Beispiel: Exemplare dieser Publikation aus dem Jahre 1939 kursieren bis heute in Indonesien und gelegentlich erscheinen in batakschen Kulturzeitschriften Zusammenfassungen dieses batakssprachigen Artikels in indonesischer Sprache. In keinem dieser Texte, die ich bisher sehen konnte, ist die Passage, die das *tortor aek-aek*-Ritual beschreibt, korrekt wiedergegeben. In einem Fall ist der Aspekt der Verehrung der *paniaran* völlig weggelassen. In einem anderen wird der

---

956 *Oembahen mangalehon nasida ‚somba2na' toe pardjonggi, alana pardjonggi i do hasandaran ni angka sombaon.*

957 Vgl. Kamus Besar Bahasa Indonesia.

Begriff *somba* übersetzt mit (ind.) *pengampunan* (Verzeihung, Gnade) und in einem anderen Fall mit (ind.) *memberkati* (segnen). Im Verständnis der Übersetzer verehren die *parbaringin* nicht die *paniaran*, sondern segnen sie, bzw. erweisen ihnen Gnade.

Verehrung weiblicher Sakralität ist für diese modernen Autoren unvorstellbar und so vermögen sie den an sich deutlichen Begriff *somba* nicht korrekt zu übersetzen, sondern passen ihre Übersetzung dem veränderten Denken der Gegenwart an. In der traditionellen Religiosität dahingegen, finden wir weibliche Sakralität nicht nur kultisch verehrt, sondern auch in der Mythologie fest verankert. Mit der Analyse der Daten zur Göttinnendreiheit und zu Boru Sibaso Paet möchte ich versuchen, einige Strukturen dieser Dimension traditioneller batakscher Religiosität sichtbar werden zu lassen.

8.7.4. Die Göttinnendreiheit Boru Sorbajati, Deang Parujar und Deang Na Gurasta

Boru Sorbajati, wie in Schöpfungsgeschichte 1 und 2 beschrieben, die ältere Schwester der Boru Deang Parujar, ist als unverheiratete junge Frau in die Erde eingegangen. Sie wird als Boru Tindolok und Boru na Mora bis heute rituell verehrt und spielte bei den großen *bius*-Ritualen der *parbaringin* und *paniaran* eine wichtige Rolle. Wie bereits oben (8.5.3.) beschrieben, ist ihr Charakter ambivalent und steht sie in Beziehung zu Wildnis und den Grenzbereichen zwischen Kulturland und Wildnis. So auch mit dem Vieh, das auf den nicht von Menschen kultivierten Weiden grast, wie auch auf brachliegenden Reisfeldern (das also zwischen Wildnis und Kulturland verkehrt). Als Schwester der Boru Deang Parujar ist sie einerseits Teil der Göttinnentrinität und andererseits ist sie in die Erde eingegangen und auch Teil dieser (Unter-)Welt geworden. Sie könnte als der Unterweltaspekt der Göttinnentrinität gesehen werden; oder um es anders auszudrücken, wenn ihre jüngere Zwillingsschwester Boru Deang Parujar für kultiviertes Land steht, so steht sie für wildes, unkultiviertes Land. Die heilige Hochzeit wird mit ihr gefeiert; eine gute Beziehung mit der Wildnis und der damit verbundenen spirituellen Dimension ist für das Leben der Menschen unerlässlich.

Boru Deang Parujar mit ihren Helfern hat kultiviertes Land geschaffen, für die Nutzpflanzen gesorgt. Sie ruft unmittelbar eine mit Rodung assoziierte Gottheit zu Hilfe (Schöpfungsgeschichte 6) und beginnt mit bäuerlicher Tätigkeit. *Parbaringin* der Region nennen sie in einem *tonggo-tonggo: „Mutterbruderfrau des ungeschälten Reises“* und *„Vaterschwester des geschälten Reises“* die *„beherrschet die Saat des Trockenfeldes, die richtet die Saat des Nassreisfeldes*.“[958]

Und sie hat den Hausbau begründet (siehe insbes. Schöpfungsgeschichte 6). Ein Haus errichten steht gleich mit eine Familie stiften. Und auch dafür hat sie gesorgt, ebenso wie sie doch in positiver Beziehung steht zu Gesetz und Recht (*patik dohot uhum*), auch wenn betont wird, dass sie dieses zurechtgebogen habe. Eine Passage des oben angeführten *tonggo-tonggo* lautet: *„Sinaboru Deang Parujar, Prinzessin, die du die Kunst der Verführung* (auch magischer Art) *beherrscht, Prinzessin, die du die Fähigkeit der* (geschickten) *Einflussnahme* (sei es über Worte, Magie oder andere Weise) *beherrscht, die du das Recht beeinflusst hast, die du das Gesetz zurechtgebogen hast*.“[959]

Sie hat sich zwar gegen ältere Rechtsverhältnisse gestellt, aber auch neue durchgesetzt. Sie hat Rechtsverhältnisse für die Menschheit geschaffen und damit zivilisiertes Zusammenleben ermöglicht. Selbstverständlich ist sie auch über ihre Beziehung zur Textilherstellung, zu

---

958 *inantoelang ni eme, namboroe ni parboee ... na roemadjahon boni toer, na mangoehoemhon boni saba*. Ypes 1932: 180 Fn. Das *tonggo-tonggo* wurde in Pangururan anlässlich des großen Büffelopfers in Anwesendheit der *parjonggi* (*paniaran*) kurz vor der Spießung des Büffels ausgesprochen.

959 *Sinaboroe Deak Paroedjar, sideak oetioetian, sideak oedjaroedjaran, na mangoedjarhon oehoem, na mangoetihon patik*.

Spinnen und Weben, mit einer gesellschaftlich sehr gewürdigten weiblichen Kulturtätigkeit verbunden.

Wenn sie (in demselben *tonggo-tonggo*) als Onggan(g) Debata, als Nashornvogel Gottes angesprochen wird, wenn in manchen Textversionen von ihrer Flugjacke (*baju mahijang*) berichtet wird, so überschneidet sich ihre Identität mit der dritten der drei göttlichen Schwestern, mit Deang Nagurasta, Dayang Nagurastang oder auch Leang (Schwalbe) Nagurasta. Diese ist immer mit der Fähigkeit zu fliegen assoziiert. Und sie ist mehr noch als Boru Deang Parujar mit weiblicher Schönheit assoziiert. Mehrere Mythenversionen berichten wie ein Mann sie heimlich beim Bade beobachtet, sich in sie verliebt und ihre Flugjacke versteckt, wodurch sie nicht mehr in ihre Welt zurückkehren kann und den Mann heiraten und ihm Kinder gebären muss.[960] Wie Boru Deang Parujar wird sie als ausgezeichnete Weberin beschrieben (sie webt schöner als Boru Deang Parujar) und beide Göttinnen sind mit dem Mond assoziiert.[961] In einer Version der Schöpfungsgeschichte tritt sie als eine Art weiblicher ‚Trickster' auf, die ihre jüngere Schwester Boru Deang Parujar in die Unterwelt lockt und dort zurücklässt. So kommt der Prozess der Schöpfung der Erde in Gang.[962]

In einer Version der Entstehungsgeschichte der Menschheit, die ich in Sihotang aufzeichnen konnte, wird Boru Deang Parujar genannt als die Urmutter und Batara Guru in seiner Inkarnation als Guru Tatea Bulan als Urvater der Menschheit. Sie musste aber zuvor verschiedene Namensänderungen untergehen, welche letztlich Transformationen bezeichnen, wodurch schließlich Aspekte von beiden Göttinnen zusammenfließen. Auch die Erotik der Szene der Beobachtung beim Bade spielt eine Rolle. Als der Ort, an dem Boru Deang Parujar zu baden pflegte, gilt bis heute in der gesamten Region die Quelle Si Pitu Dai (die Quelle der sieben Geschmäcker) in Limbong am Fuße des Pusuk Buhit, wie überhaupt die Schöpfungsgeschichte in der Region des gesamten westlichen Samosir und dem gegenüberliegenden Festlande sehr eng mit der Topographie des Landes verbunden ist.

Deang Nagurasta wird, so weit mir bekannt ist, nicht verehrt, ist aber bis heute sehr bekannt und beliebt in den Erzählungen. Es gibt selbst Versuche, sie zu einer Comicstrip-Heldin zu machen. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sie wie Boru Deang Parujar mit der Entstehung der Menschheit und der Kultur in Verbindung steht und wohl insbesondere weibliche Schönheit, Erotik und auch Fruchtbarkeit repräsentiert. Dass sie fliegen kann, mag darauf hinweisen, dass sie (wie auch Boru Deang Parujar selbst) in Beziehung steht mit älteren Vorstellungen von der Rolle des mythischen Vogels in der Schöpfung, einem in Archipel durchaus verbreitetem Thema.[963]

8.7.5. Boru Sibaso Paet

Neben dieser Göttinnendreiheit, die manchmal eine Zweiheit ist, finden wir in vielen Versionen der Schöpfungsgeschichte noch eine weitere Repräsentation weiblicher Sakralität

---

960 Bei Guru Sinangga (in Schöpfungsgeschichte 6) ist sie auf diese Weise die Urmutter der Menschheit geworden; in einer von Hoetagaloeng (1926: 109-112) aufgezeichneten Version ist sie auf die gleiche Weise die Urmutter der *marga* Simbolon, der ältesten *marga* der Sumba-Gruppe geworden. Diese Geschichte lebt auch heute noch im nördlichen Samosir.

961 Bei Guru Sinangga wählt Boru Deang Parujar den Mond als Wohnsitz (Schöpfungsgeschichte 6) und bei Hoetagaloeng weist ihr Vater Batara Guru der Leang Nagurasta den Mond als permanenten Wohnsitz an, von dem aus sie immer auf ihre Kinder blicken kann (1926: 112).

962 Vgl. *pustaha* OR 3454.

963 Dies hat u.a. bereits Voorhoeve (1927: 63) festgehalten. Man mag hierbei z.B. an die Rolle des Nashornvogels als Oberweltkomponente der ‚totalen Gottheit' denken, wie sie Schärer in seiner Arbeit über die Religion der Ngaju Dayak (1946) beschrieben hat. Es wird jedoch auch in der Mythologie der Batak ebenfalls häufig ein Vogel oder anderes mythisches Flugwesen erwähnt, das auf entscheidende Weise in die Schöpfung involviert war. Die Debata na Tolu und in manchen Versionen auch die irdische Menschheit stammen aus Eiern dieser Flugwesen.

in der spirituellen Welt, nämlich Boru Sibaso Paet, alternativ auch Sibaso Bolon genannt. Letzterer Name kann allerdings auch anderes zu verstehen sein. In manchen Textversionen der Schöpfungsgeschichte ist sie einfach da und man kann sie konsultieren, wenn man in Not ist. So tut es Boru Sorbajati bei Guru Sinangga. Sie erhält zwar nicht die gewünschte Lösung ihres Problems, weiß aber nach dem Besuch, dass es ihr Schicksal ist, in die Erde einzugehen, und tut dies freiwillig.

In Schöpfungsgeschichte 5 begleitet Boru Sibaso Paet, *„die wissend ist, wann Menschen sterben, die wissend ist wann Menschen leben aus dem Schaum geschaffen“* (vgl. oben Schöpfungsgeschichte 5), Boru Deang Parujar auf ihrer Reise zur Schöpfung des irdischen Lebens. In der von van der Tuuk berichteten Version hat Boru Sibaso Paet die Menschen erschaffen durch ein Ei zu brechen, aus dessen Schaum jene entstanden sind (vgl. oben Schöpfungsgeschichte 5). In Schöpfungsgeschichte 4 heißt die Frau, die den Ursprung der Erde, *„die wir Menschen bewohnen“* zustande gebracht hat, mit zweitem Namen Boru Sibaso Paet, *„die auf dem Schaum wohnt“,* wie eines ihrer bekannten Attribute lautet.



Abb. 18: Initiation einer *sibaso*. Eine erfahrene *sibaso* begleitet in Trance die *sibaso*-Kandidatin durch eine symbolische Todes- und Wiederauferstehungserfahrung (Aufnahme: Johann Angerler 1990)

In der bereits erwähnten Textversion der Schöpfungsgeschichte *pustaha* OR 3454, in der Boru Deang Parujar von Boru Dayang Nagurastang auf die Oberfläche des Urozeans ‚getrickst' (*dipaoto-otohon*) worden war, bat sie als Enkelin zu Mulajadi na Bolon, es möge doch auf dem Wasser Schaum entstehen (wörtl. *gubogubo satabu gumbang*, ‚ein Flaschenkürbis Schaum'). Hier erhält Boru Deang Parujar ein Attribut der Boru Sibaso Paet, und es zeigt auch diese Textstelle sehr deutlich, dass es sich bei dem oft genannten Schaum um den Schaum des Ursprungs, des Ursprungs einer Schwangerschaft etwa, handelt. Denn der Flaschenkürbis ist ein bekanntes Gebärmuttersymbol.

Mythen, in denen Boru Sibaso Paet vorkommt, sind sehr zahlreich und *sibaso bolon* scheint noch viel häufiger auf. Letzterer Begriff kann sowohl eine Alternativbezeichnung sein für Boru Sibaso Paet, als auch ein höheres Wesen bezeichnen, das vor allem im Kontext des Kultus von lokalen *marga*-Gruppen in den *ruma parsantian* verehrt wird, oder kann auch eine hervorragende Schamanin bezeichnen. Es ist hier nicht der Raum, das reiche Material zu diesem Thema zu analysieren. Die knappen hier gemachten Angaben mögen genügen um zu zeigen, dass es sich eine ganz wesentliche Instanz im religiösen Leben der Batak handelt.

Das Wort *sibaso* steht in Sprache der Tobabatak für Hebamme, traditionelle Geburtshelferin wie auch für Medium, Schamanin und Heilerin. In Kontext der Medienschaft kann auch ein Mann so bezeichnet werden, was aber selten geschieht. Die *paniaran* sind häufig auch *sibaso* im Sinne von Medium, Schamanin und Heilerin. Auf jeden Fall muss die *paniaran*-Organisation fähige *sibaso* in ihren Reihen haben. Eine von ihnen muss die Funktion der *sibaso bolon* bei den großen *bius*-Ritualen erfüllen.

Ausgehend davon, dass der Begriff *sibaso bolon* im batakschen Sprachgebrauch der wohl umfassendste Begriff ist, weibliche Sakralität auszudrücken, möchte ich folgende Hypothese formulieren: In ihrer Rolle als *sibaso* und *sibaso bolon*, welche die *paniaran* im *bius*-Kult einnehmen, umfassen sie die verschiedenen Repräsentationen weiblicher Sakralität, welche in den *marsomba tu paniaran*-Ritualen verehrt wird. Dies stellt einen bedeutsameren Grund für die kultische Verehrung dar, als nur die Tatsache ihrer Medienschaft. Und wie die Analyse des rituellen Kontextes des oben beschriebenen *tortor aek-aek*-Ritual zeigt, ist die Verehrung weiblicher Sakralität auch als eine für das Wohlergehen der *bius*-Gemeinschaft wichtige Aktivität zu sehen.

8.7.6. Debata na Tolu

Was für Boru Deang Parujar gilt, gilt im Prinzip auch für die Debata na Tolu, von denen Boru Deang Parujar ja stammt. Auch hier spielt die Beziehung von Identität eine nicht unbedeutende Rolle. Das ist freilich nicht der einzige Aspekt der Beziehung. Die Debata na Tolu sind durchaus Götter, werden bei den Ritualen des regelmäßigen Kultes immer angerufen und auch in besonderen Ritualen verehrt. Das in der Hierarchie der Rituale am höchsten stehende Ritual dieser Art ist in Sihotang das *hoda debata*, das Götterpferd, wo einem der drei *debata* ein Pferd geopfert oder auch geweiht wird. Ein solches Ritual wurde früher in unregelmäßigen Abständen von den *parbaringin* ausgeführt und findet auch heute noch gelegentlich statt.

Verschiedene Forscher haben sich bereits mit der Rolle dieser Göttertrinität in der Religion der Batak beschäftigt. Sinaga hat die Ansichten verschiedener Forscher zusammengefasst und vertritt selbst folgende Ansicht:[964] Die Debata na Tolu sind in ihrer Existenz abhängig vom Hochgott, haben aber relative Autonomie „*in governing the affairs of the world*."[965] Der Menschenwelt, sollte man der Genauigkeit willen hinzufügen. Sinaga kommt nicht umhin festzustellen, dass die *debata* in den Texten als ‚Menschen' (*jolma*) bezeichnet werden. „*However, they are rather special 'human beings' because they possess a divine character. They are really worshipped and so we can call them deities. Mulajadi na Bolon governs the world through their agency*."[966]

In der Folge attribuiert Sinaga bestimmte Funktionen Gottes den einzelnen *debata*. Er gebraucht dabei Tampubolons Edition von an die Debata na Tolu gerichteten *tonggo-*

964 Sinaga 1981: 68-76. Er hat sich allerdings nicht mit Parkin (1978) auseinandergesetzt, der sich insbes. mit der Hindubeziehung dieses Religionsaspektes beschäftigt.

965 Sinaga 1981: 68.

966 Sinaga 1981: 71.

tonggo.[967] Batara Gurus Funktion ist die der kreativen Aktivität. Von ihm geht *adat* aus, die Ordnung, die das primordiale Chaos der Mittelwelt überwindet. An ihn kann man sich wenden, insbesondere in Fragen von Weisheit, Gesetz und Regeln. Er entscheidet auch über die Schicksale der Menschen, über Geburt und Tod.

Soripada ist bei Sinaga die Funktion der providentiellen Aktivität Gottes zugeordnet. Er ist der regierende Erhalter der Welt, der Beschützer der Felder, der Beschirmer der Kinder, wie er überhaupt der Hüter der Menschen wie auch des Viehs ist. Er beaufsichtigt die korrekte Ausführung des Gesetzes und die Genauigkeit der Standardmaße.

Mangala Bulan wird die Funktion der gerichtlichen Aktivität Gottes zugeschrieben. Sein Charakter ist ambivalent. Man betet zu ihm um Reichtum, Gesundheit und langes Leben, aber man fürchtet ihn auch. Krankheiten, Katastrophen und Krieg können von ihm ausgehen. Er hat Einfluss auf Regen und Fruchtbarkeit im Allgemeinen, kann diese aber auch zurückhalten um die Menschen für ihre Vergehen zu bestrafen.

Sinaga sieht in den Debata na Tolu drei verschiedene Aspekte der Weise wie Gott Einfluss nimmt auf die Welt. Allerdings kommt auch er nicht umhin, eine gewisse Parallelität zu sehen mit der Sozialorganisation der Tobabatak. Er übernimmt das bereits von Tobing ausgearbeitete Konzept, wonach die Debata na Tolu die drei als *dalihan na tolu* bezeichneten Gruppen in der Sozialstruktur, i.e. Brautgeber, *marga*-Genossen oder Egogruppe und Brautnehmer repräsentieren, bzw. symbolisieren.[968] Also dass sie so gewissermaßen ein himmlisches Modell der tobabatakschen Sozialstruktur darstellen. In diesem auf die bereits oben erwähnte Schöpfungsgeschichte bauendem Konzept übernimmt der würdige Batara Guru die Rolle des *hulahula* (Brautgeber), Soripada ist *dongan sabutuha* (*marga*-Genossen) und Balabulan ist *boru* (Brautnehmer).

Dazu ist zweierlei zu sagen. Erstens, abgesehen von der grundsätzlichen Frage, ob das relativ neue *dalihan na tolu*-Konzept wirklich geeignet ist, die deutlich komplexere bataksche Sozialstruktur adäquat zu symbolisieren (oder ob es eher dazu dient, das System Migranten oder Anthropologen zu erklären; vgl. 3.2.5.), ist das Argument schwach belegt. Nirgendwo in den zahlreich aufgezeichneten *tonggo-tonggo* wird eine Heiratsbeziehung zwischen den Debata na Tolu betont und schon gar nicht wird auf ein asymmetrisches Anverwandtschaftsverhältnis angespielt.[969] Das Argument stützt sich nur auf jenen Teil der Schöpfungsgeschichte, in dem Boru Deang Parujar, die Tochter von Batara Guru, den Sohn von Mangala Bulan hätte heiraten sollen. Nun, sie tat es nicht. Die Ehe ist nicht einmal zustande gekommen, geschweige denn wurden Heiratsbeziehungen über Generationen aufrechterhalten. Auch nimmt es sich geradezu hilflos aus, wie Sinaga versucht, die Rolle des Mangala Bulan als typischen *boru* zu rechtfertigen: „*Mangala Bulan, as we have seen, has two functions, namely, on the one hand he blesses and actuates the fertility prepared by Batara Guru, and on the other hand he withholds rain in order to hinder the actualization of the fertility. This is also the function of boru. A son-in-law can fertilize a woman but he can also withhold fertilization - an extreme punishment for the wife, and which, as may be expected, rarely occurs*."[970]

---

967 Vgl. DPB Tampubolon (1964): 1975 ff.

968 Vgl. Tobing 1956: 71-81.

969 Selbst in der Version der Schöpfungsgeschichte, die Hoetagaloeng (1926: 11-21) aufgezeichnet hat, ist das Heiratsverhalten der *debata* eher Ei-endogam zu nennen, als auf Austausch innerhalb der Dreiheit gerichtet: Die Töchter der Götter heiraten nicht in erster Linie die Söhne der anderen Götter, sondern die Männer, die aus demselben Ei wie ihre Väter geschlüpft sind. Erst in der Fortsetzung sollen Boru Sorbajati und der Sohn von Debata Sori (Soripada) aneinander gekuppelt werden; eine Verbindung die, wie in Schöpfungsgeschichte 2 bereits erwähnt, schließlich nicht zustande kommt.

970 Sinaga 1981: 76.

Zweitens wäre festzuhalten, dass dieses Konzept heute doch populär ist und von vielen Informanten ebenfalls gebraucht wird. Auch Ompu Raja Bakti gebraucht dieses Konzept. Allerdings mit einem bedeutungsvollen Unterschied. Batara Guru ist in seinem Text die Rolle des *marga*-Genossen (*partubu*) zugeordnet, nicht die des *hulahula*. Seine anderen Attribute bleiben aber erhalten. Welche Signifikanz liegt in diesem scheinbar geringen Unterschied?

8.7.6.1. Die Debata na Tolu als Reflektion der *bius*-Ordnung

Wie bereits mehrfach erwähnt, hat die Batakgesellschaft in der Vergangenheit Kontakt gehabt mit Vertretern hinduistischer wie buddhistischer Kulturen und von diesen Kulturkontakten gehen unzweifelhaft viele Einflüsse aus. Auch das Faktum der Göttertrinität geht auf ein Hindukonzept zurück, oder genauer, auf ein schivaitisches Konzept.[971] Trotz dieser historischen Beziehungen ist das Debata na Tolu-Konzept heute als integraler Aspekt der traditionellen batakschen Religion und Ideologie allgemein zu sehen und nicht als Fremdkörper. Eines der Kennzeichen dieses Konzeptes ist allerdings auch der breite Symbolgehalt der ihm im Kontext der batakschen Kultur gegeben werden kann, ein Faktum, das möglicherweise auf die ursprüngliche Fremdherkunft zurückzuführen ist.

Man kann in der Trinität zu Recht Funktionen Gottes, und mit dem gleichen Recht Aspekte der Sozialordnung in dieser Institution widerspiegelt sehen.[972] Es mögen Aspekte des Allianzsystems in den Schöpfungsgeschichten erkennbar sein, wie auch Aspekte der (politischen) *bius*-Ordnung. Letzteres, so meine ich, wohl in stärkerem Maße als Ersteres. Die *bius*-Ordnung war insbesondere in früheren Zeiten in wesentlich deutlicherem Maße präsent als heute und wohl immer von sakralem Charakter. Auch das Allianzsystem gilt als sakral; allerdings scheint dies in besonderem Maße mit der Verehrung von Ahnen zusammenzuhängen und spielt im offiziellen *bius*-Kult eine noch marginalere Rolle als die Verehrung der Debata na Tolu. So lautet meine These, dass das Debata na Tolu-Konzept in hohem Maße in Beziehung steht zu der politischen *bius*-Ordnung und für diese auch eine Quelle sakraler Legitimität darstellt. Selbstverständlich ist dies heute, wo es die politische *bius*-Ordnung in der alten Form nicht mehr gibt, für die Bewohner des Bataklandes kaum noch ersichtlich und eine Verknüpfung des Debata na Tolu-Konzeptes mit dem *dalihan na tolu*, einem heute sehr populären Symbol batakscher Identität, vor der Hand liegend.

Die folgenden Angaben zu den einzelnen *debata* basieren auf meinen Daten aus Sihotang und Umgebung, stimmen aber auch weitgehend überein mit verschiedenen älteren *tonggo-tonggo*-Texten.[973]

8.7.6.2. Batara Guru

Batara Guru kommt aus dieser Sicht zu die Rolle des *parbaringin*, bzw. *pangulu*, wie die wohl ursprünglichere Bezeichnung für diese gesellschaftliche Position lautet. So wird er in alten Texten, wie etwa dem in Schöpfungsgeschichte 4 behandelten, genannt. Aus der Sicht des *parbaringin* ist es durchaus logisch, dass Ompu Raja Bakti Batara Guru der Egogruppe (*partubu*) zuordnet. Die *parbaringin* haben besonders mit Batara Guru eine Beziehung von Identität, wie die *paniaran* mit seiner Tochter (und in Sihotang auch Schwester und Frau) Boru Deang Parujar.

Ompu Raja Bakti ist übrigens nicht der Einzige, der Batara Guru der Egogruppe zuordnet. Auch der *datu bolon* und regional bekannte Spezialist für Büffelopfer, Ama Juang Naibaho, ordnet Batara Guru ausdrücklich der Egogruppe (hier *harajaon hasuhuton*) zu, wie

---

971 So die Hypothese von Parkin (1978: 179 ff.).

972 Eine ausführliche Analyse im Sinne von J.B.P. de Josselin de Jong (vgl. 8.5.2.) ist bisher noch nicht erfolgt.

973 *Tonggo-tonggo* und andere Texte zu den Debata na Tolu finden sich u.a. in: DPB Guru Sinangga, DPB Samosir, Ama ni Rongkoman, DPB Ompu Raja Bakti, Warneck 1909: 25-37, Hoetagaloeng 1926: 11-15, Ypes 1932: 180-182, Tobing 1956: 36-42, Tampubolon 1964: 174-176, Parkin 1978: 152-182.

Aufnahmen seiner *tonggo-tonggo* anlässlich von Büffelopfern ausweisen. Batara Guru ist der Älteste (*sihahaan*) und wohnt im Banjar Dolok, dem höchstgelegenen Dorf, hat Reisfelder am Fuße eines Berges und bewässert diese aus dem Oberlauf eines Irrigationskanals (*parbanjar julu*). Desgleichen hat in Sihotang die *marga* Sipardabuan, die älteste *marga*, die den *pande bolon*, den höchstrangigen *parbaringin* stellt, ihre Gründe an höchstgelegener Stelle, immer versichert von ausreichender Wasserversorgung. Er wird beschrieben als Gott der Erde von dem die Fruchtbarkeit der Erde wie der Menschen abhängt und an ihn wenden sich auch Frauen, die keine Kinder bekommen.[974] Das Pferd des Batara Guru ist ein Rappe (*hoda silintom*) und seine Kleidung ist dunkel oder schwarz (*parhaen sutora malam*/*sutora itam*), wie auch die Kleidung der *parbaringin* schwarz oder dunkel indigoblau gefärbt sein soll.[975] Er ist auch *partali-tali tinumtuman*, der Träger eines *tumtuman*, des traditionellen *parbaringin*-Turbans. Er führt keine Kriege und er ist der gerechte Richter: *„Ihn kann man um Recht fragen, in ihm ist das Gesetz gegründet*."[976]

Aber auch Gnade (*asi*) kann man von ihm erhoffen. Er ist Ursprung der Autorität (*sahala*) und selbst höchste Autorität unter den *debata*, gleichzeitig ist er, wie insbesondere die Berichte zum Schöpfungsgeschehen zeigen, den Regeln der Gemeinschaft wie alle Anderen unterworfen und muss die Konsequenzen eines Verstoßes genauso fürchten.

Schon diese Angaben machen deutlich, dass die Konzeption von Batara Guru in vielen Punkten mit der Position des obersten *parbaringin* in einem *bius* übereinstimmt. Erwähnt soll noch werden, dass Batara Guru in manchen Versionen der Schöpfungsgeschichte selbst die Rolle des Schöpfergottes einnimmt.[977] Er kommuniziert über Orakel mit den Menschen[978] (so auch über das Hahnorakel im Anschluss an das *martua oma-oma*-Rituals; siehe 6.1.) und inspiriert als Batara Guru Humundul, als ‚sitzender' Batara Guru die Musiker des *gondang*-Ensembles.

8.7.6.3. Soripada

In Bezug auf den Zweiten der Debata na Tolu, Soripada (auch Sori, Sorimangaraja, Batara Sori etc. genannt), hat bereits Tobing festgehalten, dass dieser mit Batara Guru gemeinsame Attribute hat, über die der Dritte in der Trinität, Mangalabulan, nicht verfügt. Beide werden *raja* genannt,[979] haben Reisfelder am Fuße eines Berges (man könnte noch Bewässerungskanäle hinzufügen sowie den goldenen Sonnenschirm[980]) Und beide besitzen einen *nanggarjati*-Vogel. Damit sind, wie Tobing von seinen Informanten hörte, *village-gongs* gemeint. Nun, mit *village-gongs* können nur *bius*-Gongs (*ogung*) gemeint sein, die, wie oben beschrieben (5.3.4.17.), in Sihotang im Besitz verschiedener *turpuk*/*horong* sind und bei den *bius*-Ritualen im Kontext eines *gondang*-Orchesters zusammen spielen.

Dies sind sehr deutlich Attribute der *marga raja* im *bius*-Kontext, wobei Batara Guru den Vertreter der ältere Gruppe, bzw. derjenigen, die in der *bius*-Hierarchie eine Senioratsposition einnimmt, repräsentiert. Soripada repräsentiert den Vertreter der jüngeren Gruppe der *marga raja*, wodurch die Beiden in einem Verhältnis zueinander stehen, das dem entspricht, in dem

---

974 van Dijk 1993: 656.

975 Schwarz ist übrigens auch die angebrachte Kleidung ihrer Namensgenossen, der *pangulu* der Minangkabau.

976 *Panungkunan ni uhum, pandapotan ni patik*.

977 Vgl. Ködding 1885: 404, Schreiber 1876, Warneck 1909: 27 Fn., und Voorhoeve 1927: 61-65.

978 Vgl. Winkler 1925: 208.

979 Mit einigem Suchen finden sich aber doch *tonggo-tonggo*, die Mangala Bulan *raja* nennen.

980 Beide sind *raja marpaung omas*, die ‚*raja* mit den goldenen Schirm'. Man beachte, dass in Sihotang nachweislich der gelbe Sonnenschirm als ein signifikantes Attribut des *pande bolon*, des obersten *parbaringin*, galt (siehe 5.2.1.). Man kann vermuten, dass, wie in anderen Regionen in und außerhalb des Bataklandes, auch die obersten *raja doli* von Sihotang Schirme als Würdezeichen verwendet haben.

parbaringin und der *partahi* oder *raja doli,* der so genannte säkulare raja, zueinander stehen. Beide vertreten sowohl eine Gruppe (ihre eigene) wie sie auch Funktionen für die gesamte Gemeinschaft ausüben. Und beide Institutionen, nicht nur die der *parbaringin*, haben letztlich sakralen Charakter.

Die weiteren Attribute von Soripada verstärken noch den Eindruck, dass sein Bild zu dem des *raja doli* in Beziehung steht. Die Farbe seines Pferdes ist ein Rotschimmel (*hoda sibunga-bunga*) und er trägt als Kopfbedeckung das rote *tali-tali* (eine aus meist einem *ulos* geformte Kopfbedeckung; man beachte, er trägt nicht den *tumtuman* eines *parbaringin*). Rot war traditionell die (Fest-) Kleidung der säkularen *raja* im gesamten Batakland. Er ist wie Batara Guru ein gerechter Richter, aber wenn dieser eher Grundlage des Rechts ist, so ist seine richterliche Tätigkeit eher mit der exakten Ausführung des Gesetzes befasst und mit der Kontrolle der Genauigkeit von Maßen und Gewichten. Er steht in Beziehung zu Metallen,[981] hat Schwert und Speer als Attribute und gilt als Beschützer schlechthin. Er lügt nicht (*na so margapgap*) und lässt sich nicht betrügen (*na so jadi dipaoto-otohon*). Stehlen lässt er nicht zu und er lässt sich nicht bestechen (*na so jadi mangan sauten*). Man spricht auch von Soripada *margomgom*, Soripada der regiert (im Sinne von beschützen). Wie auch Sinaga festgehalten hat, ist er der gute Regent: „*As a good governor he is decent and honourable*."[982]

Sein Charakter ist edel und würdig, und er ist auch gastfreundlich, wie es der ideale *raja doli* sein sollte (sein Fleischhackblock ist ständig in Gebrauch [*marhuteptep disangkalan*]).

8.7.6.4. Mangala Bulan

So deutlich die Konturen von Batara Guru und Soripada mit *parbaringin* und *raja doli* im *bius*-Kontext übereinstimmen, umso schwieriger ist es zunächst, den Dritten der Debata na Tolu, Mangala Bulan, zuzuordnen. Er wird selten *raja* genannt. Er ist *siampudan*, der Jüngste, d.h. dass er keine Präzedenz in Status wie die beiden Anderen geltend machen kann. Sein Pferd ist gescheckt (*hoda sibaganding*)[983] und er wohnt in Banjar Toruan, dem ‚unteren Dorf'. Besonders letzteres deutet seinen Unterweltbezug an. Dies wird noch deutlicher in den von Hoetagaloeng aufgezeichneten Überlieferungen, wonach Naga Padoha, der Widersacher von Boru Deang Parujar, aus demselben Ei kommt wie Mangala Bulan. Sein Sohn Endapati (vgl. Schöpfungsgeschichte 1) ist reptilienförmig und von seiner Tochter Narudang Ulubegu (die Naga Padoha heiratet) stammen die *naganaga ni sombaon*, spirituelle Wesen, *naga*, die eine besondere Vermittlungsposition einnehmen zwischen verschiedenen *sombaon* (auch solchen, die von Menschen stammen) und den spirituellen Mächten der Unterwelt.[984] Regenfall und Fruchtbarkeit im Allgemeinen gehen von ihm aus, aber er kann sie auch zurückhalten, was er häufig genug tut.

Sein Charakter ist ambivalent zu nennen, er verfügt über deutlich negative Eigenschaften. Dies wird in zahlreichen Metaphern ausgedrückt: Er zahlt seine Schulden nur ungern (*na tangkang mangarar utang*), fordert selbst aber schnell seine Kredite ein (*na polsik martunggu singir*). Sein Verhalten (in Wort und Tat) wird als schmierig, schmutzig (*na gotom*) beschrieben,[985] er ist eitel, unmäßig beim Essen, er spielt gern (und gewinnt dabei; er ist

---

981 van Dijk (1893: 656) bezeichnet ihn als „Vulcanus" der Batak, Gott der Metalle und Schöpfer der Metallgegenstände.

982 Sinaga 1981: 73.

983 DPB Ama ni Rongkoman Samosir nennt sein Pferd *sibanganding tua*, den gefleckten Glücksbringer.

984 So bei Hoetagaloeng (1926: 12-14); allerdings deutet derselbe Text einen gewissen Unterweltbezug auch bei den beiden anderen Göttern an.

985 Dies ist wohl auch in erotischer Hinsicht zu verstehen. In einer von Ködding (1888: 107) aufgezeichneten Version der Schöpfungsgeschichte hat sich Boru Deang Parujar aus Verzweiflung über die Bewerbungen des *„wüsten Gottes Mangalabulan aus dem Himmel hinab in das unendliche Meer gestürzt."*

parjuji monang, der gewinnende Spieler), er verursacht Streit und Krieg, stellt den Menschen gern Fallen, usw.[986] Aber er liebt auch die Geselligkeit (*mula ni atalatal, mula ni utulutul*) und ist ein guter Gastgeber (*parsangkalan sipulogonting*, sein Fleischblock ist schon ganz dünn an einer Stelle [vom vielen Gebrauch]). Er ist auch unermesslich reich und man betet zu ihm um Reichtum, um Fruchtbarkeit und um ein langes Leben. Auch dass er ein gekrümmtes Messer bzw. Schwert (*piso mangeluk*), eine zweischneidige Machete (*goluk sidua baba*) und eine Lanze mit zwei (spitzen) Enden (*hujur sidua ujung*) hat, mag diese Ambivalenz symbolisieren.

Wie Warneck festgehalten hat, ist Mangala Bulan: *„ein ausgezeichneter Sprecher und hat eine hell strahlende Gestalt. Man singt von ihm, dass er den Weg erhellt. Er ist die Fackel am dunkeln Tage, Stab am schlüpfrigen Tage*."[987]

Diese Angaben deuten auf eine Rolle als Begleiter. Dies mag sich auf das profane Leben beziehen (z.B. Schutz der reisenden Händler) wie auch auf das spirituelle (z.B. Schutz bei spirituellen Reisen der *datu*). Dass Mangala Bulan auch als Seelenbegleiter (Psychopompos) zu verstehen ist, kann vermutet werden.[988]

Mit dem konkreten Leben im *bius*-Kontext steht er in vielfacher Beziehung. Er ist der Ursprung des Handels (*mula ni partigatigaon*) und lässt werden den Verdienst/Gewinn (*jumadihon parlabaan*). Er beherrscht die *datu*-Wissenschaften und weitgehend alle Handwerke, bzw. verleiht den Handwerkern ihre Fähigkeiten: Er macht, dass der Eisenschmied das Eisen schmieden kann (*pangimpal pande bosi*), der Goldschmied das Gold schweißen kann (*pamijor pande mas*), der Messingschmied seine Drähte ziehen kann (*sirurut golang-golang*), der Heftmacher die Klinge fixieren kann (*pangimbalo pande suhul*) und der Scheidenmacher gut schnitzen kann (*pangarit pande sarung*), usw.

Aber er beherrscht nicht nur die von Männern ausgeübten Handwerke, sondern auch solche, die in der Regel nur von Frauen ausgeübt werden wie die Flechtkunst, das Spinnen und das Weben von *ulos* etc. Es mag dies auf seine weibliche Dimension und damit potentielle Zweigeschlechtlichkeit weisen. Auf diesen Aspekt weisen weiters, dass, in dem in Schöpfungsgeschichte 5 behandeltem *pustaha*-Text an seiner üblichen Position die Frau Mangele Bulan steht, deren Sohn Boru Deang Parujar hätte heiraten sollen. Sein Name an sich (*bulan*=Mond) mag ebenfalls als Hinweis auf Weiblichkeit verstanden werden, da der Mond in der batakschen Mythologie üblicherweise mit Weiblichkeit verbunden ist.

Dass er der Besitzer einer *rante sibuea*, wörtl. Krokodilenkette, ist, und damit unverwundbar, ist einer der Hinweise, dass er auch in Beziehung steht zu einer weiteren Profession, nämlich der des *ulubalang*, des sogen. Vorkämpfers. Das waren Männer, die sich aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten gelegentlich zu Kriegszwecken gegen Bezahlung verdingten.

Mehr als alles andere wird die Beziehung von Mangala Bulan zu der Position des *datu* hervorgehoben. In mehreren Texten nennt man ihn auch *datu* und er wird auch der Ursprung der *datu*-Wissenschaften genannt.[989] In einem Text verfasst von Guru Tinandangan aus Naipospos lernt der Sohn des Mangala Bulan die *hata pangarangsaon*, die man auch als den

---

986 Ködding (1885: 407) hat die Ambivalenz von Mangala Bulan in Gegensatz zu den beiden ersten Göttern, die er als gut, segnend und erhaltend definiert, so ausgedrückt: *„Mangalabulan dagegen, obwohl auch er segnet und hilft, ist der Gott der rohen, wüsten Gewalt und Patron der Diebe und Räuber."*

987 1909: 25.

988 Die Tatsache, dass alle drei Debata besonders mit Pferden verbunden sind, deutet bereits eine solche Rolle an. Das Pferd, wie der Nashornvogel (mit dem es rituell auswechselbar ist, vgl. 7.2.3.1.8.1.), ist Seelenbegleiter; dafür gibt es genügend Hinweise. Seine Verwendung bei Begräbnisfeierlichkeiten zeigt, dass man sich dessen auch heute noch bewusst ist.

989 Hoetagaloeng 1926: 12, Ypes 1932: 182 Fn., DPB Samosir, Ama ni Rongkoman, van Dijk 1893: 656.

Kern der *datu*-Wissenschaften sehen kann (vgl. 7.2.3.1.2), von Boru Deang Parujar, der Schöpferin der Erde.[990] Dieser Text weist Boru Deang, die Erdgöttin, mit der Mangala Bulan in der Mythologie intrinsisch verbunden zu sein scheint, als die eigentliche Quelle der *datu*-Wissenschaften aus.

Von Mangala Bulan können Unglück und Krankheit ausgehen, aber er weiß auch Bescheid über die nötigen Abwehrmaßregeln und kennt auch die Ingredienzien (*pulung-pulungan*), die benötigt werden um die richtige Medizin zusammenzustellen. Er verfügt über Gift und Gegengift. Dies entspricht in besonderem Maß dem Bild vom *datu,* dessen Charakter man in der Batakgesellschaft in der Regel ebenfalls mit Ambivalenz verbindet. Dieser kann sowohl ein Heiler sein, wie er auch durch seine Praktiken Menschen schaden kann.[991]

Mangala Bulan verfügt über zahlreiche typische *datu*-Attribute, wie *pagar* (Schutzmittel, vor allem vom *datu* hergestellt), *poda* (Lehre, Unterricht; eine besonders mit den *datu*-Wissenschaften verbundene Einrichtung), *bohom* (Schröpfkopf aus Büffelhorn), *tunggal panaluan* (sog. magischen Stab), *panampuhi* (Zitronenorakel) usw. Dass er langhaarig (*matabun*) ist und seine Kopfbedeckung dreifärbig (*parbulang tigabolit*), kann sich zwar mit Attributen der *parbaringin* überschneiden, gilt aber doch auch für *datu*. Auch diese waren früher meist langhaarig und die dreifarbige Kopfbedeckung ist bis heute gebräuchlich für den *datu* bei großen Opferritualen.[992]

8.7.6.5. Mangala Bulan als Trickster und einige Gedanken zu den Thesen der Leidener Schule über die Trinität

Schon diese Angaben machen deutlich, dass Mangala Bulan ohne weiteres dem Profil der Figur des göttlichen Betrügers oder Tricksters, wie sie J.B.P. de Josselin de Jong herausgearbeitet hat, entsprechen würde. Mit dem griechischen Gott Hermes, von dessen Beispiel de Josselin de Jong und vor ihm Kristensen ausgegangen sind,[993] um das (weltweit nachweisbare) religiöse Konzept des göttlichen Betrügers zu analysieren, hat Mangala Bulan eine Reihe von Attributen gemeinsam. Zu nennen wären seine charakterliche Ambivalenz, seine potentielle Androgynität, seine Beziehung zur Unterwelt, seine Rolle im ökonomischen Verkehr, seine Rolle als Gastgeber und als (spiritueller) Begleiter, sein Wissen um Krankheit und Heilung, um Magie und noch einiges mehr.

Ausführliche Beschäftigung mit den im Rahmen der Leidener Schule des Strukturalismus geäußerten Gedanken könnte wohl dazu beitragen, das Phänomen Debata na Tolu in einem weiteren Kontext einsichtig zu machen. Dafür ist hier aber kein Raum; ich möchte nur exkursorisch einige Gedanken äußern hinsichtlich einer bestimmten These der Leidener Schule, i.e. der Beziehung zwischen, wie de Josselin de Jong es ausgedrückt hat, ‚mythischem Kern und sozialer Struktur.'

Wie schon frühe Besucher des Bataklandes geäußert haben und Parkin ausführlich analysiert hat, ist das Konzept Debata na Tolu als Produkt von Hindueinfluß, genauer noch, von schiwaitischem Einfluss zu sehen. Dies anerkennend kann aber in Anlehnung an de Josselin de Jong (über die javanische Kultur) genauso mit vollem Recht gesagt werden, dass die bataksche Kultur durch die Hindueinflüsse reicher geworden, aber im Wesen sich selbst geblieben ist. So wird auch das Konzept der Debata na Tolu innerhalb der batakschen Kultur

---

990 Or. 3204; vgl. Voorhoeve 1927: 65.

991 Winkler (1925) hat seine Beschreibung der *datu*-Wissenschaften in zwei Kategorien eingeteilt: in die Kunst, das Leben zu erhalten und in die Kunst, das Leben zu vernichten. Dieses Bild besteht unzweifelhaft bis heute und beeinflusst nicht selten auch die Vorstellung individueller *datu* von sich selbst.

992 Bei einem großen Büffelopferritual in Sianjurmulamula trug der Ama Juang Naibaho, der regional bekannte *datu partonggo*, Spezialist für Gebete und Büffelopfer ebenfalls die dreifärbige Kopfbedeckung; siehe Foto in Hutajulu 1995: 650.

993 Vgl. J.B.P. de Josselin de Jong 1929 und Kristensen 1966 (1928): 105-126.

ganz im batakschen Sinne gebraucht. Dazu gehört auch, dieses religiös/mythische Konzept in Beziehung zu setzen mit der Sozialstruktur. Dies geschieht in der Realität auf mehreren Ebenen.

8.7.6.5.1. Die Debata na Tolu als Modell für das asymmetrische Konnubium

Zunächst wäre die Beziehung zu nennen zu dem ‚asymmetrischen Konnubium', eines bestimmten sozialen Organisationstypus, mit dem sich die Leidener Schule intensiv auseinandergesetzt hat. Hierbei geht es um eine (hypothetische) Dreiklankonstellation, wobei immer die Gruppe, woraus man Frauen erhält, eine andere ist, als jene, an die man Frauen gibt. Daraus ergibt sich in Hinblick auf diese beiden Gruppen immer eine zentrale, wie de Josselin de Jong es ausgedrückt hat, ‚zweigeschlechtliche' Gruppe, welche eben gleichzeitig empfängt und gibt.[994] Um diese Konstellation zu bezeichnen, dient der bereits mehrmals diskutierte Begriff *dalihan na tolu*. Tobing, und nach ihm Andere, haben die Debata na Tolu mit diesem (hypothetischen) Aspekt der tobabatakschen Sozialstruktur in Beziehung gebracht. In älteren Texten finden sich m.W. keine Hinweise darauf, dass diese Beziehung eine Rolle von Bedeutung gespielt hätte.[995]

8.7.6.5.2. Die Debata na Tolu als *marga*-Götter

Wohl aber haben ältere Autoren Beziehungen angegeben mit anderen Aspekten der tobabatakschen Sozialstruktur. Wie bereits oben erwähnt, kann die Gesamtgesellschaft in zwei Hälften, Moieties, unterteilt gesehen werden. In die zwei Hälften Sumba und Lontung, die zwei Hörner des (kosmischen) Büffels, wie es auch gelegentlich ausgedrückt wird. In dem von Tobing zitierten, von Guru Ruben stammenden Text (wohl um 1900 aufgezeichnet), wird Batara Guru Sumba als *marga* zugeordnet (die größere Gruppe) und Soripada Lontung. Bei Mangala Bulan ist der Autor wesentlich ausführlicher. Er nennt zunächst Sobu als dessen *marga* (eigentlich Teil von Sumba), spezifiziert aber in der Folge noch weiter: *„... nach Sihotang Parbubuan, ... zum Dorfplatz, nach Tandiang na Tolu* (wörtl. dem dreifachen Baumfarn)*, der Grenze zwischen* (dem Gebiet von) *Toga Hasibuan und Toga Naipospos* (d.i. in Silindung); *dorthin mögest du deinen Aufenthaltsort verlegen (wörtl. dein Dorf bauen)."*[996]

In dem aus der Sammlung von van der Tuuk stammenden Text von Guru Tinandangan aus Naipospos ist die Zuordnung der *marga* zu den Göttern wiederum anders.[997] In diesem Text geht es um Angaben über Musikweisen und mit bestimmten *marga* verbundenen höheren Wesen, mit denen man über Besessenheit Kontakt haben kann. Es geht also weniger um die Überlegungen einer Einzelperson, als um Angaben über gesellschaftlich etablierte Einrichtungen.

Mangalabulan wird hier als Gott der Sumba-Gruppe genannt. Damit ist nicht die gleichnamige Hälfte gemeint, sondern eine zum Nai Suanon-Komplex (Teil der Sumba-Hälfte) gehörige Gruppe (siehe Graphik 7).[998] Als Unterteile davon werden genannt Sipoholon, Sihombing und Simamora. Die erstgenannte *marga*, zu der auch der Autor des Textes gehört, wird nach heutigen Vorstellungen nicht zur Sumba-Gruppe gerechnet, sondern

---

994 Vgl. KITLV Or 385, 73e.

995 Ein möglicherweise interessantes Detail am Rande ist, dass der Begriff *dalihan na tolu* in der Literatur erst auftaucht, nachdem im Rahmen der Leidener Schule auf Universitätsebene Aufmerksamkeit auf das Konzept des ‚zirkulierendem Konnubiums' gelenkt worden war.

996 Tobing 1956: 41; *tu Sihotang Parbubuan, ... na tu antaran na bidang, na tandiang na tolu, parbalohan ni si Toga Hasibuan dohot si Toga Nai Pospos*.

997 UB Or. 3402; hier nach Voorhoeve 1927: 67.

998 Die hier folgenden Angaben sind für den Nichtspezialisten wohl nur verständlich in Kombination mit Übersichten zum batakschen *marga*-Stammbaum. Vgl. hierfür Hoetagaloeng 1926, Ypes 1932 (Beilage ‚Bataksche Margastamboom') sowie Promes/Joosten/Silalahi 1993.

zur Naipospos-Gruppe. In Bezug auf die letztgenannte *marga* werden weitere Unterteilungen (*mangarapit tu*) genannt: Marbun (heute Naipospos), Sihotang, Hasugian, sowie die Dairi-*margas* Meha und Mungkur, sowie Seul (Sehun?). Die letzten drei *marga* wären ebenfalls zu Naipospos zu rechnen, Sihotang sowie Hasugian zur Raja Oloan-Gruppe, die wie alle anderen ebenfalls zum Nai Suanon-Komplex gehört.

Soripada wird genannt als Gott der *marga* Sitompul, Hutatoruan, Panggabean, Hutagalung und Hutabarat, die zusammen die Sobu-Gruppe (ebenfalls Nai Suanon-Komplex und Sumba-Hälfte) formen.

Batara Guru wiederum wird als Gott der *marga* Tungka (?), Lontung, Bangkara, Simanullang und Pasaribu beschrieben. Lontung kann, wie erwähnt, als ältere aber kleinere Hälfte der Batakgesellschaft gesehen werden, wenn man von einer dualen Struktur ausgeht. Geht man aber von einer ternären Struktur aus, so ist Pasaribu Teil der dritten, allerältesten Gruppe (meist Borbor genannt). Da Bangkara (die *marga* des Priesterkönigs Singamangaraja) und Simanullang zur Sumba-Hälfte gehören, ist deutlich, dass Batara Guru hier in Beziehung steht zu allen wesentlichen Unterteilungen der Batakgesellschaft.

Soripada steht, wie in der vorigen Version Mangala Bulan, mit der Sobu-Gruppe in Beziehung. Nur die Beziehung von Mangala Bulan mit Sihotang stimmt mit den Angaben aus beiden Texten überein. Die Unterschiede mit gegenwärtigen Auffassungen bez. *marga*-Verwandtschaft mögen so zu erklären sein, dass der Autor nicht nur in Begriffen von genealogischer Abstammung dachte, sondern mehr an die Kombination von relativer genealogischer Nähe (z.B. gemeinsame Nai Suanon-Abstammung) und relativer territorialer Nähe. Auch die territoriale Zweiteilung des *bius* Siualuompu (Silindung), dem Zentrum der Region, in welcher der Autor lebte, in eine von der Sobu-Gruppe und eine von der Naipospos- und in weitere Folge von der Sumba-Gruppe dominierte Hälfte mag eine Rolle gespielt haben. Bzw. diese Zweiteilung mag einer Zweiteilung der weiteren Region zugrunde gelegen haben (Silindung, Humbang, Teile Hurlangs und Sijamapolangs.etc.), wobei der eigentliche Toba-Kessel eher nicht miteinbezogen ist. Dies könnte die Zuordnung von Sihotang und Hasugian erklären, die tatsächlich in der Sijamapolangregion stark vertreten sind. In dieser Sicht bilden Soripada und Mangala Bulan ein Paar, dem der eher *marga*-übergreifend beschriebene Batara Guru gegenübersteht.

Mit einiger Mühe könnte man in dieser Konzeption eine weitere mögliche, ebenfalls von de Josselin de Jong beschriebene Beziehung zwischen dem mythischen Kern und der sozialen Struktur sehen. In diesem Modell fällt in der Kosmologie ein Wohltäter-Betrüger Paar zusammen mit den zwei Phratrien der Gesellschaft. Zu diesem Paar gehört noch ein Urwesen (Schöpfer) als zentrale und Beherrschende Figur, wodurch sich eine Dreieinheit ergibt.

Soripada als Erhalter und damit Wohltäter, sowie Mangala Bulan als potentieller Zerstörer mögen in dem eben beschriebenen Kontext durchaus diesem Modell entsprechen insofern sie auch in Beziehung stehen mit den für die erwähnte Region relevanten Hälften (welche sich allerdings nur mit viel Mühe als Phratrien definieren lassen). Es wurde bereits oben erwähnt, dass Batara Guru auch die Rolle des Schöpferwesens annehmen kann und aus dieser Sicht in seiner *marga*-übergreifenden Zuordnung in der korrekten zentralen Position.

Im zuerst beschriebenen Modell von Guru Ruben repräsentieren die beiden Wohltäter Batara Guru und Soripada zusammen die beiden Hälften der Gesamtgesellschaft. Mangala Bulan ist zwar die Sobu-Gruppe zugeordnet, er wird jedoch in der Folge auf Grenzregionen verwiesen, um sich dort niederzulassen. Dies scheint für den Trickster der angewiesene Ort zu sein.

8.7.6.5.3. Die Debata Na Tolu und die *bius*-Ordnung

Schon diese Angaben machen deutlich, dass die Beziehungen zwischen dem mythischen Kern und der sozialen Struktur recht komplex sein können und auch durchaus flexibel

aufgefasst werden müssen. Die bereits oben beschriebene Korrelation zwischen Aspekten der *bius*-Ordnung und den Auffassungen über die Debata na Tolu weist darauf hin, dass noch eine weitere Art von Beziehung zwischen dem mythischen Kern und der sozialen Struktur vermutet werden kann. Und zwar weder im Sinne von Heiratsgruppen, noch im Sinne von zwei Phratrien oder auch einer in Moieties zweigeteilten Gesellschaft, sondern im Sinne einer politischen, sakralen und genealogischen Zweiteilung der jeweiligen *marga raja*, genauer, der *marga* mit dem höchsten Senioritätsanspruch. Diese Zweiteilung finden wir auf verschiedenen Ebenen. Dies sind in Sihotang die eigentliche *bius*-Ebene, sodann die *turpuk*-Ebene (den fünf Sihotang-*margas* entsprechend) und darunter auf *turpuk*/*horong*-Ebene (vgl. 4.3.3.). Auf allen diesen Ebenen finden wir sowohl Gruppen, die *parbaringin* stellen (die ältere), und Gruppen die einen *raja doli* stellen (die jüngere).

Aus Zugehörigkeit zu diesen beiden Gruppen wird wohl religiöse wie politische Präzedenz abgeleitet und es vertreten *parbaringin* und *raja doli* wohl die ganze Gemeinschaft (auf welcher Ebene auch immer) - es umfassen diese beiden Gruppen aber noch keineswegs die gesamte Gemeinschaft. Es gibt immer Mitglieder der Gesamtgemeinschaft, die ausdrücklich nicht zu den genannten beiden Gruppen gehören. Es mögen Brautnehmer sein, als Individuen oder Gruppen, oder es mögen auch Angehörige derselben *marga* sein, die aber nicht direkt zu einer der beiden Gruppen zu rechnen sind. Wohl sind auch sie von den *parbaringin* und *raja doli* im *bius*-Kontext mit vertreten.

Man kann nun schwerlich sagen, dass Mangala Bulan den Rest der *bius*-Gemeinschaft vertreten würde. Er verfügt über Attribute der Vorkämpfer, der Händler, der Handwerker (männlicher und weiblicher) und insbesondere über Attribute des *datu*. Diesen gemeinsam ist zunächst, dass sie sich in der Regel nicht auf ererbten Status berufen können. Alle müssen ihren Beruf erlernen. So gesehen sind sie, wie Mangala Bulan, in der Situation des Jüngsten (*siampudan*), der keine Präzedenz beanspruchen kann. Allerdings sind nicht nur die beiden erstgenannten Einrichtungen (*parbaringin* und *raja doli*) sakral, auch mit allen anderen ist eine spirituelle Dimension verbunden. Diese ist aber von anderer Art. Der, zu Recht umstrittene, Gegensatz zwischen Religion und Magie würde sie nur ungenügend umschreiben, wurde aber in der Literatur gelegentlich gebraucht. Insbesondere um den Gegensatz zwischen *datu* und *parbaringin* anzudeuten. Warneck definiert die *parbaringin* als *„Opferpriester, im Gegensatz zu den datu, welche Zauberer sind*."[999] Bei Sitor Situmorang, der diesen Ansatz weiterentwickelt, entspricht der Gegensatz zwischen *parbaringin* und *datu* dem Gegensatz zwischen Religion und Magie.[1000]

Dazu ist zu sagen, dass, abgesehen von der heute auch im religionsanthropologischen Diskurs bezweifelten Annahme eines absoluten Gegensatzes zwischen Religion und Magie,[1001] auch der dort beschrieben absolute.Gegensatz zwischen *parbaringin* und *datu*

---

999 Warneck 1909: 126.

1000 Situmorang 1993: 110-119, 176 f.; 2004: 135-146, 217 f.; Lukas (1999: 114 ff.) hat die Position Situmorangs zusammengefasst und einige Kritik daran geäußert. Wenn dabei aber die Begriffe *tondi* und *sahala* (als ideologischen Fokus des *datu*) als *„unpersönliche, substanzhaft gedachte Kraft"* definiert werden, die *„charakteristisch für die Religion aller Toba-Batak"* sei, so wurde übersehen, dass selbst der Erfinder der ‚Seelenstofflehre', Alb. C. Kruyt, noch zu Lebzeiten dieses Konzept aufgegeben hatte (vgl. Rassers 1948-1949: 7). Es gibt keinen Grund, ‚Substanzhaftigkeit' anzunehmen. Und in Bezug auf die ‚unpersönliche Kraft', so ist selbst der Begriff *sahala* bei genauerer Betrachtung kaum so zu definieren (obwohl in der Literatur häufig so geschehen), sicher aber nicht der Begriff *tondi*, welcher im Gegenteil immer eine persönliche Beziehung definiert (vgl. Angerler 1997: 410 ff., sowie oben 11.2.2.2.1.).

1001 Schon Lowie (1948 [1924]: 151) hat festgehalten: „*The sociological distinction between magic and religion is untenable*." Und Evans-Pritchard (1937) hat gezeigt, dass Magie ein integraler Teil von Religion sein kann. Handlungen, welche streng genommen als Magie definiert werden können (i.e. aktiv Einfluss zu nehmen auf die Lebensrealität über Hilfe seitens übernatürlicher Wesen oder Kräfte), finden sich in zahlreichen

keineswegs so absolut sein kann. Das hier präsentierte Material zeigt deutlich, dass die *parbaringin* immer mit *datu* zusammengearbeitet haben, und, wie der Fall Sihotang eindeutig zeigt, *parbaringin*-schaft und *datu*-Profession durchaus zusammenfallen und sogar erblich sein konnten. Doch aber besteht das Bild, das Situmorang beschreibt, tatsächlich. Auf bestimmter Ebene besteht der Gegensatz zwischen *datu* und *parbaringin* und selbst der Kontrast zwischen Personen, die ihr Leben lang *parbaringin* oder *datu* gewesen sind, kann, so auch meine persönliche Erfahrung, enorm sein. Dieses allgemeine Bild von der Ambivalenz des *datu* bestätigen meine *parbaringin* wie auch meine *datu*-Informanten.

Weniger bekannt ist aber, dass auch Handwerke in meist durchaus komplexem spirituellen Kontext stattfinden und in Beziehung stehen zum kosmologischen Geschehen. Ebenso kann mit weitgehend allen Produkten des Handwerks auch spirituell-kosmologische Signifikanz verbunden sein. Um hierfür Beispiele zu geben: Das Haus kann den Kosmos repräsentieren, ein Korb das Himmelsgewölbe, eine Reisschwinge die Erde und ein *ulos* oder eine Matte die Gebärmutter ebenso wie ein Reisfeld usw.

Den Handwerken ist weiters gemeinsam, dass spirituelle Gefahren damit verbunden sind (für die Handwerker selbst wie auch für die Gemeinschaft), insbesondere bei Vernachlässigung der rituellen Vorschriften. Auch Unbefugten, die sich mit bestimmten Geräten der Handwerker zu schaffen machen, können Gefahren drohen. Dies gilt für männliche Handwerke ebenso wie für weibliche.[1002] Die *datu*-Profession und die der Handwerker sind einander in spiritueller Hinsicht doch recht ähnlich.

Auch die Tätigkeit der Händler war keineswegs profan zu nennen. Der Markt, *onan*, sei er regional oder überregional, war eine geheiligte Einrichtung und genoss den Schutz der *bius*-Organisation. Ritueller Gabentausch und kommerzieller Gütertausch über größere Abstände bedingten einander bis zum Ende der protokolonialen Periode.[1003]

Selbst die kriegerische Tätigkeit des *ulubalang*, des Vorkämpfers, der ebenfalls in Beziehung steht zu Mangala Bulan, ist ohne umfangreiche rituelle Vorbereitungen nicht denkbar, und vor allem bestimmte spirituelle Beziehungen versprechen dem *ulubalang* den erwünschten Erfolg und insbesondere Unverwundbarkeit.[1004]

Mit diesen Angaben ist die religiöse Tiefe, welche die Batak dem Debata na Tolu-Konzept gegeben haben, noch längst nicht ausgelotet. Wohl aber ist eine Beziehung zu drei verschiedenen, sakral aufgefassten, wie auch gesellschaftlich relevanten Einrichtungen, deutlich aufgezeigt. M. E. ist dadurch die eingangs vorgebrachte These wonach eine Beziehung von Identität und Abstammung, (der Menschen wie auch der Institutionen[1005]) zwischen den Debata na Tolu und den Exponenten der *bius*-Ordnung eine nicht unbedeutende Rolle spielen würde, substantiell unterbaut. Damit wird verständlicher, warum die Debata na

---

Religionen; die christliche mit eingeschlossen (vgl. Panoff und Perrin 1982: 262 f.). Andererseits kann der Unterscheidung zwischen Magie und Religion ein gewisser heuristischer Wert nicht abgesprochen werden.

1002 Zahlreiche Beispiele finden sich u.a. in Joustra 1917.

1003 Vgl. dazu Lukas 1999: 71-85.

1004 Vgl. Winkler 1925: 106; weitere Einsichten vermitteln div. *pustaha*-Texte.

1005 Oberweltliche, spirituelle Abstammung von (vergleichbaren) gesellschaftlichen Institutionen wurde in einer Randregion des Bataklandes auch etwas anders ausgedrückt: In in Barus geschriebenen Texten aus der Sammlung von van der Tuuk (Or 3400 und 3417; hier nach Voorhoeve 1927: 64) stammen Institutionen der territorialen Organisation (wie sie in der Umgebung von Barus [z.B. der Pasaribu-Region zwischen Barus und Sorkam] besteht), bzw. deren Exponenten, direkt von Flugwesen aus der Oberwelt ab. *Raja*, *partahi* (entsprechen strukturell in gewisser Weise *parbaringin* und *raja doli*) und *namora* (Vertreter der brautnehmenden *marga*) stammen von Vögeln ab und der *pangalima* (militärischer Anführer; wohl dem *ulubalang* vergleichbar) von einer Hornisse.

Tolu, so wichtig sie in der batakschen Religiosität auch waren, im Rahmen des regelmäßigen, an den Jahreszyklus gebundenen Kultes nicht an hervorragender Stelle verehrt wurden: Es sind doch an erster und hervorragender Stelle die Exponenten des Unterweltaspekts der spirituellen Welt, von denen Einfluss auf Fruchtbarkeit und Leben, sowie auf das Schicksal überhaupt, ausgeht. In dieser Quelle ist der eigentliche Ursprung von Leben und Schöpfung zu suchen; auch der Ursprung der Debata na Tolu und aller weiterer Ahnen.

Zuletzt sei auf einen weiteren Aspekt gewiesen, der es vielleicht verständlicher macht, warum dann die *paniaran* wohl im Rahmen des offiziellen *bius*-Kultes verehrt wurden. Als Teil des *martua oma-oma*-Ritualkomplexes wurden oben Divinationen beschrieben von zwei Gruppen: Von den *parbaringin* und den *paniaran*. Während die *parbaringin* sich mittels der *babi aji paung*- und insbesondere der *manuk di ampang*-Divination an Batara Guru wandten, dem ersten Vorfahren und *pangulu* (*parbaringin*) der spirituellen Welt, so kommunizierten die *paniaran* direkt mit der *naga* Sampuran Bala, mit dem Unterweltaspekt der spirituellen Welt selbst, wenn man so will. Dies mag als weiterer Hinweis auf den besonderen Status, den weibliche Sakralität in der traditionellen Religion, insbesondere im *bius*-Kult, genossen hatte, zu verstehen sein.

8.8. Zurück zum *martua oma-oma*

Damit sind wir wieder angelangt bei dem Ausgangspunkt dieser Exploration des spirituellen Kontextes, in welchem die *bius*-Gemeinschaft Sihotangs mit dem *martua oma-oma*-Ritual das Landbaujahr einleitete. Es wurde bereits ausgeführt, dass mit dem offiziellen, sich jährlich wiederholenden Kult auch politische, wirtschaftliche, soziale und rechtliche Konsequenzen verbunden waren. Die *parbaringin* als Vertreter der *bius*-Ordnung hatten mit dem offiziellen Kult auch ein Mittel zur Steuerung gesellschaftlicher Vorgänge, wovon die Regulierung landwirtschaftlicher Kooperation der nennenswerteste Aspekt ist. Es wäre selbstverständlich eine Analyse aller rituellen Aktivitäten der *parbaringin* und *paniaran* im Rahmen des Jahreszyklus und die Analyse ihrer Beziehung zu den Etappen der Landbautätigkeit wünschenswert. Ebenso wünschenswert wäre darüber hinaus die Analyse aller übrigen rituellen Aktivitäten, die im Rahmen außergewöhnlicher Anlässe stattfanden, sowie deren Beziehung zu eben diesen Anlässen, die in der Regel immer gesellschaftlich relevant waren. Im Rahmen dieser Arbeit muss aber die knappe Auflistung der rituellen Aktivität und der damit verbundenen gesellschaftlichen Tätigkeit, wie sie in 5.3.4. gegeben ist, genügen.

Doch vermag schon die Analyse dieses einen Ritualkomplexes und seines Kontextes bestimmte essentielle Elemente batakscher Religiosität sichtbar zu machen. Eine der wesentlichen Einsichten ist, dass nicht nur, wie Korn zu Recht vermutet hat, das große *bius*-Büffelopfer in Beziehung steht zum Schöpfungsgeschehen,[1006] sondern auch der *martua oma-oma*-Ritualkomplex. Wenn auch keine Erzählung über den entsprechenden Aspekt des Schöpfungsgeschehens aus Sihotang vorliegt, so ist der in Schöpfungsgeschichte 8 zusammengefasste, aus Silaen, Toba stammende Text durchaus geeignet, diese Lücke zu füllen. Als Folge des kreativen Streites zweier kosmischer (Unterwelt-) Mächte im Urozean, der oberen und der unteren Saniang Naga, war Sand in das Boot der weiblichen Gottheit gekommen, die auf der Suche war nach einem Ort, an dem sie den Weltenbaum pflanzen konnte. Aus diesem zunächst kleinen Sandhäufchen erwuchs die Insel, auf welcher der Weltenbaum wachsen konnte, wodurch das Schöpfungsgeschehen seinen Lauf nehmen konnte. Es waren durch diese Geschehnisse die Vorbedingungen der eigentlichen Schöpfung der Erde und der Menschheit geschaffen worden.

[1006] 1953: 126.

Im Ritual schaffen die *paniaran* und die *parbaringin* die Vorbedingungen für das schöpferische Geschehen des Landbaus, der Viehzucht und der menschlichen Reproduktion, welches nur durch Zusammenwirken menschlicher Tätigkeit und günstigen spirituellen Einflusses gelingen und den Ertrag abwerfen kann, der die Menschen am Leben erhält und ihr Fortbestehen sichert. In verschiedenen Phasen wird die Beziehung des rituellen Geschehens zum Schöpfungsgeschehen deutlich. So steht das rituelle Aufwühlen des Wassers und des Sandes (*manggombur*) wohl in Beziehung zum heiligen Streit der oberen und der unteren Saniang Naga. Die religiös-erotischen Aspekte des Rituals deuten auch an, welcher Natur der heilige Streit ist.

Im Laufe der Analyse wurde bereits mehrfach festgestellt, dass im religiösen Denken der Batak häufig Gebrauch gemacht wird vom Instrument der Inversion um sakrale Tatbestände auszudrücken. So wohl auch hier. Die schöpferische Begegnung zweier komplementärer höherer Wesen im Streit ist die Inversion der Begegnung zweier Liebender in der sexuellen Vereinigung. Durch den Gebrauch der Inversion wird deutlich angegeben, dass es sich nicht um menschliches, sondern um kosmisches Geschehen handelt. Auf beiden Ebenen aber sind die gleichen spirituellen Kräfte wirksam; auch dies drücken sowohl Ritual wie auch Texte zum Schöpfungsgeschehen wieder und wieder aus.

Mit der Tätigkeit der Männer, der *parbaringin*, wird die schöpferische Arbeit fortgesetzt. Sie tun, was in der Schöpfungszeit die Göttin tat. Wie diese in ihrem Boot, dass die feste Erde ersetzen wie auch kosmische Gebärmutter sein musste, lassen die *parbaringin* einen Sandhügel entstehen auf der Unterlage der viereckigen Reiswanne, die in diesem rituellen Kontext Erde wie auch kosmische Gebärmutter repräsentieren muss. Aus dem kleinen Hügel aus feuchtem, also mit Wasser vermischten Sand, zweier bedeutungsvoller Substanzen (vgl. 6.3.4.) kann der Weltenberg entstehen auf dem wiederum der Weltenbaum gepflanzt werden kann, die Vorbedingung der Schöpfung. Durch das Einstecken des Ficuszweiges vollziehen die *parbaringin* auch diesen Akt der Schöpfungstätigkeit der Göttin nach. Den Menschen wird ein Platz gegeben im neu entstehenden Kosmos durch das Einstecken der fünf Hahnenfedern (oder alternativ, von Stücken *sanggar*-Rohr), welche die fünf *turpuk*, zusammen die gesamte *bius*-Gemeinschaft, repräsentieren.

Die Analyse hat gezeigt, dass durch den Akt des Errichtens einer Repräsentation des Weltenberges und/oder des Weltenbaumes auf der Erde oder einer Repräsentation der Erde auch ein sakraler Ort geschaffen wird, über welchen Kommunikation mit der spirituellen Welt möglich wird. Fast bei jedem der Rituale der *parbaringin* und *paniaran* ist diese direkte Kommunikation ein wichtiger Aspekt. So auch beim *martua oma-oma*.

Diese Kommunikation beinhaltet seitens der Menschen, nebst der gesamten rituellen Tätigkeit selbst, insbesondere das Aussprechen von *tonggo-tonggo*. Die Aussagen der höheren Mächte, so sie sich nicht über den Mund von Medien äußern, muss im Rahmen von Divination aus den Zeichen gelesen werden, die sie den Menschen geben.

Die *paniaran* Sihotangs divinierten im Rahmen des *manggombur*-Rituals. Dazu mussten sie allerdings keinen sakralen Ort schaffen, denn sie kommunizierten mit der *naga* Sampuran Bala innerhalb deren heiligen Hains, in ihrer heiligen Quelle. Dies ist von vornherein ein sakraler Ort und die Kommunikation mit der spirituellen Welt erfolgt dort nach anderen Regeln als innerhalb des Kulturbereichs, des Bereichs der Menschen.

Die *parbaringin* dahingegen hatten beim *martua oma-oma* selbst auf mehrfache Weise einen sakralen Ort geschaffen. Dort wurde Kommunikation mit der spirituellen Welt möglich, zu deren Kontext.sowohl die Opfer und *tonggo-tonggo* gehörten, wie auch die Schau der geschlachteten Hähne. Im Falle der auf das eigentliche *martua oma-oma* folgenden *babi aji paung*-Divination ist wohl der Hackblock inmitten der Reiswanne als Repräsentation des Weltenbaumes zu verstehen, welche die Schaffung des sakralen Ortes realisiert (Vgl. 6.1.).

Im Falle der *manuk di ampang*-Divination haben wir es ebenfalls mit einem kosmischen Modell zu tun. Zunächst findet sich keine Repräsentation des Weltenbaumes auf der Reiswanne sondern den umgestülpte Korb und die *hasea na pitu*, die ‚sieben nützlichen Ingredienzen'. Der Korb kann als Repräsentation des Himmelsgewölbes verstanden werden. An seinen vier nach oben ragenden Ecken ist der Korb aber, wie Winkler festgehalten hat, mit den: *„breiten Blättern der siala-Staude geschmückt, die man mit bonang manalu befestigt*."[1007]

Mit ein wenig Phantasie schon kann man auch hier den ‚Baumcharakter' des Korbes erkennen, ohne den eine ‚kosmisches Modell' doch letztlich unvollkommen bliebe.

Die Verwendung von Pflanzen an sich ist ein weiteres Charakteristikum der *parbaringin*- und *paniaran*-Rituale. Darüber wurde im Laufe der Analyse schon einiges gesagt. So manches wäre zu dieser Thematik noch zu sagen und noch mehr bleibt, solange es nicht erforscht wird, unverstanden. Auf allgemeiner Ebene sehe ich in dem rituellen Umgang mit Pflanzen Beziehungen mit der spirituellen Welt ausgedrückt, wie sie im Bereich der Natur, insbesondere in der Wildnis, manifest wird. So kann das Verständnis der Beziehung der Menschen zu den Pflanzen oft auch den Schlüssel zu dem Verständnis der Beziehung der Menschen zu der spirituellen Welt liefern.

Die Analyse der Beziehung der Menschen im *bius*-Kult zu dem Pantheon der höheren Wesen hat ergeben, dass die wesentliche Opfertätigkeit bei wichtigen Ritualen im Jahreszyklus (wie z.B. dem *martua oma-oma* aber auch dem großen *bius*-Büffelopfer) sich in erster Linie an höhere Wesen richtet, die mit Unterwelt- oder Wildnisaspekten verbunden sind. Ahnenverehrung und Verehrung der göttlichen Ahnen der Menschheit (z.B. Debata na Tolu) steht im *bius*-Kult weniger im Vordergrund. Diese höheren Wesen stehen den Menschen näher und die Beziehung zu ihnen mag in gewisser Weise als eine Beziehung von Identität gesehen werden. Oft verschwimmen die terminologischen Unterschiede zwischen Menschen und *debata*, der Bezeichnung für Götter. Soziale Positionen wie Brautgeber oder auch *parbaringin* mögen als *debata niida* (sichtbare Götter) bezeichnet werden, die Menschheit allgemein als *debata di tonga*, (Götter der Mittelwelt)[1008] und umgekehrt sind die Debata na Tolu mit allen menschlichen Attributen ausgestattet. Kommunikation mit Ahnen und Göttern ist relativ einfacher und deren Hilfe ist trotz allem unverzichtbar.

Der eigentlichen Quelle des Lebens näher aber stehen die mit Unterwelt (worunter auch Erde und Wasser) oder Wildnis verbundenen höheren Wesen. Es bleibt noch anzumerken, dass es nach der Analyse verschiedener Versionen der Schöpfungsgeschichte nicht möglich ist, die eigentliche Schöpfergottheit entweder Oberwelt oder Unterwelt zuzuordnen, wie sie auch nicht einem der beiden Geschlechter zugeordnet werden kann. Trotz der häufig gebrauchten Zwei- oder Dreiteilung des Kosmos ist die spirituelle Welt im traditionellen religiösen Denken der Batak, insbes. in der Mystik der *parbaringin*, als einheitlich zu verstehen. Die räumliche Unterteilung ist von sekundärer Bedeutung. Wie Ompu Raja Bakti es ausgedrückt hat, walten in der für Menschen nicht sichtbaren, spirituellen Welt *portibi hahomion*, die gleichen Kräfte wie im Uterus der werdenden Mutter.

Die bisher hier erarbeiteten Einsichten in die durch die Tätigkeit der *parbaringin* und *paniaran* spezifisch geprägte bataksche Religiosität lassen es angebracht erscheinen, das in der Literatur festgeschriebene Bild vom historischen batakschen Gottesbegriff und das von der batakschen Religion überhaupt, in Frage zu stellen und unter Hinzunahme der zahlreich vorhandenen altbatakschen Textzeugnissen aufs Neue zu untersuchen.

1007 1925: 207; mit *siala* ist wahrscheinlich eine Zingiberart (nicht aber Ingwer, *pege*) gemeint. *Bonang manalu* ist das aus rot-weiß-schwarzen Fäden gedrehte Tau.

1008 Für Belege vgl. Angerler 1997: 421.

9. *Bius*-übergreifende Strukturen im zentralen Batakland.

In diesem Kapitel möchte ich auf einige Formen *bius*-übergreifender Einrichtungen der tobabatakschen Gesellschaft eingehen. Eine bestimmte Form *bius*-übergreifender Strukturen wurde bereits oben im Kontext der ethnographischen Beschreibung Sihotangs behandelt: die *janji*-Beziehungen zwischen verschiedenen, oft räumlich weit voneinander entfernten *bius*-Organisationen, die hauptsächlich von den *parbaringin*-Organisationen getragen wurden (5.3.6.1.). Um weitere Formen *bius*-übergreifender Strukturen aufzeigen zu können, möchte ich in diesem Kapitel auf die Begriffe ‚*bius*-Komplex', ‚Vierfürsten' und ‚Priesterfürsten' eingehen und versuchen, deren Beziehung zu *bius*- und *parbaringin*-Organisation ansatzweise zu analysieren.

9.1. Bius-Komplexe

Mit dieser Bezeichnung sind Einrichtungen gemeint, die nicht unbedingt identisch sind mit Beziehungsstrukturen von *bius*-Organisationen, die aber durch *bius*-Genealogien miteinander verbunden sind. Damit gemeint sind Überlieferungen, wonach bestimmte *bius*-Organisationen Ausgangspunkt waren für *bius*-Neugründungen, welche in der Folge wiederum zu Ausgangspunkten wurden für weitere *bius*-Neugründungen usw.[1009] Beziehungen zwischen Ausgangs-*bius* und Neugründung unterscheiden sich häufig nicht von Beziehungen zwischen beliebigen *bius*-Organisationen.

Dies ist anders im Kontext von *bius*-Komplexen, ein Wort übrigens, wofür im batakschen Sprachgebrauch ebenfalls der Begriff *bius* gebraucht wird, oder ev. *bius na godang*, Groß-*bius*. Es mag aber unter Umständen der Begriff *bius na godang* alternativ auch für einen Teil eines *bius*-Komplexes gebraucht werden, falls dieser Teil wiederum in weitere selbständige territoriale Einheiten zerfällt. Innerhalb von hier gemeinten *bius*-Komplexen mögen Beziehungen wie zwischen Ausgangs- oder Mutter-*bius* und Neugründungs- oder Tochter-*bius* bestehen. Es mögen aber auch Beziehungen bestehen innerhalb derer sich die Mitglieder der einzelnen beteiligten *bius*-Organisationen als Teil einer (ev. ehemals) gemeinsamen Organisation fühlen. Es mag auch das oben (5.3.6.1.) beschriebene *janji*-Instrumentarium gebraucht werden, um zwei oder mehrere nebeneinander liegende *bius*-Territorien zu einem *bius*-Komplex zu verbinden. Auch Allianzbeziehungen mögen eine wichtige Rolle spielen innerhalb von *bius*-Komplexen, ebenso wie mehr oder weniger aus politischer Vernunft geborener Übereinkommen zur gemeinsamen *bius*-Gründung zwischen verschiedenen, von unterschiedlichen *bius*-Territorien ausgehenden Gruppen. Als das entscheidende Kriterium zur Definition eines *bius*-Komplexes sehe ich neben einem zusammenhängenden Territorium und gemeinsamer Überlieferung, das im Bewusstsein der Mitglieder lebende Gefühl der Zusammengehörigkeit, dem in historischer Zeit auch durch das Abhalten gemeinsamer Rituale Ausdruck gegeben wurde (bzw. heute noch wird).

Bius-Komplexe sind nicht selten. Tatsächlich ist ein größerer Teil aller einzelnen *bius*-Organisationen auch Teil eines *bius*-Komplexes. Im Folgenden sollen zunächst einige wesentliche Züge von Sianjurmulamula beschrieben werden, die der Überlieferung nach als die älteste Einrichtung dieser Art gilt. Diese Region, innerhalb derer zwei weitere (Sub-) *bius*-Komplexe lokalisiert werden können (i.e. Limbong und Sagala) soll als Beispiel dienen zur Beschreibung der Dynamik der verschiedenen Gruppen innerhalb einer dergleichen Einrichtung. Neben einer kurzen kulturökologischen Beschreibung der Region möchte ich auf die soziogonischen Überlieferungen eingehen, welche wiederum wesentlich sind für das Verständnis der *marga*-Konstellation innerhalb des *bius*-Komplexes. Wie sich zeigen wird, kommt der Kenntnis soziogonischer Überlieferungen auch eine Schlüsselrolle zum

---

1009 Vgl. dazu Ypes 1932: 35 f., Situmorang 1993: 38 ff. und 2004: 31 ff.

Verständnis von wesentlichen Aspekten von Ritual und traditioneller Religion zu. Des Weiteren gilt die Aufmerksamkeit vor allem der *bius*-Organisation (welche dort bis heute in relativ hohem Maße intakt geblieben ist), die am Beispiel von *bius* Limbong exemplarisch beschrieben werden soll. Als Teil dieser *bius*-Organisation soll auch die Institution Jonggi Manaor beschrieben werden, welche in der Literatur als die eines Priesterfürsten bekannt geworden ist.

Hiernach folgen noch einige Skizzen von *bius*-Komplexen aus verschiedenen Regionen mit besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zu den bisher beschriebenen Organisationsformen. Im Kontext dieser ethnographischen Skizzen müssen bereits einige Aspekte von Einrichtungen wie ‚Priesterfürstentum', ‚Vierfürstentum' etc. angesprochen werden. Weiterführende Angaben zu diesen Begriffen im Anschluss daran.

9.1.1. Bius-Komplex Sianjurmulamula

Die räumliche Ausdehnung von Sianjurmulamula als *bius*-Komplex lässt sich wie folgt beschreiben: Am westlichen Fuße des heiligen Berges Pusuk Buhit, den Sianjurmulamula mit Pangururan teilt, liegen die beiden fruchtbaren Kesseltäler Sagala und Limbong, die als das eigentliche Kerngebiet von Sianjurmulamula verstanden werden. Das heute nicht mehr vorhandene Dorf dieses Namens, welches als die erste bataksche Dorfgründung gilt, lag nahe des Bergsattels, der die beiden Täler trennt, im Sagala-Tal. Innerhalb des Tobakessels werden noch die Alluvialtäler Janji Martahan, Harianboho, Boho, Tulas, Bonan Dolok und nach manchen auch das bereits weiter entfernt im Norden liegende Hasinggahan gerechnet. Alle bisher genannten Landschaften gelten schon seit alter Zeit als Bewässerungsgebiete und sind durch grasbestandene Bergrücken voneinander getrennt. Wie auch das angrenzende Sihotang erhalten diese Landschaften ihr Wasser zum Grossteil von dem westlichen Hochland, wo die Flüsse aus dem Urwald strömen. Einige kleiner Flüsse kommen allerdings auch vom Pusuk Buhit her, wo, wie an den westlichen Hängen, bis heute Stücke Urwald als heilige Haine und hydrologische Reserven bestehen.

Höhergelegen, außerhalb des bewässerbaren Region finden sich Siedlungen auf Bergrücken oder an Hanggebieten (innerhalb des Tobakessels), deren Bewohner von Trockenreisbau, Schalottenzucht und teil auch von Kaffeeplantagen leben. Diese Siedlungen gehen von den erwähnten Tälern aus und deren Bewohner fühlen sich Teil der mit den Tälern verbundenen *bius*-Organisationen. Dies ist nicht so im Fall der Bewohner der Waldregion oberhalb des Tobakessels. Diese formen eigenständige *bius*-Organisationen. Doch wird ein Teil des oberhalb des Tobakessels liegenden Waldgebietes ebenfalls zu Sianjurmulamula gerechnet und die dortigen *bius*-Organisationen können als Teil des *bius*-Komplex Sianjurmulamula gesehen werden (siehe Karte 8 und 15).

Im Jahr 1991 wurde in Limbong ein Büffelopferritual, offiziell *horbo lae-lae* genannt (in erläuternden Schriften synonym auch als *horbo bius* oder *horbo sombaon* bezeichnet),[1010] abgehalten. Obwohl dieses Ritual offiziell als Kulturereignis im Kontext des Tourismusjahres „*Visit Indonesia Year* 1991" auf Regierungswunsch abgehalten wurde, die Bevölkerung es als

---

[1010] Alle drei Bezeichnung werden in begleitenden Schriften (vgl. DPB Limbong 1991) als Synonyme angeführt. Die erste Bezeichnung, *horbo lae-lae*, ist wohl als Kompromiss zwecks offizieller Vermeidung der mit Heidentum assoziierten beiden anderen Begriffe zu verstehen: *horbo* bedeutet Büffel und *lae* bedeutet ‚froh zu sein.' Die Verdoppelung soll den rituellen Kontext andeuten. ‚Einen Büffel aus freudigem Anlass zu opfern,' wäre eine mögliche Übersetzung; lokal werden auch andere Bedeutungen an den Begriff gegeben. Es ist dies eine selten gebrauchte Bezeichnung für ein Büffelopfer. *Horbo bius* ist die am meisten gebräuchliche Bezeichnung für ein großes *bius*-Büffelopfer und *horbo sombaon* ist eine Bezeichnung für von den protestantischen Kirchen verbotene Büffelopfer als reine Opferrituale, wie sie der Sianjurmulamularegion bis heute gebräuchlich geblieben sind. Nach der Definition meiner Informanten gleicht letzteres Ritual zwar der Form nach dem großen *bius*-Büffelopfer (es wird dem gleichen *sombaon* geopfert), wird aber von einem privaten *suhut* (Gastgeber) veranstaltet (nicht von der *bius*-Gemeinschaft).

‚gültiges' *bius*-Ritual klassifiziert.[1011] Im Rahmen dieses Ereignisses wurde der Umfang des *bius*-Komplex Sianjurmulamula von den Mitwirkenden erneut definiert und die traditionellen Vertreter, die *parbaringin* (offiziell *raja bius* genannt) der Teilregionen zum gemeinsamen Ritual eingeladen. Es sollte sich zeigen, dass diese Neudefinition bezüglich der territorialen Zugehörigkeiten weitgehend dem entsprach, was mir Informanten aus verschiedenen Teilen der Region bereits eher mitgeteilt hatten und was sich auch mittels schriftlicher Quellen bestätigen lässt.



Abb. 19: Rituelles Umrunden des *borotan* durch die *raja bius* (*parbaringin* und *raja banua*) und *datu bius* anlässlich des *bius*-Büffelopfers *horbo lae-lae* in Sianjurmulamula (Aufnahme: Johann Angerler 1991)

Das Gefühl der regionalen Einheit und der Zusammengehörigkeit ist innerhalb der als Sianjurmulamula definierten Region bis heute deutlich anwesend. Einer der Gründe hierfür ist neben der Tatsache, dass die gesamte Sianjurmulamularegion bis vor kurzem zu einer Verwaltungseinheit[1012] gehörte, auch die sehr lebendig gebliebene Tradition der *turi-turian,* die vom Ursprung der *marga* wie der *bius*-Organisationen berichten.

9.1.1.1. Soziogonische Überlieferungen

Der Umfang der Überlieferungen in der Region ist groß. Jede der lokalen Gruppen hat ihre spezifischen, auf die Entstehung der Gruppe und deren Beziehung zum Land Bezug

---

1011 Dies in Gegensatz zu Hutajulus (unrichtiger) Interpretation des Rituals als eine der Bevölkerung unbekannte Neuschaffung (*recreation of tradition*) zum Zwecke der Beförderung des Tourismus (den es in der Region gar nicht gibt und der auch nicht erwartet wird); (vgl. Hutajulu 1995). Das Ritual war zwar wegen des Besuchs von Regierungsvertretern modifiziert worden, doch keineswegs der Bevölkerung unbekannt, sondern repräsentiert nach Aussage meiner Informanten eine nie ganz abgerissene Tradition. Von vergleichbaren Ritualen (*horbo sombaon*) in den beiden vorhergegangenen Jahren sind rund neun Stunden Videoaufnahmen in meinen Besitz.

1012 Bis in das Jahr 1992 gehörte die Region zu dem Verwaltungsdistrikt (*kecamatan*) Harianboho. Danach wurde der Distrikt geteilt und ein neuer *kecamatan* errichtet unter dem Namen Sianjurmulamula mit Sitz in Limbong.

nehmenden Überlieferungen, die aber in der Regel aber immer in Beziehung stehen zu den Überlieferungen der anderen Gruppen. Auch kann man von Hauptlinien der Überlieferungen sprechen, da Sianjurmulamula als das Ursprungsgebiet gilt, von wo aus die Verbreitung der Batak ihren Anfang genommen hat. Im Folgenden eine kurze Zusammenfassung der für die Konstitution des *bius*-Komplexes relevanten Überlieferungen.

Als Ausgangspunkt kann gelten, dass Si Raja Batak, der erste Batak und Eponym, sich dort niedergelassen hat und das Dorf Sianjurmulamula gegründet hat.[1013] Damit einher geht auch die erste *bius*-Gründung. Si Raja Batak hatte zwei Söhne, Guru Tatea Bulan und Raja Isumbaon. Raja Isumbaon zog weg, gründete *bius* Pangururan und wurde zum Stammvater der Sumba-Hälfte der Batakgesellschaft.

Guru Tatea Bulan heiratete (nach manchen Versionen ebenfalls eine Göttertochter)[1014] und gründete das Dorf Pariksabungan. Damit besetzte er das Limbongtal. Dort wurden fünf Söhne und fünf Töchter geboren. Die Söhne waren Raja Miokmiok, Tuan Saribu Raja, Limbong Mulana, Sagala Raja und Si Lau Raja. Die Töchter waren Boru Biding Laut, Boru Pareme, Bunga Haomasan, Anting Haomasan und Nan Tinjo.

Mit der jüngsten Tochter und ganz besonders mit dem ältesten Sohn sind Mysterien verbunden, die in der traditionellen Religion bis heute eine wichtige Rolle spielen. Raja Miokmiok wird zwar als Sohn aufgelistet, umfasst aber, ebenso wie Nan Tinjo (wörtl. die Boxende), die als Tochter aufgelistet ist, beide Geschlechter.[1015] Nan Tinjo, die sich ihrer Ausheiratung widersetzte und den Selbstmord vorzog, ist bis heute ein wichtiger *sombaon* in der nördlichen Samosirregion. Raja Miokmiok, die erste Erscheinungsform für Raja Uti, ist bis heute noch nicht gestorben und kann, wenn man seine Transformationen mit einbezieht, als wichtigster *sombaon* bzw. Gottheit der traditionellen Religion verstanden werden.

9.1.1.1.1. Lokale Überlieferungen über Raja Uti

Miok (*-miok*) bedeutet wörtl. sich umdrehen. Mit diesen Namen wird darauf hingewiesen, dass er ohne Arme und Beine, ja ganz ohne Knochen, geboren worden war. Er konnte sich nur umdrehen, oder hin- und herdrehen. Später konnte er sich wälzen. In diesem Stadium heißt er Raja Gumelenggeleng (der, der sich wälzt). Im Laufe der Zeit wurde er dick und fett und heißt dann Raja Biakbiak (*biak=miak*, Öl, Fett). Im nächsten Stadium heißt er Raja Hatorusan (von Wurzel *torus*, durchdringen, weitergeben, -reichen). Unter diesem Namen ist auch der *raja* von Barus im Batakland bekannt, welcher in der lokalen Überlieferung mit Raja Uti identisch ist.[1016] Lokal wird die Namensbedeutung zweifach erklärt: Einmal, weil sein

---

1013 Bezüglich der Frau von Si Raja Batak sind viele Versionen in Umlauf. Trotz des starken Bibeleinflusses wird bis heute gelegentlich Boru Deak Parujar, oder eine Transformation dieser kosmogonischen Urmutter, oder auch eine Transformation von Leang na Gurasta (siehe 8.7.1. ff.) als seine Frau genannt.

1014 In manchen Versionen wird Guru Tatea Bulan zu Guru Tantan Debata, einer Inkarnation von Batara Guru und heiratet eine Inkarnation von Boru Deak Parujar oder Leang na Gurasta. Nach den Informanten, die diese Version berichten, ist die Abstammungsgruppe von Guru Tatea Bulan (ohne Lontung) besonders mit Batara Guru verbunden.

1015 Dies wird in *tonggo-tonggo* wie in *turi-turian* zum Ausdruck gebracht (vgl. DPB Guru Sinangga) und ist auch bis heute bei Experten wie etwa dem *datu* Ama Juang Naibaho wohlbekannt. Raja Miokmiok, bzw. Raja Uti, tritt in manchen Geschichten auch als verführerisch schöne Frau auf.

1016 Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieser Name in Verbindung steht mit Tarusan, dem Herkunftsort in Westsumatra der mythischen Gestalt des Gründers der minangkabauschen Barus-Hilir-Dynastie, (Vgl. Drakard 1988: 183 ff. und 1990: 73 ff.). Mythische Überlieferungen aus Barus und aus dem Batakland sind vielfach ineinander verwoben; jedoch werden Überlieferungen, die den Ursprung bestimmter religiöser oder sozialpolitischer Einrichtungen des Bataklandes betreffen, aus unterschiedlicher Sicht erzählt. In den Überlieferungen von Barus geht der Ursprung vieler batakscher Einrichtungen von Barus aus, im Konzept der Tobabatak liegt der Ort des Ursprungs in der Regel im zentralen Batakland und geht von den Batak (oder deren göttlichen Vorfahren) aus.

Blick alles durchdringend wurde, er alles sehen konnte und somit allwissend wurde. In diesem Kontext bedeutet *hatorusan*: ‚der alles durchdringen kann'. Zum zweiten Mal, weil er Gebete und Bitten weitergeben kann an Mulajadi na Bolon, dem Schöpfergott, mit dem er als einziger Mensch in direkten Kontakt treten kann. In diesem Kontext wäre *hatorusan* mit ‚der, der weitergeben kann' zu übersetzen. Und schließlich heißt er auch Raja Uti, weil er besondere Taten (*uti-utian*, oft auch als Zauberei übersetzt) ausführen konnte. In der mit diesem Namen verbundenen Erscheinungsform hat er menschliche Gestalt und einen Schweinekopf (*ulu ni babi*).



Abb. 20: Raja Uti-Abbildungen innerhalb des Raja Uti-Tempels in Sianjurmulmula: Im Vordergrund die schweineköpfige Form mit einem weißen Tuch verhüllt, dahinter seine *naga-* bzw. *baganding tua*-Form, darüber die Köpfe sieben weiterer Erscheinungsformen (Aufnahme: Johann Angerler 1996)

In der Regel wird angegeben, dass er sieben Namen hat und als die beiden restlichen Namen nennt man in Sianjurmulamula noch Raja na Hasongtian (*raja*, der über übernatürliche Kräfte, Sakralität etc. verfügt) und Martua Pusuk Buhit (heiliger [*sombaon*] des Pusuk Buhit). Letzterer Name deutet auf seine Beziehung zu dem heiligen Berg Pusuk Buhit, wo er einem besonderen Totenreich vorsteht, denn als einziger nie gestorbener Mensch kann er sich sowohl in der Lichtwelt der Menschen (*portibi hasiangan*) wie auch in der geheimen, jenseitigen Welt (*portibi hahomion*) aufhalten. Diejenigen Verstorbenen, von denen man weiß, dass sie in sein Regierungsteam (man nennt das heute Kabinett [*kabinet*]) aufgenommen sind (darüber informieren Medien), werden ebenfalls als *sombaon* angerufen und verehrt.

Tatsächlich aber sind sowohl die Orte, mit denen man Raja Uti in Beziehung bringt, wie auch seine Beinamen, noch wesentlich zahlreicher. Es wird erzählt, dass er sich zunächst nach Westen wandte, dass er in Barus residierte oder auch auf der früher unbewohnten Insel Mursala, westlich von Barus. Oder mitten im Urwald, umgeben von wilden Tieren. In den

turi-turian wird als die Quelle der Sakralität aller drei bekannten Priesterfürsten, Singamangaraja, Ompu Palti Raja und Jonggi Manaor, Raja Uti genannt, und zwar in seiner Eigenschaft als *raja* von Barus. Aber Raja Uti wird auch mit Aceh in Verbindung gebracht und der Name Raja Pinangkabo mag auch auf eine frühere Beziehung mit Minangkabau weisen.[1017] Neuerdings wird Raja Uti auch mit Riau in Beziehung gebracht, eine Region, wo bereits viele Tobabatak Land erworben haben und sich angesiedelt haben. Man will dort, wie bereits in Barus geschehen, ebenfalls ein Raja Uti-Monument (*tugu*) errichten.

Einer seiner Namen ist auch Baganding Tua. Dieser Name wird auch für zahlreiche lokale *sombaon* im gesamten Batakland gebraucht, die nicht alle mit Raja Uti identifiziert werden. Wie bereits oben erwähnt, können diese in gewisser Weise als Transformationen des ‚Ur-*sombaon*' (wie Korn das ausgedrückt hat[1018]) Raja Uti betrachtet werden.

So manche Überlieferungsversionen berichten von dem Leidensweg seiner Kindheit. Diese beeinflussen in gewisser Weise bis heute das emotionelle Milieu, in dem die Angehörigen der verschiedenen *marga*-Gruppen miteinander in Beziehung stehen. Wegen seiner abweichenden Gestalt wollten einige seiner Brüder ihn töten. Man versuchte den jungen Raja Uti umzubringen durch ihn von Pferden zertreten zu lassen, man warf ihn in eine tiefe Grube, man versuchte, ihn durch Feuer umkommen zu lassen; er überlebte alles. Limbong Mulana und Sagala Raja traten als Täter hervor, während Saribu Raja ihn unterstützte und beschützte. Boru Pareme (ihr Name bedeutet ‚die Frau, die Reis hat') gab ihm zu essen.

9.1.1.1.2. Inzest und der Ursprung der Lontung und Borbor-Gruppen

Tuan Saribu Raja und Boru Pareme sind Hauptakteure eines weiteren Überlieferungskomplexes. Die Zwillingsgeschwister hatten sich ineinander verliebt, und Boru Pareme war schwanger geworden. Nachdem Limbong Mulana und Sagala Raja das erfahren hatten, beschlossen sie, die beiden für diese Übertretung (*nasida umpungka na so uhum*, sie begonnen etwas, das gegen die allgemein anerkannte Weise des Verhaltens war) mit dem Tode zu bestrafen. Durch ihren jüngsten Bruder, Si Lau Raja gewarnt, konnten die beiden fliehen. Saribu Raja brachte seine Schwester bis nach Sabulan, wo er sie verließ. Ein Monat nach ihrer Ankunft (daher nach der Volksetymologie der Name Sabulan, ‚ein Monat'; vgl. für eine andere Erklärung 8.6.6.1.) gebar Boru Pareme einen Sohn, den sie mit der Hilfe von Tieren großzog. Nachdem Si Raja Lontung erwachsen war, kehrten Boru Pareme und er auf verschiedenen Wegen zurück nach Sianjurmulamula, wo er – ohne es zu wissen, wie betont wird – seine Mutter heiratete. Sie bekamen, wieder zurück in Sabulan, wo sie das Dorf Banua Raja gründeten, sieben Söhne und zwei Töchter. Von Sabulan aus, der ersten *bius*-Gründung der Lontung-Gruppe, wurde die Südhälfte Samosirs besiedelt, mit *bius* Urat als Ausgangspunkt. Von Urat aus kamen Vertreter der ältesten Lontung-*marga* Sinaga und Situmorang und gründeten *bius*-Organisationen innerhalb der Sianjurmulamularegion: Dies waren Baniara (Sinaga) und Lintong (Situmorang) auf der westlichen Hochfläche.

Tuan Saribu Raja hatte inzwischen für weitere Nachkommenschaft gesorgt. Mit einer nichtbatakschen (oder nichtmenschlichen)[1019] Frau zeugte er Si Raja Borbor. Seine weiteren Ehen und Nachkommen sind für die Konstitution der Sianjurmulamularegion nicht relevant, wohl aber um die komplizierte Zusammenstellung der Borbor-Gruppe zu erklären. Si Raja Borbor, der Eponym dieser Gruppe, die nicht nur aus Nachfahren von Si Raja Borbor besteht (wozu insbesondere die Pasaribu-Gruppe gehört), sondern auch die *marga* Limbong, Sagala

---

1017 Vgl. van der Tuuk 1861: 542.

1018 1953: 121.

1019 In der lokalen Überlieferung ist es eine *homang*-Frau (vgl. 8.4.2.) oder/und (denn er hat noch mehr Nachfahren) eine Tigerfrau (in menschlicher Gestalt).

und Malau umfasst, also die Nachkommenschaft seiner drei Vaterbrüder. Dies verleiht der Konstruktion ungezweifelt eine gewisse Kompliziertheit.

Mit diesen Überlieferungen kann der Ursprung der meisten zu einem Landanteil (*tali*, *turpuk*) berechtigten *marga* identifiziert werden. Es wohnen allerdings auch Angehörige von *marga's*, die ganz anderer Abstammung sind, in der Region und sind ebenfalls *turpuk*- bzw. sogar *bius*-berechtigt. So etwa die *marga* Siboro, die im Sagala-Tal die *marga raja* bzw. *marga tano* einer *bius*-Organisation ist. Die Überlieferungen dieses lokalen Zweiges der Purba-Gruppe (Nai Suanon) befassen sich mit ihrem Urahn, dem Helden und Abenteurer Datu Parulas (oder Parultop), welcher Sagala Raja und seiner Familie, die von mythischen Tieren bedroht waren, zu Hilfe kam. Für diese Hilfe erhielt er eine Tochter von Sagala Raja und einen Landanteil. Darüber hinaus hat jede der zahlreichen ‚einwohnenden' *marga*, die meist auch über eigene Dörfer verfügen, auch ihre eigenen Überlieferungen über die Weise, wie die in der Regel brautnehmende Beziehung ursprünglich zustande gekommen ist.

Die Existenz des *turpuk* Sihotang im Harianboho-Tal wiederum erklärt ein anderer Überlieferungstypus. Hier wird berichtet, dass sowohl von Sihotang, wie von Sianjurmulamula aus Ansprüche gemacht worden waren auf das Harianboho-Tal. Als Ergebnis von Unterhandlungen wurde diese Landschaft schließlich geteilt und Angehörige der *marga* Sihotang, Limbong, Sagala und Malau bildeten zusammen eine neue *bius*-Organisation, ohne dass eine bestimmte ‚ursprüngliche' Form der Allianzbeziehung betont wurde. D.h., die Angehörigen der *marga* Sihotang und der Borbor-*marga's* können einander heiraten, ohne dass Hierarchiebeziehungen oder Heiratsrichtungen auf *turpuk*-Ebene berücksichtigt werden müssen. Heiratsrichtungen bei bereits bestehenden Heiratsbeziehungen spielen erst auf der Ebene der *saompu* (vgl. 3.1. und 4.2.2.) eine Rolle.

9.1.1.2. *Bius*- und *marga*-Konstellation

Die Situation zu Beginn der Kolonialzeit lässt sich wie folgt rekonstruieren: Als höchste Instanz galt damals wie heute *bius* Sianjurmulamula, und der Ort wo sich die Vertreter der Suborganisationen zur gemeinsamen Versammlung treffen können, liegt auf dem Bergsattel, welcher das Limbong- von dem Sagala-Tal scheidet, also sehr nahe dem Ort, an dem der Überlieferung nach Si Raja Batak das erste Batakdorf gegründet hatte. Am selben Ort befand sind auch der in vorkolonialer Zeit wichtige *onan* Simangurguri.

Im Sagala-Tal bestehen vier selbständige *bius*-Organisationen (*bius bolon*, großer *bius*, bzw. *bius horbo*, *bius*, der einen Büffel opfern darf) wobei gleichzeitig die Möglichkeit besteht als eine einzige *bius*-Organisation aufzutreten. Ein gemeinsamer Versammlungsplatz (*toguan*) befindet sich in Huta Bagas, etwa in der Mitte des Tales, heute noch zu erkennen an drei markanten, ineinander verwachsenen Ficusbäumen. Die einzelnen *bius*-Organisationen werden in der Überlieferung begründet durch die drei Söhne Sagala Raja's Huta Urat, Huta Bagas und Huta Ruar (vgl. zum Thema Ortsnamen und marga-Namen 3.1.2.1.) sowie der *boru-marga* Siboro.

Betont wird in Sagala auch gern, dass es zwischen den drei Sagala *bius*-Organisationen keine Hierarchie gäbe. In der Überlieferung gebaren die beiden Frauen von Sagala Raja am selben Tag einen Sohn, woraufhin beschlossen wurde, alle Söhne, auch den dritten (Huta Urat, der ganz nahe der ursprünglichen Niederlassung des Si Raja Batak blieb), genau gleich zu behandeln. Im Falle eines *bius*-Büffelopfers müssen alle vier *bius*-Organisationen ihre Rituale am selben Tage ausführen.

In dem nördlich von Sagala gelegenen Alluvialtal Bonan Dolok besteht eine so genannte ‚kleine *bius*-Organisation' (*bius na metmet*, auch *bius hambing* (*bius*-Organisation, die eine Ziege opfern darf) genannt. Diese wurde von den zwei Sagala-*marga*-Zweigen Parbumbunan und Galungan Simangariring sowie den *marga* Siboro und Sinaga gemeinsam gegründet. Als

bius na metmet bleibt Bonan Dolok in bestimmten rituellen und anderen Fragen abhängig von Sagala.

Im Limbong-Tal bestehen zwei selbständige *bius*-Organisationen, die sich zurückführen auf die beiden Söhne von Limbong Mulana, Palu Onggang und Langgat Limbong. Aber auch Limbong kann als einziger *bius* auftreten, und wird dann bezeichnet als *bius* Si Pitu *Tali* (*bius* der sieben Landanteile) oder auch *bius* Nadapdap. Als solcher bestehen auch gemeinsame Einrichtungen worunter ein Versammlungsplatz, *toguan* Nadapdap, welcher sich genau auf der Grenze zwischen beiden Sub-*bius*-Organisationen am Fuße des Pusuk Buhit befindet, und ganz in der Nähe, einen Opferplatz (*pangasean*). An diesen Orten befinden sich noch heute einige (gegenwärtig von Gestrüpp überwachsene) Dolmen. Wenn auch diese Orte nicht mehr benützt werden, tritt heute doch häufig *bius* Limbong als Einheit auf.



Abb. 21: Diese Aufnahme, um 1920 gemacht, ist als „Versammlung der *parbaringin* Limbongs am Markt von Limbong“ beschrieben (Quelle: WMI 18, 1994). Tatsächlich ist auf der Abbildung der wohl damals schon selten gebrauchte *toguan* Nadapdap zu erkennen. Möglicherweise ist die Versammlung für die Aufnahme gestellt; es ist aber signifikant, dass *bius*-Attribute wie *gondang*-Orchester und *pustaha bius* gezielt ins Bild gebracht wurden.

Die von den Nachkommen von Palu Onggang gebildete *bius*-Organisation wird als *bius* Batu Lamak oder Si Opat *Tali* (*bius* der vier Landanteile) bezeichnet. Die vier *tali* oder *turpuk* nennt man zumeist Ompu Borsak, Nasiapulu, Naburahan und Naopatpulu. Dies sind gleichzeitig Namen für vier *marga*-Zweige von Limbong.

Die zweite *bius*-Organisation wird als *bius* Parharaharaan oder Si Tolu *Tali* (*bius* der drei Landanteile) bezeichnet. Diese drei Anteile und die damit verbundenen *marga* heißen: Siaduruk, Sihole und Habeahan. Alle drei gelten als Zweige der *marga* Limbong, aber häufig wird noch als öffentlich bekanntes Geheimnis erwähnt, dass Habeahan eigentlich aus der Pasaribu-Gruppe kommt. Diese wurde aber von Limbong adoptiert und gilt als vollwertige Bruder-*marga*.

Die südlich von Limbong gelegene Alluviallandschaft Boho gilt als *bius na metmet* bzw. *bius hambing* und wurde von *bius* Si Tolu *Tali* gemeinsam gegründet.

Bius Harianboho wurde wie bereits erwähnt von Sianjurmulamula (d.h. in erster Linie von den Vertretern von *bius* Limbong und *bius* Sagala) und *bius* Sihotang gegründet. Das Tal wurde in vier ungefähr gleichgroße Landanteile (*tali, turpuk*) verteilt, die streifenförmig von

der Seeküste Richtung Kraterrand verlaufen. Von Norden nach Süden sind das *turpuk* Limbong, *turpuk* Malau, *turpuk* Sagala und *turpuk* Sihotang. *Turpuk* Malau ist übrigens der einzige Landanteil, über den diese *marga*, die sich auf Si Lau Raja, den jüngsten Sohn von Guru Tatea Bulan zurückführt, verfügt in der Region. Die relativ schwache Position der *marga* Malau wird gern begründet mit der Überlieferung, dass Limbong Mulana und Sagala Raja ihrem jüngsten Bruder übel genommen hätten, dass er, wie oben beschrieben, Tuan Saribu Raja gewarnt hat. Aus diesem Grund hätte Si Lau Raja gezwungen auswandern müssen, was als Unrecht angesehen wird. Die Miteinbeziehung der *marga* Malau in die Gründung des *bius* Harianboho wird dann auch in der Überlieferung als Versuch der teilweisen Wiedergutmachung des Si Lau Raja angetanen Unrechtes gegenüber seinen Nachkommen dargestellt.

Auf der südlich von Harianboho gelegenen, kleineren Alluvialfläche Janji Martahan besteht ein *bius na metmet* mit der *marga* Pasaribu Bondar als *marga raja* (*tano*). Janji Martahan musste sich früher in rituell/landwirtschaftlicher Hinsicht an Harianboho anpassen.

Soweit die innerhalb des Tobakessels gelegenen *bius*-Organisationen. Im hochgelegenen, kühlen Waldgebiet oberhalb des Kraterrandes bestanden zu Beginn der Kolonialherrschaft zwei *bius*-Organisationen. Daneben bestand auch noch die Siedlung Hariarapitu, eine Pasaribu-Gründung, die nicht *bius*-Status beanspruchen konnte. *Bius*-Status hatten Baniara mit der *marga* Sinaga und Lintong mit der *marga* Situmorang. Beide waren in Hinsicht auf die Bevölkerungszahl nicht mit den Reis bauenden Landschaften im Tobakessel zu vergleichen,[1020] und auch für ihre Versorgung mit Reis von Letzteren abhängig. Doch vor allem die Position des zu *bius* Lintong gehörenden überregionalen Marktes an der Kreuzung zweier Fernhandelsrouten, i.e. von Barus nach Samosir und von den südlichen Batakländern zu den nördlichen Batakländern, ermöglichte den Bewohnern, deren eigene Wirtschaft auf Waldprodukten und Viehzucht basierte, ein Leben in relativen Wohlstand.

Obwohl die Region oberhalb des Kraterrandes als Lontung-Gebiet gilt[1021] und die *bius*-Gründungen von Urat aus erfolgten, wurden Baniara und Lintong auch in vorkolonialer Zeit zu Sianjurmulamula gerechnet.[1022] Die ungleichen Bevölkerungszahlen und die engen wirtschaftliche Beziehungen mögen eine Rolle gespielt haben. Die Tatsache, dass Ompu Babiat Situmorang aus *bius* Lintong während der Kolonialzeit in Harianboho die Position eines *kepala negeri* einnehmen konnte, weist darauf hin, dass auch enge strukturelle Verflechtungen bestanden haben müssen.[1023] Sicher ist das aber nicht, es mögen auch andere Prinzipien ausschlaggebend gewesen sein. Heute ist die Region sehr verändert. *Bius* Lintong besteht nicht mehr als Folge kolonialer Kriegshandlungen, aber es hat viel Zuwanderung in die Region als solche gegeben. Heute sind die beiden früheren *bius*-Organisationen in *desa*

1020 Lintong bestand 1889 aus nur fünf Dörfern (vgl. van Dijk 1895: 486) und Baniara soll damals noch kleiner gewesen sein. Im Gegensatz dazu wurden während der Kolonialzeit allein in *bius* Limbong 69 Dörfer und 845 Familien gezählt.

1021 Auch die nördlich von Lintong gelegene *bius*-Organisation Parbuluan (heute Teil des *kabupaten* Dairi) gehört zu dieser Lontung Region. 1995, als die Bevölkerung von Parbuluan in Widerstand kam gegen die Enteignung ihres Waldterritoriums, definierte man die traditionelle, immer noch bestehende Organisation von Parbuluan als *bius* Lontung Sinaga Situmorang (vgl. 12.3.2.3.).

1022 Vgl. auch Kempees (1905: 214), der eine Abhängigkeit von Limbong beschreibt, das als die bevölkerungsreichste und auch die aktivste *bius*-Organisation von Sianjurmulamula eine zentrale Rolle einnimmt.

1023 Ompu Babiat, der zuvor zusammen mit dem Singamangaraja Ompu Pulo Batu gegen die koloniale Unterwerfung gekämpft hatte, ist der Vater von Sitor Situmorang. Er soll als Kompromisskandidat auf Ersuchen der *bius*-Vertreter von Harianboho von der niederländischen Kolonialregierung angestellt worden sein und wurde von der Bevölkerung gut akzeptiert. Die *marga* Situmorang verfügt in Harianboho über Landrechte (*golat*) innerhalb des *turpuk* Limbong.

Partungko na Ginjang zusammengefasst, und in rituellem Kontext spricht man auch gern von *bius* Partungko na Ginjang.

9.1.1.2.1. Einige Bemerkungen zu den Beziehungen großer *bius* – kleiner *bius*

Bei den drei bisher genannten kleinen *bius*-Organisationen scheint es sich auf dem ersten Blick um drei verschiedene Modelle zu handeln: Bonan Dolok wurde von vier verschiedenen *marga* gemeinsam gegründet. Janji Martahan von einer *marga* und ist auch das einzige Territorium, auf dem sich Pasaribu Bondar *marga raja* nennen kann. Boho wiederum wurde von den drei Sub-*marga's* von Langgat Limbong gegründet.

In allen drei Territorien gibt (oder gab) es *parbaringin*-Organisationen und die gebräuchlichen *bius*-Einrichtungen wie das *bius*-Haus (*joro*), den Versammlungsplatz der *parbaringin* (*toguan*), den Opferplatz (*parbiusan*) usw. Das Landbaujahr wurde von den jeweiligen *parbaringin*-Organisationen der *bius na metmet* selbst bestimmt.

Worin bestand dann die Unselbständigkeit? Dies ist zunächst natürlich die Bestimmung, dass in einem *bius na metmet* kein Büffel, sondern nur eine Ziege geopfert werden durfte. Auch durfte man im *bius na metmet* dem großen *bius*-Ritual zeitlich nicht vorgehen. Und die *parbaringin* der *bius na metmet* waren verpflichtet, gewisse gemeinsame Ritualen mit den jeweiligen Mutter-*bius* abzuhalten.

In Bezug auf Boho ist in den Quellen vermerkt, dass es den Bewohnern nicht erlaubt war *ruma parsantian* zu errichten. Das weist darauf hin, dass Boho zwar als *bius* selbständig war (das *bius*-Haus, *joro*, war sehr wohl erbaut), auf *turpuk*-Ebene diese Selbständigkeit noch nicht bestand. Dies ist eine Situation, die sich sehr häufig findet. Sie ist nicht so sehr in dem Sinn zu verstehen, dass der Mutter-*bius* dem Tochter-*bius* ein Verbot auferlegt, als mehr der Wunsch der Betroffenen noch miteinander verbunden zu bleiben. Dadurch bleibt den Bewohnern des Tochter-*bius* noch ein gewisses Mitspracherecht auf *turpuk*-Ebene im Mutter-*bius* erhalten und für Bewohner des Mutter-*bius* ist Möglichkeit der Migration einfacher (und ohne Verlust von Rechten) zu realisieren. So war der langjährige *kepala negeri* von Limbong und Träger des Titels Jonggi Manaor, Panaor, ein Bewohner von Boho bevor er Anspruch auf den genannten Titel machte.

In *bius na metmet* Janji Martahan dahingegen gibt es keine Beschränkungen (von Harianboho aus) *ruma parsantian* zu errichten. Dies mögen auch *marga* tun, die innerhalb der *bius*-Organisation keinen *marga raja*-Status haben, aber doch Interesse an ritueller Selbständigkeit haben. So z.B. die *marga* Sinaga, die über Landrechte (*golat*) verfügt auf dem Territorium von *turpuk* Limbong in Harianboho, deren *ruma parsantian* bis heute erhalten ist. Diese *marga* hat kaum noch Beziehungen mit *bius* Urat, von dem aus ihre Vorfahren in die Sianjurmulamularegion einwanderten. Wohl noch mit *bius* Baniara, der ersten *bius*-Gründung der *marga* Sinaga in dieser Region. Dieser auf der Hochfläche gelegene Ort ist allerdings für Bewohner von Harianboho schwer zu erreichen und in einem solchen Fall mag lokale rituelle Selbständigkeit zu bevorzugen sein.

Andererseits mögen nicht nur die Bewohner eines *bius na metmet*, sondern auch Bewohner eines *bius*-Anteils gern auf rituelle Selbständigkeit verzichten, wenn dafür gute Beziehungen mit dem *bius*, aus dem ihre Vorfahren gekommen sind, erhalten bleiben. Dies ist nicht nur der Fall bei Beziehungen innerhalb des *bius*-Komplex Sianjurmulamula, im Falle von *turpuk* Sihotang[1024] als Anteil des *bius* Harianboho haben die Mitglieder der *marga* Sihotang und einiger derer Brautnehmer ebenfalls auf rituelle Selbständigkeit verzichtet zugunsten der Möglichkeit der Mitsprache in ihren jeweiligen Herkunfts-*turpuk* (in *bius* Sihotang) und

---

1024 *Turpuk* Sihotang hat in diesem Kontext die Bedeutung konstituierendes Element von *bius* Harianboho wie auch deutlich umrissenes Teilterritorium dieses *bius*, welches von verschiedenen *marga* bewohnt wird. Es ist kein Widerspruch, dass sich Bewohner von *turpuk* Sihotang (dies auch der *marga* Sihotang angehören) gleichzeitig als Angehörige ihres Herkunfts-*turpuk* in *bius* Sihotang fühlen.

einfacherer Migration zwischen Sihotang und Harianboho (in beide Richtungen). In gewisser Hinsicht bleibt so die Option der Doppelmitgliedschaft erhalten.

9.1.1.3. *Bius*-Organisation

Wenngleich die *bius*-Organisationen Sianjurmulamula's in vielfacher Hinsicht nach den gleichen Prinzipien funktionieren wie die in Sihotang, so finden wir doch einige signifikante Unterschiede. Diese bestehen nicht nur auf terminologischer Ebene. Der wesentlichste Kontrast zu Sihotang und vielen anderen *bius*-Organisationen liegt wohl in der Beziehung zwischen den *parbaringin* und den so genannten säkularen *raja*, in Sihotang als *raja doli* bezeichnet, sowie auch der gesellschaftlichen Position der Letzteren. Dies sei hier am Beispiel von Limbong skizziert.

Die Position der *raja doli* Sihotangs wird in Limbong als *raja partahi* bezeichnet. Als *raja doli* oder *doli* bezeichnete Positionen gibt es zwar auch, allerdings sind die Träger dieser Ämter ausschließlich Mitglieder der *parbaringin*–Organisationen. Unter den *raja partahi* von ganz Limbong nehmen fünf eine besondere Position ein. Diese werden *raja banua* genannt.[1025] Im täglichen Sprachgebrauch verwindet oft der Unterschied zwischen der Kategorie der *raja banua* und der *raja parbaringin* (den es tatsächlich aber sehr wohl gibt), welche dann beide als *raja bius* bezeichnet werden. In verschiedenen Texten aus der Kolonialzeit werden beide auch als *parbaringin* bezeichnet.[1026] Darüber hinaus treten beide Kategorien gegenwärtig in der Regel bei Beratungen und Ritualen gemeinsam auf, und beide gelten als Vertreter bestimmter Gruppen. Zunächst soll die *parbaringin*-Organisation von Limbong skizziert werden.

9.1.1.3.1. Die *parbaringin*-Organisation und die *raja banua*

Sowohl *bius* Batu Lamak (Si Opat *Tali*) wie auch *bius* Parharaharaan (Si Tolu *Tali*) hat eine eigenständige *parbaringin*-Organisation, die jeweils sehr ähnlich strukturiert ist. Im Folgenden soll die Zusammensetzung der *parbaringin*-Organisation so skizziert werden, wie sie heute[1027] ist. Trotz der zahlreichen und durchaus eingreifenden Veränderungen seit der Kolonialzeit kann anhand der Quellen festgestellt werden, dass die Zusammensetzung dieser Organisation weitgehend (wenn auch nicht ganz) gleich geblieben ist.[1028]

Wichtig ist auch festzuhalten, dass man die Bezeichnung *parbaringin* zwar kennt, aber im offiziellen Sprachgebrauch nicht verwendet. Fast alle Mitglieder der Organisation sind heute praktizierende Katholiken oder Protestanten, und der Begriff *parbaringin* ist, seit ihn die Rheinische Missionsgesellschaft zum Feindbild gemacht hat, auf – aus kirchlicher Sicht - negative Weise mit Heidentum verbunden. So werden die höherrangigen *parbaringin* – wie die *raja banua* - als *raja bius* bezeichnet, oder, wenn man den Unterschied betonen will, als *raja parsanggul baringin*. Letztere Bezeichnung, die im Prinzip das Gleiche bedeutet wie *parbaringin* (*raja*, die mit Ficuszweigen geschmückt sind), gilt als der traditionelle, der eigentliche Name.

Der höchstrangige *parbaringin* in jeweils beiden *bius*-Organisationen trägt den Titel *raja jolo* (erster *raja*), und vertritt selbst einen bestimmten *turpuk/horong*. Unter ihm kommen als Vertreter verschiedener weiterer *turpuk/horong* die *pangulu raja*, von denen es in *bius* Batu Lamak sieben gibt und in *bius* Parharaharaan fünf. Jeden der beiden *raja jolo* und der insgesamt 12 *pangulu raja* sind wiederum jeweils zwei *doli* (oder auch *raja doli* genannt)

1025 Der Begriff *banua*, besonders aus dem religiösen Sprachgebrauch bekannt (z.B. *banua ginjang*, ‚Oberwelt'), kann mit Land, Gegend, Region etc. übersetzt werden.

1026 So in KITLV OR 435/47 und 435/451

1027 Mein letzter Besuch in Limbong, wie auch mein letzter direkter Kontakt mit der *parbaringin*-Organisation dort, fand im Dezember 2002 statt.

1028 Vgl. die Daten In KITLV OR 435/47 und 451

zugeordnet. Diese kommen aus *boru-marga's* und vertreten einwohnende Gruppen mit seit langem gefestigten Landrechten.

9.1.1.3.2. Schematische Aufstellung der *bius*-Organisation von Limbong

Titel des *raja bius*	***turpuk/horong***	***doli***
1. *bius* Batu Lamak (Si Opat *Tali*)		
a. Limbong Ompu Borsak:		
Raja jolo	Lumban Buntu	Simbolon Sirimbang
Raja banua	Lumban Gorga	
Pangulu raja	Ruma na Bolon	Nainggolan Lumban Raja
Pangulu raja	Simanisia	Sinabutar
b. Nasiapulu:		
Pangulu raja		Simanjorang
Raja banua		
c.Naburahan:		
Pangulu raja	N. Parsangge-Sangge + N.Parbongga-Bongga	Sinarbutar
Pangulu raja	N. Parrusi-rusi + N. Parhinanjar	Simbolon Sirimbang
d. Naopatpulu		
Pangulu raja	Huta Godang	Simanjorang
Pangulu raja	Singkam	Sinaga
2.*bius* Parharaharaan (Si Tolu *Tali*)		
a.Sidauruk		
Raja jolo	Parjoro	Situmorang Suhut ni Huta
Raja banua	Ompu Ginar	Sinaga Bonar
Pangulu raja	Parsidung	Naibaho Sitangkaraen
Pangulu raja	Lumban Aek	Siholoho
b.Sihole		
Pangulu raja	Parpangir	Simalango
Pangulu raja	Ruma Nahor	Naibaho Sitangkaraen
Pangulu raja	Nabolak	?
Raja banua	Lumban Nabolak	
c.Habeahan		
Pangulu raja		Sagala Huta Balian Simalango
Raja banua		

Aus dieser Übersicht ergibt sich eine hierarchische Organisationsstruktur mit 56 Positionen, die sich zusammensetzt aus insgesamt 5 *raja banua*, 15 *parbaringin* aus der *marga* Limbong und 36 weiteren Mitgliedern der *bius*-Organisation aus verschiedenen *boru-marga*. Es sei darauf hingewiesen, dass dies nur eine schematische Darstellung ist. Die reale Konstitution der Organisation ist sowohl terminologisch wie auch in Hinsicht auf die Zusammensetzung komplexer. Es bestehen wesentlich mehr Namen, sowohl für *marga* und *marga*-Zweige wie auch für die Titel der *raja bius*. Auch die Zusammensetzung kann in der Realität fluktuieren. Es mögen in manchen Kontexten mehr Personen am organisatorischen Geschehen teilnehmen; besonders innerhalb der *doli*-Kategorie besteht einige Flexibilität. Und es mögen zu manchen rituellen Anlässen weniger Teilnehmer aufscheinen, insbesondere dann, wenn es sich um Rituale handelt, die im Kontext der protestantischen Kirchen verpönt sind. Dann

nehmen die protestantischen *parbaringin* nicht teil. Den stabilen Kern bilden, soweit ich selbst beobachten konnte, die *raja banua* und die *raja jolo*, von denen keiner einer protestantischen Glaubensgemeinschaft angehört. Fast alle sind nominell katholisch (der Rest ist traditionellen Glaubens) und es wird ihrer Tätigkeit seitens der Kirche nichts in den Weg gelegt.

9.1.1.4. Die *raja banua*

Am Beispiel der *raja banua* zeigt sich besonders deutlich, wie problematisch es ist, die Bezeichnung ‚säkulare *raja'* auf die Vergangenheit der Batak zu projizieren. Diese fünf gelten, wie die *parbaringin,* ebenfalls als sakral und einer von ihnen nimmt selbst die Position eines Priesterfürsten ein. Das ist der Träger des Titels Jonggi Manaor aus der Ompu Ginar Linie der *marga* Limbong Sidauruk (aus dem jüngeren Langgat Limbong Zweig), *bius* Parharaharaan, bzw. Si Tolu *Tali*. Unten eine Liste der fünf *raja banua,* ihrer Titel und ihre Position im *bius*:

Titel	***marga***
1.*bius* Batu Lamak (Si Opat *Tali*):	
Raja Sori	Ompu Borsak
Raja Parradum	Nasiapulu
2.*bius* Parharaharaan (Si Tolu *Tali*):	
Raja Jonggi Manaor	Sidauruk
Raja Bontang Laut	Sihole
Raja Paor	Habeahan

Der Überlieferung nach haben diese fünf *raja banua* einst in einer Zeit extremer Trockenheit im Auftrag der *parbaringin* Opfergaben nach Barus gebracht, zu Raja Hatorusan (Raja Uti), und von diesem bestimmte Ritualgegenstände und besondere, sakral und übernatürlich aufgefasste Würde oder Kraft (*hasongtian*) erhalten, welche in besonderem Maße Jonggi Manaor zuteil wurde.[1029] Diese spirituelle Reise nach Barus wurde in bestimmten Abständen von den jeweiligen Trägern der genannten Positionen wiederholt. Dabei wurden, wie berichtet wird, auch Gaben aus *bius* Lumban Suhisuhi als Vertreter der Sumba-Nai Ambaton-Gruppe von Nordsamosir und von Ompu Palti Raja aus *bius* Urat als Vertreter der Lontung-Gruppe mitgenommen. Die jeweiligen Überbringer der Opfergaben erhielten von dem jeweiligen Vertreter des Raja Hatorusan (den man auch als Nachfahren von Tuan Saribu Raja betrachtete) in Barus wiederum rituell hochgeschätzten Gegengaben. Diese waren für Jonggi Manaor ein Schirm, eine Waffe, später genannt Piso Solam Debata[1030] und weißer Stoff für

---

1029 In den Chroniken von Barus ist Jonggi Manaor ebenfalls erwähnt. In einer Chronik aus dem (malaiisch/minangkabauischen) Barus Hilir (Sejarah Tuanku Batu Badan) wird berichtet, dass der Prinz Tuanku Sutan Marah Laut (der auch mit einer batakschen Frau aus dem zentralen Batakland verheiratet war) die Sagala Limbong Region (*lua'* Segala Limbong) eine Zeitlang regiert habe, sich im Laufe der Zeit dort unglücklich fühlte weil er einem anderen Volk angehörte (*bangsa berlainan*), und aus diesem Grund zwei Stellvertreter ernannte, i.e. Raja Jonggi Menawar (=Manaor) und Raja Bunga-Bunga (auch dieser Titel existiert bis heute in Sagala) ernannte, welche den Auftrag erhielten, regelmäßig Opfergaben nach Barus zu bringen (vgl. Drakard 1988: 218 ff. und 1990: 134 ff.). Nach einer Chronik aus dem (batakschen) Barus Hulu (Asal Keturunan Raja Barus) kam der Prinz Sutan Bagonjong (auch ein Hilir-Prinz) auf seinen Reisen durch Sumatra auch nach ‚Negeri Batak Tobah Limbong' und heiratete dort die Tochter des *raja* Buma-Buma, der verschwägert war mit Jongi Mali (dies sind sehr wahrscheinlich korrumpierte Formen der Namen Bunga-Bunga und Jonggi Manaor). Nach den chronologischen Angaben in diesem Text muss dies vor dem Jahr 1640 (Hijrah 1050) stattgefunden haben, dem Jahr, in dem ein niederländischer Handelsstützpunkt in Barus errichtet wurde (vgl. Drakard 1988: 140 ff. und 1990: 126 ff.).

1030 Es handelt sich hierbei um einen Stock, der wie eine Scheide eine Klinge enthält, mal. *tongkat sebila pisau*, wie üblicherweise in der Minangkabauregion von Würdenträgern gern gebraucht (vgl. KITLV OR 435 [451]).

einen Turban (*tumtuman*).[1031] Weitere Gegengaben waren u.a. Saatreis und *miak puti* (wörtl. ‚weißes Öl'). Von sowohl dem Saatreis wie auch von dem als sehr heilkräftig eingeschätzten Öl wurde über die *parbaringin*-Organisation ein Teil weitergegeben an *bius* Lumban Suhisuhi (Sumba) wie auch an Ompu Palti Raja (Lontung). Nach anderen Quellen an noch weitere Empfänger.[1032] So konnte die gesamte (benachbarte) Batakwelt von dem von Jonggi Manaor und den anderen *raja banua* aus Barus mitgebrachten Segen profitieren.

Die hier zusammengefasste Überlieferung ist die am häufigsten gebrauchte lokale Erklärung des besonderen Status des Jonggi Manaor. Kenntnis hierüber ist nicht auf die Sianjurmulamularegion beschränkt. Auch in anderen, von Borbor-, wie auch Lontung-*marga* bewohnten Regionen ist überliefert, dass man Opfergaben via Jonggi Manaor nach Barus schickte und dass Jonggi Manaor von Raja Uti besonderen Status und bestimmte Insignien erhalten hatte. In verschiedenen Überlieferungen wird ihm der Status eines Priesterfürsten von der gleichen Art wie der des Singamangaraja zugeschrieben. Bei Auseinandersetzungen zwischen den Beiden soll immer Jonggi Manaor, der in den Geschichten meist als *underdog* beschrieben wird, gewonnen haben. Dies teils, weil er den Singamangaraja überlistet hatte, teils, weil er über stärkere überirdische Kräfte verfügte[1033] und teils weil er in der gewaltsamen Auseinandersetzung siegreich blieb.

Mögen die Berichte über ältere Auseinandersetzungen schwer mit historischen Ereignissen zu verknüpfen sein,[1034] ein gewaltsamer Konflikt ist historisch bezeugt. Über diesen Konflikt wurden während der Kolonialzeit ausführlich Nachforschungen angestellt.[1035]

Singamangaraja, der 1889 mit Söldnern aus Aceh Limbong angreifen ließ, wurde von den Bewohnern Limbongs unter der Führung von Jonggi Manaor abgewehrt. Zwei Köpfe von gefallenen Acehern sollen unter der Treppe des Hauses von Jonggi Manaor begraben worden sein und ein weiterer unter der Treppe des Hauses eines *datu*. Der damalige Jonggi Manaor Ama Damiang war in der Folge im selben Jahr noch der militärischen Expedition von van Dijk bei der Verfolgung des Singamangaraja behilflich.[1036] Dies vergaß ihm die Kolonialregierung nicht und war bereit, den Jonggi Manaor zum *jaihutan*, bzw. später *kepala negeri,* von Limbong zu ernennen. Da Ama Damiang aber 1908 starb, musste der damalige *controleur* Stap auch entscheiden, wer Jonggi Manaor werden sollte. Es wurde damals der jüngste Vaterbruder des Verstorbenen, Panaor, ausgewählt. Als dieser im Jahr 1936 starb,

---

1031 Daraus könnte man ableiten, dass Jonggi Manaor wie die *parbaringin* einen *tumtuman* (Turban) als Kopfbedeckung trug. Allerdings einen weißen. Dies scheint auch bestätigt durch ein Foto von einer *parbaringin*-Versammlung auf dem ‚Markt von Limbong' (vgl. Abb. 21) aus um 1920 (publ. in WMI 18 [1994]: 432) worauf auch drei Personen mit weißem *tumtuman* auszumachen sind. Dies sind wahrscheinlich die drei *raja banua* von *bius* Parharaharaan. Der heutige Jonggi Manaor trägt aber *tali-tali*, eine Kopfbedeckung aus dem rotem *ulos pangiring*, wie es traditionell für die *raja partahi* weitgehend überall im Batakland üblich war, heute aber auch vielfach für *parbaringin* gebräuchlich geworden ist.

1032 Vgl. KITLV OR 435/453.

1033 Ich konnte *turi-turian* aufzeichnen, in denen erzählt wird, dass sich Jonggi Manaor überlegen zeigte in der Beeinflussung des Wetters und er auch Tiere zu seiner Hilfe zu rufen vermochte.

1034 In vorliegenden Aufzeichnungen (KITLV OR 435/451, Berichte von *demang* Iskandar Tampoebolon) wird der Ursprung der Konflikte allerdings mit Ompu Tuan Sinomba (dem Vorgänger als Jonggi Manaor des der Kolonialregierung bekannten, 1908 verstorbenen Ama Damiang) und dem letzten Singamangaraja verknüpft. Anderen Überlieferungen zufolge sind Elemente der Erzählung bereits mit dem legendären ersten Singamangaraja verknüpft (vgl. Situmorang 1987: 226 ff.).

1035 In KITLV OR 435/451 finden sich detaillierte Angaben zu dem Verlauf dieser Kriegshandlungen. Für den weiteren historischen Kontext dieser Geschehnisse vgl. van Dijk 1895, aus dessen Angaben sich die Chronologie rekonstruieren läßt, sowie Rijkhoek 1922, Situmorang 1987: 230 f. und Sijabat 1982:200.

1036 Vgl van Dijk 1895 sowie auch KITLV OR 435/451.

brach intensiver Konkurrenzstreit um seine Nachfolge aus. Weil sich nicht nur mehrere Söhne des Verstorbenen um das Amt des *kepala negeri* bemühten, sondern auch Kandidaten aus anderen Limbong-*marga*, stellte die Kolonialregierung eingehende Nachforschungen an; sowohl in Limbong, wie auch im lokalen Archiv in Pangururan. Das damals zusammengetragenen Material – wovon der *resident* Korn glücklicherweise Abschriften bewahrte – lässt manche Beziehungsstrukturen in Limbong gut ersichtlich werden.[1037]

9.1.1.4.1. Über die Beziehung zwischen Jonggi Manaor, sowie den anderen *raja banua* und den *parbaringin*

Meine Informanten in Limbong könnte man sich in zwei Gruppen teilen: Eine Gruppe Informanten betont die Sakralität der Jonggi Manaor Position und berichtet über verschiedene von ihm vollbrachte Wunder, und die andere Gruppe betont im Gegensatz dazu seine reale Position in der *bius*-Ordnung, in der er wie alle anderen als Teil einer Gruppe definiert wird, deren Ordnung er ebenso wie alle anderen unterworfen ist. Abgesehen von der Frage der Gewichtung besteht aber über die Position des Jonggi Manaor innerhalb der *bius*-Ordnung weitgehend Einigkeit. Diese ist innerhalb der *bius*-Ordnung die eines *raja partahi* und *raja banua* und dass der jeweilige Jonggi Manaor den Regeln und Beschränkungen dieser Ordnung unterworfen ist, das bestätigen die historischen Quellen ebenso wie alle mit der Tradition vertrauten Bewohner Sianjurmulamulas, worunter auch der inzwischen verstorbene Träger des Titels, Ompu Rohani Limbong Sidauruk, dem ich viele detaillierte Angaben über die Institutionen Limbongs verdanke.[1038]

Die Position des Jonggi Manaor wird innerhalb der *marga* Limbong Sidauruk in der jüngeren Ompu Ginar-Gruppe vererbt. Innerhalb der älteren Parjoro-Gruppe wird die Position des *raja jolo* vererbt. Über die Frage der Seniorität wurde im Rahmen des Nachfolgestreites 1937 gestritten. Eine zwecks Lösung dieses Konfliktes am 8. März 1937 zusammengerufene Versammlung aller Ältesten Limbongs stellte die *siahaan*-Position (Seniorität) der Parjoro-Linie fest. Es wurde auch festgehalten, dass alle *raja jolo* (damit sind alle sieben höchsten *parbaringin* der Limbong-*marga's* gemeint) aus der jeweils ältesten Gruppe stammen und die *raja partahi* (wozu die *raja banua* gehören) aus einer jüngeren.

Innerhalb der Gruppe wird der Titel im Prinzip nach den Regeln der Primogenitur vererbt. Da aber Befähigung ein wesentlicher Aspekt zur Erlangung des Amtes ist, wird das Prinzip innerhalb der Gruppe flexibel hantiert. Wie ebenfalls 1937 festgestellt wurde, muss der Kandidat für das Amt nach der Zustimmung des Familienrates auch die Zustimmung der *parbaringin*-Organisation erlangen. Dies war für die *raja banua* in der Regel verbunden mit der Schlachtung eines Zeburindes (*lombu*), womit die *parbaringin* bewirtet wurden. Danach kamen, insbesondere im Falle des Jonggi Manaor, siebentägige Feiern mit *gondang*-Musik. D.h. das Einweihungszeremoniell war um einiges aufwendiger und teurer als das eines *parbaringin*.

Für den Inhaber des Jonggi Manaor-Amtes bestanden Amtsfelder und es waren (bzw. sind noch) ihm zwei *doli*, als Assistenten bezeichnet, zugeordnet. Auch nahmen die *raja banua* geregelt an (aber nicht an allen) Versammlungen der *parbaringin* teil. Beide Kategorien *raja* waren in der Aufrechterhaltung der *bius*-Ordnung involviert. Ihre Aufgaben und Befugnisse jedoch waren unterschiedlich. Die Aufgaben und Befugnisse der historischen *parbaringin*

1037 Die Untersuchungen vor Ort wurden damals von dem ethnographisch interessierten, batakschen *demang* Iskandar Tampoebolon geleitet, der darüber eine Reihe von Berichten schrieb (KITLV OR 435/451). Diese Berichte, sowie weitere Dokumente aus diesem Kontext, waren auch der Ausgangspunkt für meine eigenen Erhebungen in Limbong.

1038 Ompu Rohani ist der Enkelsohn des 1936 verstorbenen Träger des Titels Jonggi Manaor, Panaor, und Sohn dessen Nachfolgers als *kepala negeri* und Jonggi Manaor, Ama Solobean Limbong Sidauruk.

von Limbong waren weitgehend dieselben wie der *parbaringin* in Sihotang. In die meisten Rituale des Landbaujahres war Jonggi Manaor nicht aktiv mit einbezogen. Doch gab es den Quellen zufolge Rituale im Jahreszyklus, welche die Mitwirkung des Jonggi Manaor und der anderen *raja banua* voraussetzten.

Hoetagaloeng, der 1923 einen Bericht über die *bius*-Rituale des Landbaujahres in Limbong verfasst hatte, nennt das Ritual *mala debata* (*mala* von Wurzel *pala*; also wörtl. den Göttern geben, bzw. opfern), und Tampoebolon beschreibt 1937 das Pferdeopfer (*hoda debata*; wörtl. Götterpferd). Beide Opferrituale hatten einen deutlich definierten Platz innerhalb des Jahreszyklus und beide Rituale wurden von den *parbaringin* und *raja banua* beider Limbong *bius*-Organisationen gemeinsam abgehalten. Der Ort des Rituals war jeweils nahe des *onan* Limbong. Dies war ein Ort, welcher, obwohl innerhalb des Territoriums von *bius* Parharaharaan gelegen, doch den Status eines neutralen Begegnungsplatzes aller sieben *turpuk/tali* hatte.[1039]

Das *mala debata*, bei dem nur Hühner geschlachtet wurden, hatte stattzufinden kurz nach dem *martondi eme* (vgl. 5.3.4.21.). Das mag im Februar gewesen sein, und das *hoda debata* im neunten Monat (*sipaha sia*, den Tampubolon auch als Dezember bezeichnet), ca. vier Monate nach dem großen Büffelopfer.[1040] Ob allerdings, wie Tampoebolon angibt, das *hoda debata* tatsächlich regelmäßig jedes Jahr abgehalten wurde, ist nicht durch andere Quellen bestätigt. In Sihotang, zum Vergleich, hielten die *parbaringin* das *hoda debata* in der Regel nur dann ab, wenn bestimmte Vorzeichen (bei den *martua oma-oma* Divinationen) dies nötig machten.

9.1.1.4.2. *Hoda debata*, das Pferdeopfer des Jonggi Manaor

In Limbong hatte der Beschluss zu diesem Ritual zwar, wie bei allen Ritualen, von den *parbaringin* zu kommen, welche auch für die Eintreibung der Beiträge (*guguan*) und für das Opferpferd sorgten, den genauen Tag festzustellen, war aber dem Jonggi Manaor überlassen. Das Opfer selbst fand statt, wie erwähnt, nahe des *onan* Limbong an einem eigens dafür eingerichteten Ort (*parhodadebataan*, Ort des Pferdeopfers). Dies mag vielleicht als Hinweis auf die möglicherweise größere Bedeutung und Regelmäßigkeit des Pferdeopfers in Limbong verstanden werden. Das Pferd wurde festgebunden an einen *borotan* aus einer Blattrippe der Zuckerpalme, oben versehen mit weiß-schwarz-rotem Stoff und *sanggar*-Halmen. Danach wurde es purifiziert (*diuras*) und der Jonggi Manaor richtete sich mittels *tonggo-tonggo* an die höheren Wesen. In dem aufgezeichneten Text richtet sich der Jonggi Manaor, einen Teller mit Opferreis, Betel und verschiedenen anderen Gaben anbietend, an die Bewohner der spirituellen Welt. Genannt werden Raja Uti in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, Boru Saniang Naga, sowie verschiedene Bewohner der jenseitigen Welt des Pusuk Buhit (die man heute als ‚Kabinett des Raja Uti' zusammenfassen würde). Schließlich wird das Pferd, welches als ‚roter Hahn' bezeichnet wird (*hoda simanuk mira*), an die Götterdreiheit und Debata Mulajadi angeboten. Alle höheren Wesen werden um fruchtbares Wachstum der Feldpflanzen, Vermehrung des Viehs und Wohlsein der Menschen gebeten.

Hiernach umtanzten Jonggi Manaor und Raja Sori (von *bius* Batu Lamak) das Pferd bis zu 14 mal (zweimal siebenmal). Nach ihnen tanzten die *paniaran* Limbongs, i.e. die offiziellen

---

1039 Die dortigen *bius*-Einrichtungen, der *onan*, der *parhodadebataan* (Ort des Pferdeopfers) und der ebenfalls zu dem Komplex gehörende *parbiusan* (*bius*-Opferplatz) und das *bius*-Haus, *joro-joro,* wurden, wie an anderen Orten auch geschehen, durch die Tätigkeit von protestantischen Christen in der Nachkriegszeit zerstört und umgewidmet.

1040 Diese Angaben beziehen sich deutlich auf die von Zeitrechnungsexperten berechnete Zählung, die, wie Appendix 1 und 5.3.2. beschrieben, in der Regel ungefähr im April beginnt. Tampoebolons Zeitangaben dürften korrekt sein, denn die Büffelopfer werden in Limbong auch heute noch traditionell immer im fünften Monat abgehalten (August oder September).

sibaso, die Frauen des Jonggi Manaor und Raja Sori sowie die Frauen aller *parbaringin*. Nach ihnen wiederum tanzten *parrangin* – diese könnte man als Steckenpferdtänzer bezeichnen[1041] – und schließlich die *parbaringin* und weitere Mitglieder der *bius*-Organisation. Nach dem Tanz wurde das Pferd von Jonggi Manaor persönlich geschlachtet (nicht gespeert), anschließend sogleich zerlegt (von Vertretern beider *bius*) und rituell verteilt. Die Verteilung wiederum führte Jonggi Manaor selbst aus, wobei er wesentliche Teile wie Kopf, Schwanzteil und verschiedene Innereien selbst behielt, einen Teil des Fleisches an die anderen *raja banua,* und die Beine des Pferdes an die *raja jolo*, die *parbaringin* weitergab. Der Rest des Fleisches wurde an die gesamte Bevölkerung verteilt.

9.1.1.4.3. Besondere Rituale und Gebete des Jonggi Manaor

Wenn es aufgrund bestimmter Ereignisse oder Vorzeichen notwendig geworden war, opferte die Ompu Ginar-Gruppe, die *turpuk/horong* für Jonggi Manaor ist, unabhängig von der *bius*-Organisation selbst ein Tier. Tampoebolon erwähnt, dass dies ein Büffel sein mochte für die *sombaon*, ein Zeburind für die Vorfahren oder ein Pferd für die Götter. Von besonderem Interesse ist jedoch das *tonggo-tonggo*, welches der Jonggi Manaor anlässlich des jeweiligen Rituals auszusprechen hatte. Dieses richtet sich an seinen allerersten Vorgänger als Jonggi Manaor, bzw. dessen *sahala* (spirituelle Essenz) und beginnt wie folgt: *„Ich bete zu dir, unser Vorfahre sahala unseres raja Tuan Jonggi Manaor, Jonggi Bunga-Bunga, der du Sohn bist eines ‚standfesten' raja* (wörtl. ‚dessen Wille sich nie ändert'), *raja der du angesehen/herrlich/majestätisch (sangap) bist, raja der du glücklich/gesegnet/heilig (tua) bist ...*"[1042]

9.1.1.4.4. Über die Position des Jonggi Manaor im *bius*-Kontext

Auch ein *parbaringin* steht in Beziehung mit der spirituellen Essenz eines Vorfahren, der als der Ursprung seines Amtes, seine Position verstanden wird und der ihm auch die spirituelle Kraft gibt, sein Amt zu tragen. Auch *parbaringin* opfern dem *sahala* ihres Vorfahren und beten zu ihm. Bis hier ist die Situation zwischen Jonggi Manaor und einem *parbaringin* strukturell durchaus vergleichbar. Inhaltlich aber unterscheidet sich das oben angeführte Gebet von vergleichbaren Gebeten wie sie *parbaringin* aussprechen. Für *parbaringin*, zu deren Ideologie Bescheidenheit gehört, ist der Begriff *sangap* eher negativ belegt (er wird gelegentlich mit Arroganz in Verbindung gebracht) und in der Regel nicht gebraucht um die eigenen Vorfahren anzusprechen.[1043] Das ehrende Adjektiv für *parbaringin* und die *sahala* ihrer Vorfahren ist in den Gebeten fast immer *tua*.

Jonggi Manaor gebraucht beide Adjektive, *sangap* und *tua* in dem an seinen Vorfahren gerichteten Gebet. Dies mag auf ideologischer Ebene als umfassenderer Anspruch verstanden werden. Ebenso die Tatsache, dass Jonggi Manaor im Kontext des Landbaujahres Rituale ausführt, wobei er in Gegensatz zu den *parbaringin* aber selbst Blut vergießt. Er muss das Opferpferd selbst töten. Es wird übrigens auch vom Singamangaraja berichtet, dass er sein Opferpferd selbst töten musste (vgl. 9.2.1.).

Doch kann nicht gesagt werden, dass die Einrichtung Jonggi Manaor der *parbaringin*-Organisation übergeordnet sei. Die rituelle Reise nach Barus, welche als die wesentlichste, die Institution konstituierende Aufgabe des Jonggi Manaor und der anderen *raja banua* gesehen werden kann, unternehmen sie im Auftrag der *raja jolo*, die als leitende *parbaringin*

1041 Die Steckenpferde sind ewta 1,20 Meter lange Holzkonstruktionen, überzogen mit der Haut von ehemals bei *hoda debata*-Ritualen geschlachteten Pferden

1042 *Hoetonggo ma daompoeng Sahala ni Radjanta Toean Djonggimanaor, Djonggi Boenga-boenga pinaranak ni Radja parroha soramoeba,Radja marsangap, Radja namartoea ...*(KITLV OR 435/451)

1043 In Briefen von *parbaringin* an die Kolonialregierung (an den *resident*) gebrauchten jene gern die Anrede *tuan na sangap* (Beispiele in KITLV OR 435/447). Es mag dies wohl auch als eine Weise, ihre Missbilligung des kolonialen Systems vorsichtig und verschlüsselt auszudrücken, verstanden werden.

auch als Repräsentanten der *bius*-Gemeinschaft und als deren konstitutionelle Oberhäupter fungieren. Nach Abschluss der Reise übergeben die *raja banua* die spirituell bedeutsamen Gaben aus Barus (i.e. den Saatreis und das Öl [*miak puti*]) an die *parbaringin* auf dass diese den Segen innerhalb des Bataklandes weiterverteilen. Auch sind die Jonggi Manaor und alle anderen *raja banua* für ihre Investitur (wozu auch das Recht auf alle mit der Einrichtung verbundenen Erbstücke [*pusaka harajaon*] gehört) von der Zustimmung der *parbaringin*-Organisation abhängig. Auch die Tatsache, dass die Jonggi Manaor-Position in der jüngeren Linie der ältesten *marga* des *bius* Limbong Parharaharaan vererbt wird, ist strukturell signifikant. Dass die *parbaringin*-Institution in mancher Hinsicht vor der Jonggi Manaor-Institution steht, räumt selbst Ompu Rohani Limbong Sidauruk als Träger des Titels ein.

Historische Daten zeigen, dass Jonggi Manaor etwa auf dem Gebiet der militärischen Verteidigung gegen Angreifer von Aussen innerhalb von *bius* Limbong Parharaharaan effektiv das Kommando führen konnte. Aber historische Daten zeigen ebenso, dass er der Sianjurmulamularegion nicht seinen Willen auferlegen konnte: Jonggi Manaor war nicht immer imstande, bei Konflikten zwischen *bius* Limbong Parharaharaan und *bius* Limbong Batu Lamak zu bemitteln. Während seines Konfliktes mit Singamangaraja (siehe 9.1.1.4.) war Sagala auf Seiten des Singamangaraja[1044] und als die Kolonialregierung konkrete Unterstützung im Kampf gegen Singamangaraja forderte, war zwar Jonggi Manaor zu dieser Unterstützung bereit, konnte aber nur innerhalb von *bius* Limbong Parharaharaan Personal hierfür finden. Selbst *bius* Limbong Batu Lamak weigerte die Unterstützung.[1045]

Andererseits ist auch überliefert, dass in vorkolonialer Zeit man ihm selbst Konfliktfälle aus weiter weg liegenden, von Borbor- oder Lontung-*marga's* bewohnten Regionen zur Entscheidung vorlegte. In manchen Fällen stellte er selbst eine höhere oder höchste Instanz dar.[1046]

Aufgrund der hier vorliegenden Daten kann angenommen werden, dass die Jonggi Manaor-Einrichtung in die *bius*-Konstitution eingepasst blieb, und dass die jeweiligen Träger des Titels trotz des großen Prestiges, über das sie als Symbolfigur für die Borbor-Gruppe verfügten, nur begrenzt politische Macht ausübten. Es mag ein beliebiger *raja partahi* anderswo als Emporkömmling während der protokolonialen Periode phasenweise über wesentlich mehr ökonomische und militärische Macht verfügt haben als die Jonggi Manaor, die, soweit wir aus der Überlieferung wissen, sich immer der Tradition verpflichtet gefühlt haben. Und wohl auch darum, weil man darauf vertrauen konnte, dass Jonggi Manaor, der Verbindungsmann nach Barus, der Tradition verpflichtet war, diese verkörperte, mag diese Einrichtung so großes Prestige auch außerhalb Sianjurmulamulas genossen haben.

Es bleibt hier offen, welche Bedeutung den Angaben aus den Chroniken von Barus (siehe 9.1.1.4.) beizumessen ist. Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit auf Fragen der Historizität dieser Angaben einzugehen. Deutlich ist aber, welche Rolle Barus tatsächlich auch immer gespielt haben mag bei dem Zustandekommen (oder der Aufwertung) der Jonggi Manaor-Institution, dass diese einerseits vollständig in den ideologischen Kontext der *bius*-

---

1044 Vgl. KITLV OR 435/451, *demang* Iskandar Tampoebolon.

1045 Die Weigerung seitens der Limbong Papaluan Naonggang-Gruppe wurde später mit dem Argument begründet, dass zu jener Zeit der Singamangaraja das „*sahala haradjaon jang sah menoeroet ilhamnja jang Maha Koeasa"* (die rechtmäßige, von Gott ausgehende Autorität zu herrschen) innehatte und die Papaluan Naonggang–Gruppe sich nicht gegen ihn wenden wollte. Erst nachdem der Singamangaraja gefallen war, wechselte die Autorität zu herrschen zu der niederländischen Kolonialregierung und deren Vertretern („*sahala haradjaon itoe toeroen pada Pemerentah Hindia Belanda dan wakilnja"*; KITLV OR 435/451, Brief Johan Limbong an Rapat Adat 7 Juni 1937)

1046 So überliefert in Lontung-dominierten *bius*-Organisationen der Samosirregion wie aufgezeichnet in KITLV OR 435/445.

Ordnung eingepasst ist und andererseits das Potential hat, diesen Kontext zu transzendieren und für Beziehungen mit der Welt außerhalb der *bius*-Ordnung die Verantwortung zu übernehmen. Dies zeigte sich auch bei Ankunft der niederländischen Kolonialmacht.

Es erhebt sich allerdings die Frage, ob auch dieses Potential, das u.a. sicher auch im Kontext von Handelsbeziehungen seinen konkreten Nutzen abwarf, nicht letztlich auch als ein Potential der *bius*-Ordnung zu verstehen ist. Ob es nicht zur *bius*-Ordnung gehört, Spezialisten für den Umgang mit der Außenwelt zu haben? Wie noch zu zeigen ist, gibt es Hinweise darauf, dass die Jonggi Manaor-Institution viel weniger einzigartig ist, als man der Literatur nach annehmen möchte.

9.1.2. Bius-Komplex Pangururan

Topologisch und ökologisch anders beschaffen als die Sianjurmulamularegion ist das benachbarte Territorium des *bius*-Komplexes Pangururan, das zum kleineren Teil auf dem westlichen Festland liegt (und damit auch Anteil an dem heiligen Berg Pusuk Buhit hat) und zum größeren Teil auf der Halbinsel Samosir. Dort reicht das Territorium von der Seeküste aus ansteigend bis zu der Hochfläche und beschlägt so gut ein Viertel der Fläche Samosirs (siehe Karte 9). Echter Bewässerungsreisbau mit Kanälen, die kontinuierlich Wasser heranführen ist in dieser Region schwieriger als in den Tälern der Sianjurmulamularegion. Insbesondere seit Samosir weitgehend entwaldet ist, führen nicht mehr alle Flüsse das ganze Jahr über Wasser, sondern nur mehr saisonal.

Pangururan als *bius*-Komplex läßt sich in vier Unterkomplexe teilen; diese sind von Nord nach Süd: *bius* Buhit, der eigentliche *bius* Pangururan, *bius* Rianiate und *bius* Simbolon. In Buhit, wie auch in Rianiate und Simbolon bestehen Überlieferungen, wonach Pangururan der Mutter-*bius* war, von wo aus die *bius*-Neugründungen stattgefunden haben. In allen Fällen ist bis in die Kolonialzeit eine gewisse rituelle Abhängigkeit geblieben; d.h. Vertreter der *parbaringin*-Organisationen aller Tochter-*bius*-Organisationen kamen regelmäßig nach Pangururan zwecks Abhaltung gemeinsamer Rituale. Die größte rituelle und kulturelle Selbständigkeit weist *bius* Simbolon auf. Simbolon war auch schon von alters her ein reiches Bewässerungsreisbaugebiet, während in Buhit, Rianiate und Pangururan in vorkolonialer Zeit eher der Regenstau-Feldbau dominierte.[1047] Ein weiterer trennender Aspekt ist gegenwärtig, dass Simbolon seit der Kolonialzeit schon administrativ nicht Teil desselben Verwaltungsdistriktes ausmacht. Simbolon war damals Teil des Distriktes Palipi geworden und ist auch nach der Kolonialzeit Teil des *kecamatan* Palipi geblieben. Rianiate, Pangururan und Buhit formen zusammen mit den beiden nördlich gelegenen *bius*-Territorien Lumban Suhisuhi und Parbaba den heutigen *kecamatan* Pangururan.

Die genannten Subkomplexe bestehen jeweils wiederum aus kleineren territorialen Einheiten, die sich teils ebenfalls *bius* nennen und verschiedene Grade an ritueller Selbständigkeit erreicht haben; mit regional unterschiedlicher Tendenz. Unterteilungen haben stattgefunden sowohl längs des Küstenstreifens, an dem alle *bius*-Komplexe teilhaben, wie auch auf der Hochfläche, die, den Überlieferungen nach, immer von der Küste landeinwärts aus besiedelt worden ist. So finden wir z.B. in Rianiate an der Küste neben dem eigentlichen *bius* Rianiate auch *bius* Huta na Mora und auf der Hochfläche *bius* Ronggur ni Huta. Auf der abfallenden Fläche finden wir *bius* Lintong ni Huta, Paraduan und Parmonangan. Verfügten etwa Huta na Mora und Ronggur ni Huta schon vor der Kolonialzeit über weitgehende rituelle Selbständigkeit und alle *bius*-Einrichtungen (*toguan* [Versammlungsplatz], *joro* [*bius*-Haus] etc.), so haben Paraduan, Parmonangan und Lintong ni Huta diese erst während der

---

1047 Die Irrigationsbauten, welche die großen *sawah*-Flächen in Buhit ermöglichten, waren eine der ersten Unternehmungen der niederländischen Kolonialregierung in Samosir und wurden schon unter *controleur* Middendorp 1911-1913 in Angriff genommen; vgl. MVO Middendorp 21.

Kolonialzeit in vollen Maße erlangt. Wieder anders ist die Situation in Buhit. Dort wird nur in Salaon auf der Hochfläche von ritueller Selbständigkeit gesprochen. Die anderen territorialen Unterteilungen werden als Teile des *bius* Buhit gesehen und man nimmt Bezug auf die gemeinsamen *bius*-Einrichtungen von Buhit.

Innerhalb des *bius* Pangururan haben Pintusona und Tanjung Bunga (auf dem westlichen Festland gelegen) die größte rituelle Selbständigkeit (Status *bius na metmet*, bzw. *bius hambing*).

9.1.2.1. Soziogonische Überlieferungen

Allein in *bius* Pangururan haben rund dreizehn *marga* einen offiziellen Landanteil (*turpuk/tali*), noch nicht gerechnet die boru-*marga* mit ebenfalls *golat*-Rechten. Dementsprechend umfangreich (und auch versionsreich) sind die Überlieferungen, welche von dem Entstehen der verschiedenen *marga* dieses Territoriums, sowie von dem Ursprung derer Beziehungen zueinander handeln. Es soll hier nicht der Versuch einer Zusammenfassung gemacht, sondern nur einige Aspekte angeführt werden, in dem Versuch die Atmosphäre des Zusammenlebens in diesem Territorium zu charakterisieren.

Pangururan gilt allgemein als die älteste *bius*-Gründung nach Sianjurmulamula. Sie wird dem zweiten Sohn von Si Raja Batak, Raja Isumbaon zugeschrieben. Parallel dazu besteht auch eine Überlieferung, wonach Pangururan von Si Baho Raja, dem Eponym der *marga* Naibaho (Nai Suanon) gegründet wurde.[1048] Dies ist wohl in Verbindung zu sehen mit der Position von Naibaho als im *bius* Pangururan ansässiger Ur-*hulahula* von Simbolon und Sitanggang.

Damit kann Pangururan auch als einer der beiden Mutter-*bius* (*ina ni bius*) erster Ordnung in der Sumba-Hälfte der Batakgesellschaft gelten. Der zweite Mutter-*bius* wäre Balige in Toba Holbung, der Ort, an dem sich Tuan Sorimangaraja, der in der Überlieferung wichtigste Sohn von Raja Isumbaon später niedergelassen hatte.

Nach den meisten Versionen war Tuan Sorimangaraja während seiner Zeit in Pangururan mit zwei Frauen, (dies sollen zwei Schwestern gewesen sein), verheiratet. Die Nachfahren der zweiten Frau, Nai Rasaon, gingen nach Uluan, und von der ersten Frau, Nai Ambaton, stammen jene rund fünfzig *marga* der Nai Ambaton oder auch PARNA genannten exogamen Gruppe.[1049] Der Sohn von Nai Ambaton, Suli Raja (oder Ompu Raja na Bolon), hatte ebenfalls zwei Frauen, und daraus resultieren wiederum zwei Gruppen mit gemeinsamer Urmutter innerhalb der Nai Ambaton-Gruppe. Von Suli Raja's erster Frau sollen Tamba Tua und Saragi Tua stammen, von seiner Lieblingsfrau jedoch Simbolon Tua und Munte Tua (Sitanggang). Simbolon erhielt das Erstgeburtsrecht und soll ungerecht bevorzugt worden sein, worauf die erste Frau mit ihren Kindern fortzog. Später kam es wieder zu einer Versöhnung (wodurch aber der überlieferte Groll nicht vollständig weggenommen ist) und es wurden Nachfahren der Halbbrüder-*marga's* in die *bius*-Organisation von Pangururan aufgenommen.[1050]

1048 Nach Aussage der versammelten *raja* von Pangururan im Jahre 1929 war zu der Zeit als Naibaho kam, Samosir noch nicht von Menschen besiedelt (KITLV OR 435/453).

1049 PARNA als Akronym steht für Pomparan ni Raja Nai Ambaton, Nachkommenschaft von Raja Nai Ambaton. Es ist umstritten, ob nun damit der gemeinsamen Urmutter der Titel *raja* gegeben wurde, oder ob Nai Ambaton nun als Mann aufzufassen ist. Beide Auffassungen werden noch vertreten; im zunehmenden Maße aber findet letztere Auffassung Anhänger.

1050 Dies ist die am meisten vorkommende Version, und wurde auch von Hoetagaloeng (1926: 106 f.) berichtet; daneben existieren im *bius*-Komplex Pangururan auch andere Versionen, so etwa dass alle übrigen Nai Ambaton-*marga* von Simbolon's zweiter Frau (einer *boru* Limbong; von der ersten Frau, einer *boru* Baho, stammen alle Simbolon *marga's* ab) abstammen würden, oder dass alle übrigen, außer Raja Munte (als jüngerer Bruder der Vorfahre der Sitanggang-Gruppe), von Simbolon abstammen würde; vgl. KITLV OR 435 (453).

Es ist dies nicht die einzige Überlieferung, die von Konflikten der Vorfahren berichtet, welche bis heute einen gewissen Einfluss auf das Leben ihrer Nachfahren haben. Innerhalb der Sitanggang-Gruppe lebt die Überlieferung, dass Sitanggang Lipan seinem erst nach dem Tode seines Vaters geborenen Bruder Silo dessen Erbteil verweigerte. Dies wird als so schweres Vergehen betrachtet, dass die Nachfahren der beiden, welche die beiden *marga* dieses Namens bilden, nach Möglichkeit nicht mit einander sprechen und einander aus dem Weg gehen.

Eine Überlieferung besonderer Form wird innerhalb der *marga* Simbolon Tuan erzählt. Das Motiv ist die in Indonesien weit verbreitete Geschichte von der Hochzeit mit einer *bidadari* (Himmelsnymphe). In diesem Fall ist es die schöne Tochter des Batara Guru, Leang na Gurasta, die der Eponym dieses Zweiges der Simbolon-Gruppe beim Bade beobachtet hatte und deren Flugjacke er daraufhin versteckte, um sie an sich zu binden. Diese Geschichte der Abstammung mütterlicherseits von Batara Guru ist ein nicht unbedeutendes Element der im *bius*-Kontext und darüber hinaus bedeutsamen Position sakraler Konnotation des Tuan Nahoda Raja, welche im Kontext des *bius*-Komplexes Pangururan in gewisser Weise der des Jonggi Manaor zu vergleichen ist.

9.1.2.2. Marga-Konstellationen und *bius*-Organisation

Auf höchster Ebene handelt es sich um das Stammland der Simbolon- und Sitanggang-*marga*'s aus der Nai Ambaton-Gruppe. Beide *marga* haben, wie erwähnt, eine gemeinsame Urmutter in Kontrast zu den anderen Nai Ambaton-*marga* (Tamba, Saragi etc.). Im *bius* Pangururan selbst gibt es auf höchster Allianzebene die Besonderheit einer de facto einwohnenden Brautgeber-*marga*,[1051] i.e. der *marga* Naibaho (Raja Oloan, Nai Suanon-Zugehörigkeit). Als Brautgeber ist Naibaho den *marga* Simbolon und Sitanggang übergeordnet, aber auf *bius*-Ebene wird eine gleichberechtigte Dreiheit betont. Man nennt *bius* Pangururan den *bius si tolu hae horbo*, den *bius* der drei Schenkel [auch: Viertel] des Wasserbüffels. Dies mit Bezug auf die rituelle Fleischverteilung, wobei die drei ‚tragenden' *marga* eben diesen Fleischanteil erhalten. Den vierten Schenkel gibt man übrigens den Musikanten (*pargonsi*). Auch der dreieckig angelegte *parbiusan* von Pangururan symbolisiert diese Dreiheit.[1052]

Auf einer anderen Ebene wird der *bius* Pangururan auch *bius si tolupulu turpuk* (bzw. auch: *tali*), *bius* der 13 (Grund-) Anteile genannt. Der *bius*-Grund ist auf dieser Ebene nach folgendem Schlüssel aufgeteilt: Der Naibaho-Teil ist für die fünf Naibaho-*marga* Siahaan, Sitangkarail (Sitangkaraen), Sidauruk, Huta Parik und Siagian in fünf Anteile (*turpuk*) unterverteilt.

Der Simbolon Teil ist aufgeteilt in jeweils ein *turpuk* für Simbolon selbst, für die *marga* Tamba und für die *marga* Nadeak (beide Nai Ambaton, d.h. sie können keine Heiratsbeziehungen haben mit Simbolon) und für die (*boru*-) *marga* Silalahi (Silahisabungan, Nai Suanon).

Der Sitanggang-Teil ist aufgeteilt in jeweils ein *turpuk* für die beiden Sitanggang-*marga* Sitanggang Bao und Sitanggang Lipan, sowie ein *turpuk* für die ebenfalls zur Sitanggang-Gruppe gehörige *marga* Sigalingging, und ein *turpuk* für die (*boru*-) *marga* Malau (Borbor) und für die *marga* Sitanggang Gusar. Die *marga* Sitanggang Bao teilt ihren *turpuk* mit der

---

1051 Es kommt nicht oft vor, dass Brautgeber auf höchster Ebene (*hulahula mataniari*) in derselben *bius*-Organisation ansässig sind wie ihre Brautnehmer. Wohl deshalb wird in manchen Versionen der Überlieferung die *bius*-Gründung, bzw. die erste Besiedlung der *marga* Naibaho zugeschrieben wird, ungeachtet der Tatsache, dass nach dem Hauptstrang der Überlieferung der Gründer dieser *marga*, Si Baho Raja, erst einige Generationen nach Raja Isumbaon, dem ebenfalls die Gründung von Pangururan zugeschrieben wird, geboren wurde.

1052 Der *parbiusan* wird heute nicht mehr als solcher gebraucht. Er ist eingezäunt und enthält die Statue des Freiheitskämpfers Liberty Malau.

(*boru-*) *marga* Sinurat (Silahisabungan, Nai Suanon) und Sitanggang Lipan teilt mit der (*boru-*) *marga* Nainggolan (Lontung). Diese Landaufteilung findet ihre Entsprechung in der rituellen Fleischverteilung (*parjambaran*) während des *bius*-Festes.[1053]

Wie Ypes berichtet, finden wir neben den 13 *turpuk* in Pangururan 12 *harajaon*. Die *marga* Naibaho Sitangkarail (Sitangkaraen) muss die *harajaon*-Schaft teilen mit Naibaho Siahaan.[1054] Diese Angabe wird verständlich, wenn, wie bereits am Beispiel Sihotang erörtert, den Begriff *harajaon* eher als politisch/rituelles Privileg sehen, denn als ein Herrschaftskonzept (wie in der Literatur oft angenommen [vgl. dazu 4.2.2.; sowie weiterführend 11.2.2.2.1. ff.]).[1055]

Im Folgenden eine Liste dieser 12 *harajaon* und der Titel, die damit verbunden sind, wie 1938 anlässlich der Abhaltung eines großen *bius*-Büffelopfers von einem batakschen Journalisten unter dem Pseudonym Parsinaboel aufgezeichnet.[1056] Wir finden hier als Kern der *bius*-Organisation unter der Bezeichnung *angka radja Parsanggoel Baringin na margoar Radja si sampoeloe doea*, i.e. „die *raja*, die Ficuszweige auf dem Haupt tragen, welche genannt werden die zwölf *raja*."

I (*turpuk* Simbolon):

1. Tuan Nahoda Raja	Simbolon
2. Pande Raja	Simbolon
3. Pande Hoda	Tamba
4. Raja Parujian	Tamba

II (*turpuk* Sitanggang):

1. Raja Sitempang	Sitanggang Bau
2. Pande Bolon	Sinurat[1057]
3. Pande Hoda	Sitanggang Upar
4. Raja Pangadatan	Sitanggang Lipan

III (*turpuk* Naibaho):

1. A. Togasaor	Naibaho Siahaan
A. Raja Hopul	Naibaho Sitangkaraen
2. Pande Bolon Naibaho	Naibaho Siahaan
3. Pande Hoda	Naibaho Sidauruk
4. Raja Parujian	Naibaho Hutaparik
Datu Panuturi	Naibaho Siagian

Es zeigt sich, dass durchaus alle *turpuk* durchaus in der *bius*-Organisation personell vertreten sind. Naibaho Sitangkaraen hat keinerlei organisatorische Nachteile. Auch ihr *raja* gilt als Vollmitglied der *raja si sampulu dua*, der zwölf *raja* (auch wenn er der dreizehnte ist). Manche Informanten deuten an, dass die Vierzahl gewahrt werden müsse, was mir eine

---

1053 Ypes 1932: 184.

1054 Ypes 1932: 159.

1055 Auch Sherman (1982: 188 f.) lehnt diese, aus der kolonialen Literatur stammende, Interpretation von *harajaon* ab: *„The concept of harajaon is not used as ‚the right to rule,' or the ‚right of internal control in village matters', as Vergouwen translates it, nor as ‚chiefship.' ... harajaon refers to the exercise of ritual perquisites, rather to secular rule"*.

1056 In der Zeitschrift Partoengkoan III, Oktober 1939. Aus diesem Artikel stammen auch die Angaben zu der Position der *paniaran* Pangururans im Kontext des *bius*-Rituals (8.7.2. f.).

1057 Eigentlich müsste an dieser Stelle Sitanggang stehen. Falls es sich nicht um einen Irrtum handelt, so hat ein *parbaringin* aus der mit der *marga* Sitanggang Bau eng verbundenen *marga* Sinurat 1939 diese Position eingenommen.

durchaus plausible Erklärung zu sein scheint. Bei der Hälftenteilung gehört Naibaho übrigens immer zur *suhut*-Gruppe, während jeweils Simbolon oder Sitanggang die *pamantom*-Gruppe stellt.

Es soll noch angemerkt werden, dass, wie auch anderswo, auch in Pangururan die *parbaringin*-Organisation recht umfangreich war; wohl noch umfangreicher als die von Sihotang, was aufgrund ihrer besonderen Position durchaus verständlich ist.[1058] Wie in Sihotang, war auch in Pangururan die Position eines *parbaringin* mit der eines *datu* vereinigt. Unter der Bezeichnung *panuturi* übte ein *datu* aus der *marga* Naibaho Siagian die Funktion eines Spezialisten für *bius*-Rituale wie auch eines Vertreters einer bestimmten Gruppe aus. Seine Position war erblich. [1059] Und auch in Pangururan waren parallel zur *parbaringin*-Organisation die *paniaran* als Gruppe organisiert und sechs von ihnen spielten unter der rituellen Bezeichnung *parjonggi* eine herausragende Rolle bei den *bius*-Ritualen (vgl. 8.7.2.1.).

Als die eigentlichen Leiter der *bius*-Rituale werden die *pande na tolu*, die drei *pande*, beschrieben. Die *pande na tolu* sind in der Liste als die Nummer zwei im jeweiligen *turpuk* angeführt. Welche Funktion aber haben dann die jeweils Erstgenannten der Liste?

Informanten beschreiben zwei Kategorien *raja*, die innerhalb einer Organisation, der *bius*-Organisation, agierten. Im heutigen Sprachgebrauch: *raja agama* (*raja* der Religion) und *raja adat* (*raja* der Tradition). Zur ersten Kategorie sind die drei *pande* zu rechnen und zur zweiten eben die erstgenannten obiger Liste.

9.1.2.3. Tuan Nahoda Raja

Ich habe am Beispiel des Tuan Nahoda Raja aus der *marga* Simbolon Tuan versucht dieser Frage genauer nachzugehen. Was mag dessen Position in vorkolonialer Zeit gewesen sein? Die Tuan Nahoda Raja haben sicherlich eine bedeutsame Position eingenommen. Der zu Beginn der Kolonialzeit tätige Inhaber des Titels, Pangarandang, wurde von der Kolonialregierung zum ersten *jaihutan* von Pangururan gemacht. Er ließ sich allerdings etwas zuschulden kommen, verlor diese Position und kam für einige Jahre ins Gefängnis.[1060]

Die Träger dieses Titels werden als *raja parsanggul baringin*, also als *parbaringin*, bezeichnet. Dies ist nicht nur in oben angeführter Liste der Fall, sondern auch in verschiedenen anderen Quellen.[1061] Gleichzeitig hat Tuan Nahoda Raja auch andere als die üblichen *parbaringin*-Funktionen. Er tritt auch, ähnlich dem Jonggi Manaor in Limbong, als

---

1058 *Bius* Pangururan, dessen Territorium wie Sianjurmulamula auch teilhat am heiligen Berg Pusuk Buhit, hat als (der Überlieferung nach) zweite *bius*-Gründung und Ursprungs-*bius* der Sumba-Hälfte auf rituellem Gebiet eine Vorbildfunktion für andere Regionen des Bataklandes. Sinaga (1981: 109) schreibt, allerdings nicht ganz korrekt: „*The bius of Pangururan is accepted as normative by the Batak, because the drama of creation is believed to have taken place in this bius. The holy Mountain Pusuk Buhit lies in this territory as well as the first village, Sianjur Mulamula*." Es ist zwar nicht richtig, dass *bius* Pangururan *bius* Sianjurmulamula umfasst, wohl aber sind beide Territorien eng mit der Schöpfungsgeschichte verbunden und auf spirituell-ritueller Ebene als komplementär zu verstehen.

1059 Dies ist in Partoengkoan (1938) angegeben und von Informanten bestätigt. Als *panuturi* (von Wurzel *tutur*, regeln, ordnen) bezeichnet man in der Regel einen Berater in rituellen Angelegenheiten, ebenso wie jemanden, der Rituale leitet.

1060 Über die Art des Vergehens liegen widersprüchliche Aussagen vor. Manche Informanten meinen dass es wohl ein kriminelles Vergehen gewesen sein müsste; Nachfahren von Pangarandang berichten aber, dass dieser sich der Kolonialregierung widersetzte. Tatsache ist, dass Pangarandang später Kontakt mit der antikolonialen Parhudamdam-Bewegung (der man in Pangururan auch heute noch gedenkt) hatte. Zu dieser Bewegung gehörten auch Männer, die u.a. die Position des Ompu Palti Raja (Priesterfürst der Lontung-Hälfte) in Südsamosir wieder aktivieren und dem alte Netzwerk sakraler *raja* (zu dem auch Tuan Nahoda Raja gehörte) wieder neues Leben einblasen wollten. Für Berichte des kolonialen Geheimdienstes (i.e. deren batakscher Spione) und abgefangene Briefe siehe ANRI ZWK BB 266.

1061 Vgl. KITLV 435/451 (*demang* W. Herman etc.) sowie ANRI ZWK BB 266.

Sprecher nach aussen zu auf und gilt als Vermittler in Konfliktfällen. In dieser Funktion war Pangarandang auch mit der Kolonialregierung in Kontakt gekommen und in der Folge zum *jaihutan* ernannt worden.

Dieser Titel, mit dem sakrale Konnotation verbunden ist (vgl. 9.1.2.1.), war in vorkolonialer Zeit im ganzen Batakland bekannt. In einem *pustaha*-Text aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in welchem eine Reihe sakraler *raja* angerufen werden und zu deren *badia* (spirituelle Essenz, welche dem Anrufer helfen, ihn unterweisen kann) gebetet wird, findet sich neben Singamangaraja, Ompu Palti Raja, Jonggi Manaor u.a. auch Tuan Nahoda Raja und ein an ihn gerichtetes Gebet.[1062] Des Weiteren ist ein Träger dieses Titels als *datu* und Schreiber eines *pustaha*-Textes bekannt geworden. Der Text handelt von den im Kontext der *bius*-Rituale wichtigen Divinationstechniken *aji paung* und *porbuhitan* (vgl. 6.1. und 7.2.3.1.5. f.).[1063] Es kann vermutet werden, dass der damalige Inhaber des Titels (der Beiname Rading na Bolon weist auf die direkte Abstammung von Leang Nagurasta hin, denn so hieß deren Sohn in der Überlieferung) auch als *datu bius* innerhalb der *parbaringin*-Organisation tätig war.

9.1.2.4. Rianiate und Raja Langit

Tuan Nahoda Raja ist nicht der einzige als sakral angesehene *raja* innerhalb des Territoriums des *bius*-Komplexes Pangururan. Im südlich von Pangururan gelegenen *bius* Rianiate befindet sich noch ein weiterer, dessen Position im *bius*-Kontext eindeutig als die eines *parbaringin* definiert werden kann. In Rianiate setzt sich der Kern der *parbaringin*-Organisation aus acht *raja* zusammen, den *raja na ualu*. Diese Vertreter von acht Gruppen, die der Überlieferung nach zusammen von Pangururan aus *bius* Rianiate gegründet haben gruppieren sich in zwei Hälften von je vier *raja* (*raja na opat*). Die Hälftenbildung ist vorgegeben durch die beiden *marga* Simbolon und Sitanggang, als deren Stammgebiet das Territorium des *bius*-Komplex Pangururans gilt. Übrigens sind diese beiden *marga* in allen einzelnen Teil-*bius*-Organisationen prominent vertreten, während Naibaho nur innerhalb des (Mutter-) *bius* Pangururan eine prominente Position einnimmt. Doch ist die *marga* Naibaho nahezu überall mit vertreten und verfügt über Landrechte. Simbolon und Sitanggang stehen nicht in hierarchischer Beziehung zueinander, sondern in betont gleichwertiger Beziehung. Dem ist hinzuzufügen, dass Fragen über Hierarchiebeziehungen eine empfindliche Stelle berühren und in der Regel abgelehnt werden. So wird für Rianiate eine Doppelführung beschrieben. Beide Gruppen oder Hälften (*bariba*) werden von einem *raja jolo* geleitet und haben folgende Zusammensetzung:

I *bariba* Simbolon:

1. Simbolon Pande
2. Simbolon Sirimbang
3. Nadeak
4. Tamba

II *bariba* Sitanggang:

1. Sitanggang
2. Sigalingging
3. Malau
4. Naibaho

1062 Vgl. UB OR 3465, eine *pustaha* aus der Sammlung von van der Tuuk. Dass Tuan Nahoda Raja dort der *marga* Naibaho zugeordnet ist, mag wohl ein Fehler des Verfassers des Textes sein, der außerhalb des Tobakessels wohnhaft war.

1063 Vgl. Chester Beattie 1115 (dort genannt als letzter in der Überlieferungskette, als Schreiber der *pustaha*: Tuan Nahoda Raja *Datu* Rading na Bolon [Voorhoeve UB OOSHSS B 692: 154 und Voorhoeve 1961: 48 ff.])

Der *raja jolo* der Sitanggang-Hälfte führt den Titel Raja Langit und gilt ebenfalls als sakral. Sein *hasongtian* (spirituelle Kraft) stammt – wie in so vielen Fällen - von Raja Uti. Auch für ihn gilt, dass er in vorkolonialer Zeit überregional bekannt war und seine Region nach aussen zu vertreten konnte.

9.1.3. Bius-Komplex Silindung

Ein weiteres Beispiel eines *bius*-Komplexes wurde bereits oben (2.4.1.1.) erwähnt, nämlich das dicht bevölkerte Silindung-Tal, ein zusammenhängendes Irrigationsgebiet. Als *bius*-Komplex in seinem Maximalumfang kann das gesamte Tal gesehen werden, dessen rituelle Integration in Rudimenten noch bis in die Kolonialzeit fortbestand. Während der Kolonialzeit wurden vier *bius*-Organisationen in Silindung beschrieben, *bius* Sipoholon, *bius* Siualu Ompu, *bius* Onan Silindung und *bius* Sipinggan. In der *marga*-Konstellation finden wir am zahlreichsten vertreten die *marga*-Gruppen Naipospos (Sipoholon) und Siopatpusoran, welche in beiden letztgenannten *bius*-Organisationen dominieren. Zwischen den beiden Blöcken (oder ungleich großen Hälften) liegt mit *bius* Siualu Ompu eine *bius*-Organisation mit gemischter Zusammensetzung.

Für den rituellen Zusammenhalt sorgten in früheren Zeiten wie in anderen Regionen die *parbaringin*-Organisationen, die es entgegen anders lautenden Angaben in der Literatur,[1064] auch in Silindung sehr wohl gab.[1065] Die *parbaringin* (die auch genauso genannt wurden) Silindungs standen in enger Beziehung mit der Einrichtung der *raja na opat* (die vier *raja*), einer Institution, die länger als die *parbaringin*-Organisationen bestehen blieb, viele derer rituellen Aufgaben übernahm und immer den gesamten *bius*-Komplex Silindung repräsentierte.

Diese Repräsentation des gesamten Territoriums zeigt sich deutlich schon in der Zusammensetzung dieser Institution. Nach Angaben, die aufgrund der Nachforschungen Korns in den dreißiger Jahren eingeholt worden waren, gehörten zu den vier *raja* noch zwölf weitere Vertreter der regionalen *marga*.[1066] Die Zusammenstellung ist wie folgt (die *raja na opat* sind mit Zahlen bezeichnet, die *marga*-Zugehörigkeit ihrer Gefährten [*dongan*] mit Buchstaben):

1. Baginda Mulana *marga* Huta Barat
    a. Simamora
    b. Huta Barat
    c. Huta Uruk
2. Rangke Tua *marga* Sitompul
    a. Panggabean
    b. Panggabean
3. Bagot Sinta *marga* Huta Pea
    a. Lumban Tobing
    b. Huta Galung
    c. Lumban Tobing
4. Raja Ilamuda *marga* Huta Uruk
    a. Situmeang
    b. Simanungkalit

1064 Ypes 1932: 427 konnte zu der Zeit, als er seine Erhebungen durchführte, keine *parbaringin* vorfinden. Seine Angaben wurden von späteren Autoren in der Regel übernommen. Eine Ausnahme ist Schreiner, der die *parbaringin*-Organisation Silindungs erwähnt als Hauptwidersacher in der frühen Phase der Missionierung (1987: 184).

1065 Der von Guru Sinangga (DPB Guru Sinangga) um 1872 verfasste Text ist hier eindeutig.

1066 OR 435/451 (*demang* W. Herman).

c. Huta Uruk
d. Sibagariang

Ob diese Liste vollständig ist, sei dahingestellt. Aber schon in dieser Form zeigt sich deutlich der Entwurf der regionalen Vertretung (vgl. Karte 12): Raja Ilamuda und alle seine Gefährten kommen aus Sipoholon und gehören verschiedenen *marga* aus der Naipospos-Gruppe an. Bagot Sinta und seine Gefährten gehören zur Siopatpusoran-Gruppe und kommen aus dem südwestlichen Teil des Silindung-Tales. Rangke Tua (dem die niederländische Kolonialregierung auch eine *jaihutan*-Position gegeben hatte) und seine Gefährten gehören zwei verschiedenen *marga*-Gruppen an, kommen aber aus dem südöstlichen Teil des Silindung-Tales. Baginda Mulana und seine Gefährten gehören alle verschiedenen *marga*-Gruppen an und kommen aus dem mittleren Teil des Silindung-Tales. Diese Zusammensetzung transzendiert selbst die Unterteilung des Silindung-Tales in *bius*-Organisationen (wie zu Beginn der Kolonialzeit festgehalten). Wie Burton und Ward schon während ihres Besuches im Jahre 1824 erfahren konnten, hatten die *raja na opat* auch eine Schlüsselstellung in Bezug auch Zugang zu Land inne, bzw., sie organisierten in Zusammenarbeit mit den lokalen *parbaringin*/*raja bius* die jährliche Umverteilung des Reisbaulandes: „*The plain of Silindung however, from its superior fertility, is claimed by four chiefs, whose respective portions are of various extent. They parcel it out for cultivation to the chiefs of villages, for a slight acknowledgement, in procedure or otherwise, and these again to individuals under themselves, generally in consideration of a short term of personal service*."[1067]

Die erwähnten ‚*personal services*' sind wohl eher als kommunale Arbeiten zu verstehen, wie sie zur Erhaltung des komplexen Irrigationssystems von Silindung immer wieder notwendig waren.

Zuletzt sei festgehalten, dass die rituellen Aufgaben der *raja na opat* Silindungs nicht nur in dem Überbringen der Opfergaben nach Barus bestanden (wofür sie besonders bekannt waren), sondern dass sie auch eng verbunden waren mit den *bius*-Ritualen der einzelnen *bius*-Organisationen Silindungs (an denen sie in besonderer Position teilnahmen), sowie mit der Fruchtbarkeit des Landes überhaupt.[1068]

9.1.4. Bius-Komplex Balige Onan Raja

Dieser *bius*-Komplex, auch genannt *bius* Pane Bale Onan Raja Balige,[1069] in dem reichen Bewässerungsgebiet Toba Holbung unterscheidet sich zusammen mit den anderen *bius*-Organisationen dieser Region von den *bius*-Organisationen anderer Regionen durch die Existenz von relativ selbständigen Teilorganisationen, die unter dem Namen *horja* bekannt geworden sind. *Horja* (mal. *kerja*) bedeutet wörtl. Arbeit, dies ist die übliche Bezeichnung für Ritual (die häufiger gebrauchte Bezeichnung *ulaon* bedeutet dasselbe). Die Organisationsform *horja* bezieht sich in diesem Kontext auf die gemeinsamen Rituale seiner Mitglieder. Der Begriff beinhaltet allerdings in Toba Holbung mehr als in anderen Regionen. De Boer beschreibt die *horja* als ‚Bundgenossenschaft' und ‚Dörferbund'.[1070] Ypes beschreibt *horja* auch als ‚Rechtsgemeinschaften' und fügt auch hinzu, dass sie weitgehend

---

1067 1827: 511

1068 Vgl. DPB Guru Sinangga, OR 435/451, sowie Meerwaldt (1902: 305), der berichtet, dass auf jeden Fall einer der *raja na opat* auch *datu* war und bei lang anhaltender Trockenheit des Zeremonialstabes *tunggal panaluan* Regenrufrituale ausführte.

1069 Die Bezeichnung *pane bale* bezieht sich auf das *bius*-Haus, welches sich am oder nahe dem Marktgelände zu befinden hatte. Die in Samosir hierfür übliche Bezeichnung ist *joro* oder *joro-joro*.

1070 De Boer 1916: 4

als territoriale Einheiten gesehen werden können, auch sind ihre Grenzen untereinander nicht immer deutlich.[1071]

In der Literatur werden *horja* oft mit genealogischen Einheiten, die ein gemeinsames Grundgebiet besitzen, gleichgesetzt.[1072] Das ist aber unrichtig, auch tritt in der Regel nur eine einzige *marga* als *marga raja* auf. Auch Ypes räumt ein, dass innerhalb der *horja* auch andere *marga* das Recht zu Dorfgründungen haben. Und wie selbst Vergouwen hinzufügt, gehören, wie überall anders auch, Angehörige von brautnehmenden (und auch brautgebenden) *marga* zur *horja*.[1073] Und für den Zugang zu Grund ist die Zugehörigkeit zur *horja* entscheidend, nicht die Zugehörigkeit zur *marga* oder sub-*marga*.[1074]

Des Weiteren wird in der Literatur der Begriff *horja* auch gleichgesetzt mit dem Begriff *turpuk* oder *tali* wie oben für die Samosirregion beschrieben. Dies ist ebenso missverständlich wie das Gleichsetzen von *horja* mit genealogischen Einheiten.[1075] Die *horja* der Tobaregion ist aber in höherem Maße als eine Territorialorganisation zu sehen, denn eine *turpuk*-Organisation, die sich, wie der Name (Anteil) schon sagt, als Teil, als Element einer *bius*-Organisation versteht. Außerdem ist der tatsächliche Landanteil einer *turpuk*-Organisation nur ganz selten ein zusammenhängendes Areal, sondern liegt verteilt innerhalb des *bius*-Areals.

Auch Schröders Vergleich von *horja* mit der *bius na metmet*-Organisation[1076] geht nicht ganz auf. Wie bereits oben festgehalten, mag eine solche als *bius* zwar selbständig sein, ihre Bewohner mögen aber noch stets an der Mitgliedschaft ihrer jeweiligen ursprünglichen *turpuk*-Organisation festhalten. Das Charakteristikum der *horja*-Organisation in der Tobaregion ist aber gerade die Betonung der organisatorischen Selbständigkeit der jeweiligen (Sub-) *marga*, die den Kern der *horja*-Organisation bildet. Wollten wir einen Vergleich mit der Samosirregion, würden wir Entsprechungen am ehesten finden in selbständigen *bius*-Organisationen, die Teil eines *bius*-Komplexes ausmachen, wie etwa die beiden *bius*-Organisationen innerhalb von *bius* Limbong oder die vier *bius*-Organisationen innerhalb von *bius* Sagala.

In Bezug auf die eigentliche *bius*-Organisation von Balige hat Ypes angegeben,[1077] dass innerhalb der zwölfköpfigen *parbaringin*-Organisation die innerhalb der Hierarchie höchsten *parbaringin* auch als *raja na opat* bezeichnet werden. Deren vier erbliche Titel sollen direkt auf die *marga*-Gründer zurückgehen.

In Texten von batakschen Autoren finden sich genauere Angaben über die Zusammensetzung und die Aufgabenteilung innerhalb der *raja sisampulu dua* (der zwölf *raja*), wie die *parbaringin*-Organisation offiziell genannt wird.[1078] Aus einer Einteilung in die drei Kategorien zeichnet sich auch eine bestimmte Organisationsstruktur ab. Die erste Kategorie nennt Hoetapea die *raja parjuguk* (sitzende *raja*), dies sind die eigentlichen *raja na*

1071 Vgl. hierfür und auch für die folgenden Angaben (so nicht anders angegeben) Ypes 1932: 226 ff.

1072 Dies ist sowohl auf oberflächliche Lesung von Schröder (1922: 21 ff.) oder Vergouwen (1933: 39 f.) zurückzuführen, wie auf Mehrfachbedeutung des Begriffes *horja* (Ritual, Organisationsform etc.) selbst.

1073 Vergouwen 1933: 39

1074 Vgl. Ypes 1932: 227 f.

1075 Selbst Situmorang macht sich eher der Begriffsverwirrung schuldig, als zur Begriffsvereinfachung beizutragen (wie es seine Absicht ist), wenn er selbst die vier *turpuk* seines Herkunfts-*bius* Harianboho wider besseren Wissens als *horja* bezeichnet (1993: 47 ff. und 2004: 44 ff.).

1076 Vgl. Schröder 1922: 28

1077 1932: 232 ff.

1078 Ich beziehe mich im Folgenden auf zwei Artikelserien in der Zeitschrift Partoengkoan, Hoetapea 1939 und Mataniari 1938/1939 sowie DPB Tampubolon o.J.

opat (Vierfürsten), nach Mataniari auch ‚die großen *pangulu* (*pangulu bolon*), Träger der Ficuszweige *(parsanggul* baringin), und Gastgeber/Medien der Götter und *sombaon* (*sorangan dewata* und *sorangan sombaon*) genannt. Diese *raja* leiten die *bius*-Rituale und stehen in religiös-ritueller Hinsicht an erster Stelle, beschäftigen sich aber nicht mehr (*ndang pinajolo*)[1079] mit Regierungsangelegenheiten.

***Raja parjuguk*:**

	Titel	***marga***
1.	Pande Nabolon	Tampubolon (Tuan Sihubil Sahat)
2.	Parsinabul	Siahaan (Tuan Somanimbil)
3.	Pasirambe	Sianipar (Tuan Dibangarna)
4.	Mambirbulang	Napitupulu (Sonakmalela)

Die zweite Kategorie bezeichnet Hoetapea als *raja pardalan* (wörtl. ‚gehende *raja'*, eigentl. ‚vermittelnde *raja'*, die Beziehungen pflegen):

***Raja pardalan*:**

1.	Saniang Naga	Tampubolon
2.	Raja Hinalang	Siahaan
3.	Patuat (Patuan) Gaja	Sianipar
4.	Mulia Raja	Napitupulu

Wenn es Konflikte gibt, werden die *raja pardalan* gerufen, um die vermittelnden Gespräche zu leiten (*marpangului sihataon*). Auch vermitteln sie, wenn sich Gruppen als Feinde gegenüberstehen. Man nennt sie ebenfalls *pangulu bolon parsanggul baringin* (die großen *pangulu*, welche Ficuszweige auf dem Haupt tragen), und zusammen mit der folgenden Kategorie von Spezialisten werden sie auch *raja na ualu* (die acht *raja*) genannt.

Die folgende Kategorie ist bei Mataniari wie folgt (ohne *marga*-Angaben) aufgelistet:

Pangulu solu	(*solu*=großer Einbaum, Boot)
Pangulu Pande aek	(*pande aek*=Irrigationsmeister)
Pangulu dalu	(*dalu*=Eber)
Parbara (parhara?)	(Ausrufer?)

Aus einigen dieser Namen lässt sich ein besonderes Tätigkeitsfeld ableiten. Tampubolon betont das auch explizit. Der *pangulu solu* muss in Beziehung zu dem Bootsverkehr gestanden haben (der im vorkolonialen Balige von großer Bedeutung war). Tampubolon bezeichnet ihn auch als *raja laut*, als *raja* des Sees. Der *pangulu pande aek* mit dem Bewässerungsreisbau. Der *pangulu dalu* ist nach Tampubolon mit Viehzuchtangelegenheiten (*parpinahanon*) betraut. *Parbara* ist möglicherweise Druckfehler, und es mag gemeint sein, dass einer dieser *parbaringin* als Ausrufer (*parhara*) auftrat. Da dies aber im Allgemeinen keine *parbaringin*-Tätigkeit ist, so ist wahrscheinlicher, dass er die Tätigkeit der Ausrufer leitete. Diese acht *raja* der 2. und 3. Kategorie zusammen beschäftigten sich mit den konkreten Regierungsangelegenheiten des *bius*. Bei Angelegenheiten größerer Bedeutung mussten alle zwölf *raja* zusammenkommen um zu Beschlüssen kommen zu können.

Aus diesen Daten lässt sich ableiten, dass trotz der weitgehenden Selbständigkeit der *horja* die verbindende Rolle der *parbaringin*-Organisation auf *bius*-Ebene bis in die Kolonialzeit hinein erhalten geblieben war.

9.1.5. Bius-Komplex Uluan

Die Region Uluan war, wie auch Samosir, erst spät (1906) unter direkte koloniale Verwaltung gestellt worden (als Teil der *onderafdeeling* Toba). Dies ist einer der Gründe, warum sich *bius*-Ordnung und *parbaringin*-Organisationen dort lange erhalten haben (und bis heute – trotz Dominanz der protestantischen Kirchen - eine Rolle spielen). Wie das nördliche Samosir

[1079] Sowohl diese, wie auch andere Quellen deuten an, dass dies früher anders gewesen sein mag.

als das Stammland der Nai Ambaton-Gruppe und die Südhälfte von Samosir als Stammland der Lontung-Gruppe, so gilt Uluan als das Stammland der Nai Rasaon-Gruppe. Selbstverständlich haben auch dort zahlreiche andere *marga* Landrechte. Die gesamte Region lässt sich aus ökologischer Sicht in eine eher bergige und teils bewaldete Nordhälfte (Uluan *harangan* oder *dolok* [Wald- bzw. Berg-Uluan]) und das südlich gelegene fruchtbare Bewässerungsreisbaugebiet des eigentlichen Uluan. Auf höchster Ebene entspricht dieser Einteilung eine Teilung der Gesamtregion in zwei *bius na bolon* (*bolon*=groß), i.e. *bius* Pansur na Pitu im Norden und Onan na Godang im Süden. Das Bewusstsein einer ursprünglichen Einheit lebt bis heute und findet Ausdruck in verschiedenen Ritualen.[1080]
Dies ist insofern bemerkenswert, als es sich um ein Gebiet handelt, welches während der frühen Kolonialzeit von rund 50 000 Menschen[1081] bewohnt war.

Wie zu erwarten ist, sind die *bius na bolon* unterverteilt, und zwar in zahlreiche weitere *bius*-Organisationen. So wurden im eigentlichen Uluan zu Beginn der Kolonialzeit dreizehn (bei anderer Zählweise vierzehn) selbständige *bius*-Organisationen aufgelistet, welche wiederum unterteilt waren in 64 ‚Landschaften' (auch *horja* genannt)[1082] und 793 Dörfer.[1083] Doch war zu Beginn der Kolonialzeit diese gesamte Region auch als ein einziger *bius* organisiert, benannt nach *bius* Onan na Godang, einem zentral gelegenen Marktplatz.[1084] Onan na Godang muss nicht gesehen werden als ein *bius*, der die anderen beherrscht oder auch nur eine Vorrangstellung einnahm, sondern als der Ort, an dem sich die gesamte Region organisierte, an dem die Vertreter aller angeschlossenen *bius*-Organisationen zusammentrafen um zu beraten und gemeinsame Rituale abzuhalten. Diese Abgesandten aus den angeschlossenen *bius*-Organisationen formten eine eigenständige Körperschaft, bzw. *parbaringin*-Organisation, genannt die *raja si sampuludua*, die zwölf *raja*.[1085]

Diese Abgesandten der einzelnen *bius*-Organisationen, nach einem bestimmten Schlüssel in zwei Hälften (*bariba*) verteilt,[1086] hielten dort Rituale des Jahreszyklus ab, worunter auch Pferdeopfer und große Büffelopfer. In Bezug auf diese Rituale ist auch vom Auftreten und der Rolle der *paniaran* berichtet.[1087]

1080 August 1991 besuchte ich die Feierlichkeiten anlässlich des Begräbnisses eines *parbaringin* in Lumbanjulu (*pesta lontung-lontung*) und konnte beobachten, dass Vertreter aller Subregionen Uluans dort formell ihre Aufwartung machten. Auch während der Kolonialzeit wurden Überlieferungen von gemeinsamen Ritualen aufgezeichnet.

1081 Bei der Volkszählung im Jahre 1920 wurden 51600 Personen registriert (vgl. Volkstelling 1922, Deel II: 176

1082 Ypes beschreibt eine Einteilung in *bius na bolon*, welche unterverteilt sind in mehrere *bius na metmet*, welche wiederum unterverteilt sind in mehrere *horja* (1932: 344). Innerhalb einer *horja* in Uluan finden sich in der Regel, anders als in Toba, mehr als eine *marga raja* oder *marga partano*.

1083 Vgl. *nota controleur* Klatt 1908, in AB 38: 199-203.

1084 Der Ort des historischen Onan na Godang befindet sich bei Raut Bosi, *bius* Lombu, auch *bius* Onan Hampir genannt, Teil des *bius* Sipitu *Bius*, an der Kreuzung der historischen Nord-Süd- und Ost-Westhandelswege von Uluan.

1085 In den meisten *bius*-Organisationen von Uluan findet sich eine Vierteilung und die *parbaringin*-Organisationen werden dementsprechend als *raja na opat*, als die vier *raja* (oder, wenn man will, ‚Vierfürsten') bezeichnet. Innerhalb von *bius* Onan na Godang aber findet sich eine Sechsteilung. Aus dieser Teilung geht auch die Zwölfzahl hervor, denn jeder *bius* ordnet (theoretisch) zwei Vertreter ab. Es mögen tatsächlich auch mehr gewesen sein: Ein nicht genannter batakscher Autor hat 14 Personen aufgelistet (KITLV OR 435/451).

1086 Neben der Teilung in Hälften war für Sechsteilung der *bius*-Vertreter für die rituelle Fleischverteilung relevant: Der geschlachtete *bius*-Büffel wurde in sechs wesentliche Teile zerlegt, wobei neben den vier Beinen (*hae*) auch der Kopf (*ulu* oder *sipitu dai*, die sieben Geschmäcker) und das Rückenstück (*upa sira*) relevant waren.

1087 Vgl. KITLV 435/451 (*nota demang* Renatus).

Dass diese überkuppelnde *parbaringin*-Organisation gesellschaftlich durchaus einflussreich war, beschreiben nicht nur koloniale Quellen[1088] sondern auch Aufzeichnungen der Mission. Der Missionar Bruch, der schon in den Jahren vor der kolonialen Einverleibung in Uluan stationiert war (ab 1894) und so die letzten Jahre der unruhigen protokolonialen Phase miterlebte, beschreibt die für die Bevölkerung äußerst schwierige Zeit, und auch wie die *parbaringin* auf die Herausforderungen der Zeit reagierten (er gesteht ihre Effektivität ein, kann aber doch wenig Verständnis für sie aufbringen): *„Die Pangulus von Oeloean haben der Teuerung, ja Hungersnot wegen alle Kriege bis auf unbestimmte Zeit verboten. Diesen Menschen gehorcht man, uns Missionaren dagegen tut man diese Ehre nicht an!!“ und in einem anderen Schreiben: „alle Kriegereien sind für bessere Zeiten aufgeschoben worden, die zwölf Priester der Geister vom Si Manukmanuk Berg haben für unbestimmte Zeiten – will sagen solange die Hungersnot währt – Frieden gemacht u. drohen jeden, der den allgemeinen Landfrieden bricht, mit der ganzen, ihnen zu Gebote stehenden Kriegsmacht Uluans unter zu kriegen, haben auch schon mehrere Friedensstörer empfindlich gezüchtigt. Sie tanzen nun fleissig wie die Baalspriester dem Elias gegenüber vor unseren mitleidigen Augen auf dem alle 4 Tage stattfindenden Hauptmarkt Uluans – onan na godang um Regen zu rufen*.“[1089]

9.1.6. Bius-Komplex Dolok Sanggul

Dolok Sanggul in Toba Humbang möchte ich als Beispiel dafür erwähnen, wie sich eine Region auch organisieren kann durch Anwendung des *janji*-Instrumentariums. Der Überlieferung nach waren die nebeneinander liegenden *bius* Dolok Sanggul und *bius* Sait ni Huta (welche wiederum in je vier auch territorial definierte *horja* unterteilt sind) früher eine *bius*-Organisation. Die *marga*-Konstellation ist darum auch sehr ähnlich in beiden Organisationen. Trotz der Selbständigkeit beider *bius* blieben sie eng verbunden durch häufige Besuche nach dem *janji*-Muster, welche sowohl im Krisenfall, als auch um mögliche Krisen (mit Hilfe von Divination festgestellt) zu verhindern.

Darüber hinaus kann angemerkt werden, dass es in weitgehend der gesamten Humbangregion (bis hin zum Westufer des Tobasees) üblich war, das benachbarte *bius*-Organisationen Beziehungen miteinander pflegten, einander nach dem *janji*-Muster zu besuchen und gemeinsame Rituale abzuhalten.[1090]

9.2. Priesterfürsten, Vierfürsten und andere hervorgehobene Positionen

Die meisten in der Literatur angestellten Überlegungen über eine eventuell in vorkolonialer Zeit vorhanden gewesene Einheit der Batak, bzw. Repräsentation dieser Einheit,[1091] sind mit dem in dieser Arbeit bereits mehrfach erwähnten Begriff Priesterfürsten[1092] verbunden. In der Literatur werden drei erbliche Einrichtungen dieser Art genannt, nämlich die des

---

1088 Vgl. Klatt (1908) in AB 38: 200, Schröder (1920) in AB 20: 25

1089 Missionar Bruch in Briefen aus Pangombusan vom 11. April und 25. Mai 1901, ARM (VEM) F/a 25. Es muss nach den Regenrufritualen der *parbaringin* tatsächlich geregnet haben, was aber nicht heißt, dass sich Bruch dadurch hätte überzeugen lassen. Merkt er doch an: *„Der Herr gab aber nicht ihnen den Regen, sondern uns.“*

1090 Vgl. KITLV OR 435/453 (*assistent demang* Hoetagaloeng).

1091 Die wohl am besten fundierten Überlegungen zu dieser Thematik finden sich in folgenden Publikationen: Heine-Geldern 1959, Castles 1975, Situmorang 1993 und 2004 und Lukas 1999.

1092 Statt einer allgemeinen Definition des (nicht unproblematischen) Begriffes ‚Priesterfürst' oder ‚sakraler König' möchte ich auf die zahlreich zu dieser Problematik vorhandene Literatur verweisen. Ein guter Ausgangspunkt um sich in dieses Thema einzulesen, ist Claessen (1988), worin in Kapitel Sieben P.E. de Josselin de Jong über die Institution des sakralen Fürsten in Indonesien schreibt. In dieser Arbeit (Seite 132) wird der bataksche Singamangaraja als ‚eines der seltenen Beispiele eines echten Priesterfürsten (*priestervorst*) im westlichen Indonesien' beschrieben.

Singamangaraja für die Sumba-Hälfte (aber mit Anspruch auf Vertretung der gesamten Batakgesellschaft), Ompu Palti Raja für die Lontung-Hälfte und Jonggi Manaor für das Borbor-Drittel (wenn man von einer ternären Unterteilung der Tobabatak-Gesellschaft ausgeht). [1093] Im Folgenden einige für diese Untersuchung relevante Angaben zu diesen drei Institutionen, welche nur ungleich bekannt geworden sind: Viel geschrieben wurde bisher nur über die Institution des Singamangaraja.[1094] Über die beiden Anderen wurde nur sehr wenig publiziert,[1095] und es ist bisher auch nur relativ wenig über den Charakter dieser Einrichtungen bekannt. Ich habe mich im Rahmen meiner Untersuchung bemüht, Informationen zu gewinnen über den *bius*-Kontext, in dem diese Institutionen standen und nach ihrer eventuell vorhandenen strukturellen Bedeutung im sozialpolitischen Kontext.

9.2.1. Si Singamangaraja, die bekannteste Priesterfürsten-Dynastie

Die Tatsache, dass der letzte Vertreter (heute üblicherweise als der Zwölfte bezeichnet[1096]) dieser Institution, Bosar, bzw. Ompu Pulo Batu, sich kompromisslos der Eingliederung des Bataklandes in das niederländische Kolonialreich entgegengestellt hatte[1097] (und im Kampf gegen die kolonialen Truppen schließlich auch gefallen war), während die beiden anderen sich zur Zusammenarbeit mit der niederländischen Kolonialregierung entschlossen hatten und schließlich Teil des kolonialen Systems ausmachten, ist dem Charisma des Singamangaraja sehr zugute gekommen. Bis heute ist der Name Singamangaraja auf nationaler Ebene wohlbekannt als einer der Helden des Unabhängigkeitskampfes,[1098] dessen Porträt für einige Jahre auch die 1000-Rupiah Banknote zierte.

Für viele Batak ist der Singamangaraja bis heute lebende Realität. Medien werden von ihm besessen und geben seine Anordnungen (welche sich meist auf bestimmte rituelle Aktivitäten beziehen) wieder.[1099] Die *parmalim*-Glaubensgemeinschaften erwarten seine Wiedergeburt.[1100] Mag auch mag der Körper des letzten Singamangaraja getötet worden sein,

---

1093 Die zu dieser Unterteilung gehörende territoriale Unterteilung ist gut illustriert auf der Ypes 1932 beiliegenden Karte II (vgl. Ausschnitt auf Karte 6), auf welcher die *bius*-Territorien eingezeichnet und je nach *marga*-Kategorie (der jeweils mit den Territorien verbundenen *marga raja*) farblich unterschieden werden.

1094 Eine ausführliche Bibliographie bietet Sidjabat 1983. Unter den neueren Arbeiten bedeutsam zu nennen sind Lukas 1999, sowie Situmorang 1993 und 2004, worin sich auch Hinweise auf die weitere, neuere Literatur finden.

1095 Hoetagaloeng, der seit der frühen Kolonialzeit über Jahre hinweg Überlieferungen gesammelt hatte, hat diese Thematik in seinem Hauptwerk weitgehend ausgelassen weil sie ihm zu wichtig schien und er sie darum in einem eigenen Buch behandeln wollte (vgl. 1926: 63). Leider ist dieses Buch, so es jemals geschrieben wurde, heute verschollen. Einige Überlieferungen sind publiziert in Mangaradja Salomo Pasariboe 1938.

1096 In älteren Quellen wurde er, so überhaupt gezählt wurde, als der Siebente (Beck 1917: 455) oder auch der Zehnte beschrieben; erst 1922, fünfzehn Jahre nach seinem Tod, wurde er in der Zeitschrift Soara Batak der Zwölfte genannt (vgl. Joustra 1926: 214 ff.). Raffles Informanten wiederum berichteten (vor 1820), dass die Singamangaraja-Institution schon mehr als dreißig Generationen existieren würde (Raffles in Raffles, Sophia 1830: 436).

1097 Es soll allerdings nach manchen Berichten Versuche des Singamangaraja gegeben haben, mit der Kolonialregierung ins Einvernehmen zu kommen (vgl z.B. Schreiber 1899: 79 f., Beck 1917: 456 f.).

1098 1961 wurde er durch einen Beschluss des Präsidenten Sukarno auch offiziell zum Helden des Freiheitskampfes (*pahlawan perjuangan kemerdekaan*) ausgerufen. Vgl. auch Klooster 1983, der einen Teil der indonesischen historischen Literatur zu Singamangaraja diskutiert.

1099 Helbig (1935a: 97) hat berichtet, dass der letzte Singamangaraja nie über ein Medium sprechen würde, ein Beweis, dass er noch lebend gedacht würde. Dies ist heute deutlich anders.

1100 Man hat in der Vergangenheit bereits mehrmals gemeint, eine Inkarnation des Singamangaraja feststellen zu können. Darunter auch den Missionar Pohlig, den manche *parmalim* noch zu Lebzeiten von Ompu Pulo Batu, des letzten Singamangaraja, als Inkarnation des Singamangaraja verehrten (vgl. BRMG 1893: 325 f., sowie auch de Boer 1914: 382 ff. und Hirosue 1988: 126 ff.). Die Erwartung der Wiedergeburt des Singamangaraja ist auch

seine spirituelle Essenz bleibt anwesend. Man spricht von *tondi sahala*. Werden Seelen von hervorragenden Verstorbenen als *sahala* angesprochen[1101], so steht *tondi* in der Regel in Beziehung zu lebenden, nicht verstorbenen Menschen.[1102] Nur in Bezug zu Singamangaraja gebraucht man diese, eigentlich sich widersprechende, Kombination.

Was wissen wir über die Rolle der Singamangaraja-Institution in vorkolonialer Zeit und ihre Beziehung zu den *bius*-Institutionen? Dass die Singamangaraja-Institution eine bedeutsame Rolle in der Batakgesellschaft einnahm, jedenfalls auf spiritueller Ebene, darüber berichten schon Quellen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.[1103]

Überlieferungen über den Ursprung der Singamangaraja-Institution wurden oft aufgezeichnet und es gibt verschiedene Versionen. Raffles hatte gehört, dass der Singamangaraja von Minangkabau abstammen würde.[1104] Nach Aufzeichnungen aus Barus Hilir stammt der erste Singamangaraja von Raja Ibrahim, dem Gründer der Barus Hilir-Dynastie: Dieser war auf seinem Weg von Tarusan, Minangkabau nach Barus erst in das Batakland gekommen. Nachdem er erst die *raja na opat*-Institution von Silindung ins Leben gerufen hatte, heiratete er in Bangkara eine Frau aus der *marga* Sinambela, die schließlich Mutter des ersten Singamangaraja wurde, nachdem Raja Ibrahim bereits weiter gezogen war.[1105] Auch der Sultan von Aceh wird mit der Entstehung der Singamangaraja-Dynastie in Verbindung gebracht.[1106]

Nach Aufzeichnungen, die für van der Tuuk gemacht wurden, gilt der erste Singamangaraja als eine Inkarnation des Batara Guru. Seine Mutter war schwanger geworden nach dem Genuss einer aus dem Himmel gefallenen *jambu barus*-Frucht. Diese Frucht war die Saat des Batara Guru.[1107] In diesem Text sucht der erste Singamangaraja den schweineköpfigen Patuan Raja Babi auf und erhält von ihm den Elefanten Sibonggaron. Ein weißer Elefant gilt als eines der wesentlichen Attribute der Singamangaraja-Institution und in der überwiegenden Mehrheit der Überlieferungen hat Singamangaraja seine besonderen Fähigkeiten (*hasongtion*) und seine Insignien von dem als schweineköpfig gedachten Raja Uti (welcher in den meisten Versionen in Beziehung zu Barus steht, bzw. dort lokalisiert ist) erhalten. Die Überlieferung, dass Singamangaraja von einem *homang* als Vater stammt (wie Raja Borbor von einer *homang*-Mutter), ist seltener aufgezeichnet.[1108] Ein *homang* ist ein nicht-menschlicher, aber menschenähnlicher Bewohner des Urwaldes (vgl. 8.4.2.). Auch Raja Uti sucht der

---

bei den modernen *parmalim* ein wesentlicher Aspekt ihres Glaubens und wird auch in ihren Gebeten ausgedrückt.

1101 Übersetzung des komplexen Begriffes *sahala* mit Seele wäre hier ebenso unzureichend wie den Begriff ausschließlich als Machtkonzept zu interpretieren; damit ist eher die spirituelle Essenz einschließlich ihres Einflusses auf die Welt der Lebenden ausgedrückt. Dies gilt genauso auch für die *sahala* der Ahnen oder der *parbaringin*. Vgl. 11.2.2.2.1. ff.

1102 Eine der Funktionen von *tondi* ist es, für Lebende Beziehungen mit der spirituellen Welt möglich zu machen. Vgl. zu dem Begriff *tondi sahala* auch die Überlegungen von Situmorang 2004: 93 f.

1103 Schon die frühen Erwähnungen in englischen Quellen deuten die Bedeutung der Singamangaraja-Institution an (vgl. Raffles 1820 [in: Raffles, Sophia 1835: 435 f.; er schreibt: Si Singah Maha Rajah], Burton und Ward 1827: 512 [die erstaunlicherweise den Namen Singamangaraja nicht erwähnen], sowie Ward 1846 [KITLV D H 302; Text publiziert in Schreiner 1971: 59-65]); es gibt aber auch alte bataksche Texte (aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts), die darauf hinweisen (vgl. z. B. die entsprechenden Passagen in UB OR 3465 [Gebet an Singamangaraja in *pustaha*] und 3398 [über seine Abstammung von Batara Guru]; beide sind publiziert in Pleyte 1903; sowie UB OR 3401 92-93 [Abschrift von Bambus aus der Barusregion]).

1104 Raffles (1820) in Raffles, Sophia 1830: 436.

1105 Vgl. James 1902, KITLV OR 435/436, Drakard 1988: 195 ff.

1106 Vgl. van Dijk 1895: 301

1107 UB OR 3398 81-118; dieser Text ist publiziert und teilweise übersetzt in Pleyte 1903.

1108 Vgl. UB OR 3401, einer Abschrift eines Textes auf Bambus von van der Tuuk, sowie Helbig 1935a: 90.

Singamangaraja nach manchen Überlieferungen ebenfalls im Urwald auf.[1109] Der Urwald kann wohl wie Barus oder die Welt der *debata* ebenfalls als Quelle der Sakralität des Singamangaraja verstanden werden.

Es bleibt noch festzuhalten, dass alle heute lebende Überlieferungstradition den Ursprung der Sakralität der Singamangaraja mit Raja Uti und Barus verknüpft. Obwohl Raja Uti als Quelle der Sakralität des Singamangaraja gilt, hat jener ein ambivalentes Verhältnis zu ihm. Singamangaraja erscheint in diesen Ursprungserzählungen als ‚*trickster*', der Raja Uti seine Gaben (die ihm *hasongtian* verschaffen) abluchst, und sich in der Folge nicht an sein Versprechen hält, das Geheimnis des Raja Uti (dessen Schweineköpfigkeit) zu wahren. Raja Uti hat Singamangaraja somit sowohl gesegnet, wie auch verflucht. Letzterer Aspekt dient häufig dazu, die oft unglückliche Geschichte der Singamangaraja-Dynastie zu erklären.[1110]

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass alle Ursprungserzählungen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, das Element eines Einflusses von aussen enthalten. Die sakrale Position des Singamangaraja ist nicht einfach aus der Batakgesellschaft heraus entstanden.

Die Tätigkeit der Singamangaraja gilt in vielfacher Beziehung als verbunden mit verschiedenen *bius*-Einrichtungen im ganzen Batakland und mit den *parbaringin*-Organisationen. Die Beziehung ging in zwei Richtungen. Der Singamangaraja besuchte viele *bius*-Regionen und tanzte bei Ritualen, weihte Märkte ein, kontrollierte Maße und Gewichte, legte Schwursteine (*batu somong*) und weihte wohl auch Quellen. Der Überlieferung nach ließ er sie entspringen. Umgekehrt wurde der Singamangaraja von den *parbaringin* aus verschiedenen Regionen besucht; man brachte ihm Opfergaben und nahm an bestimmten Ritualen in Bangkara teil.

Die oben beschriebene Verbundenheit der *parbaringin* Sihotangs mit der Singamangaraja-Institution, kann als Beispiel dienen für diese Beziehungen. In vielen Teilen des Bataklandes opferte man bei bestimmten Anlässen dem Singamangaraja, betete zu ihm[1111] und befolgte seine Anweisungen auf rituellem Gebiet. Dies war der Fall auch in Regionen außerhalb des zentralen Bataklandes.[1112]

Dem wäre noch hinzuzufügen, dass der letzte Singamangaraja nicht nur von *parbaringin* besucht wurde und umgekehrt deren Rituale besuchte, sondern auch *parbaringin* ernannte. Dies geschah insbesondere in der Tobaregion, wo in der vorkolonialen Periode die alte *bius*-Ordnung besonders unter Druck gekommen war. Diese Ernennungen geschahen auch mit Brief und Siegel des Singamangaraja.[1113] Zahlreiche Institutionen im Batakland werden dem Singamangaraja wegen des damit verbundenen Prestiges zugeschrieben. Während der Kolonialzeit wurde häufig um die offizielle Anerkennung einer Institution (z.B. einer *parbaringin*-schaft) angesucht mit dem Argument, dass diese von Singamangaraja

---

1109 In einer von Beck aufgezeichneten Version lebte Raja Uti mitten im Wald und sein Dorf war von wilden Tieren umgeben (1917: 453 f.).

1110 Diese heute verbreiteten Aspekte der Singamangaraja-Mythologie wurden schon während der Kolonialzeit aufgezeichnet; vgl. Beck 1917: 454 f., KITLV OR 435/

1111 Zahlreiche Beispiele sind publiziert. Ein aus UB Or 3465 stammender Gebetstext ist publiziert in Pleyte 1903: 46-48; Warnecks Übersetzung ohne Quellenangabe (1909: 128) beruht ebenfalls auf diesen Text; ein weitere Text ist publiziert in Lumbantobing 1967 [1951]: 13 f., Sidjabat 442 ff.; übersetzte Text finden sich in Castles 1977: 73 und Situmorang 2004: 113 ff.

1112 So in der Simalungun- und Pakpakregion; vgl. van Dijk 1894: 172-176

1113 Für ein Beispiel siehe den Faksimileabdruck in Situmorang 1993: 221, die Ernennungsurkunde von Ompu Raja Mual Naipospos aus *bius* Simanggule, Laguboti. Dies war der Vater des späteren Gründers der Organisation der *parmalim* Hutatinggi, der heute größten *parmalim*-Gemeinschaft. Für das Siegel des Singamangaraja vgl. Kozok 2000.

eingerichtet worden wäre, mochten daneben noch andere Überlieferungen bestehen, die den Ursprung der Institution anders erklären.

Was wissen wir über die Positionen der Priesterfürsten innerhalb ihres Herkunfts-*bius*? Dieser Frage wird in der Literatur kaum Bedeutung zugemessen. Es ist aber bekannt, dass, entgegen mancher anders lautender Angaben, der Singamangaraja nicht die Stelle eines *bius*-Oberhauptes in seinem Herkunfts-*bius*, in Bangkara, eingenommen hatte.[1114] Nach Aufzeichnungen aus der Kolonialzeit existierten in *bius* Bangkara, welcher wiederum in drei Sub-*bius*-Organisationen unterteilt ist, *parbaringin*-Organisationen ganz unabhängig von den Singamangaraja.[1115] Die *parbaringin* wiederum waren für die Auswahl und Inauguration eines neuen Singamangaraja zu einem wesentlichen Teil verantwortlich.[1116] Mit anderen Worten, durch die Anwesenheit der Singamangaraja war das Leben der Menschen in Bangkara und deren sozialpolitische Organisationsformen nicht wesentlich beeinflusst. Der Singamangaraja Ompu Sohahuan lebte nach Angaben von van der Tuuk, der ihn 1853 aufgesucht hatte, in den allereinfachsten Verhältnissen.[1117] Weder seine *marga* (Sinambela), noch der *marga*-Zweig, dem er angehört, konnte Senioritätsansprüche stellen. Welche Position aber die Singamangaraja im Detail in ihrem *bius* eingenommen haben, darüber sind wir nur ungenau informiert. Sicher haben sie ihre eigenen, besonderen Rituale durchgeführt, die wohl teils mit den Landbauritualen der *parbaringin* korrespondierten. Besonders bekannt ist das Pferdeopfer (*hoda debata*) des Singamangaraja. Es ist überliefert, dass, wie in Limbong der Jonggi Manaor, auch der Singamangaraja das Pferd selbst töten musste.[1118]

9.2.2. Ompu Palti Raja, der Priesterfürst von Lontung

Es ist deutlich, dass auch Ompu Palti Raja in seinem Herkunfts-*bius* Urat nicht Herrscher oder *bius*-Oberhaupt war, und ebenso, dass er von Mitgliedern der Lontung-Gruppe im ganzen Batakland verehrt wurde.[1119] In Bezug auf diese Institution verfügen wir nur über relativ wenige, historisch verifizierbare Daten. Es sind mir auch keine prägnanten Ursprungsüberlieferungen bekannt geworden. Der letzte initiierte Ompu Palti Raja war während einer Reise nach Barus verschwunden[1120] und sein noch junger und wenig erfahrener Sohn[1121] hatte von sich aus Kontakt aufgenommen mit den Vertretern der Kolonialregierung. Im kolonialen System hat er es nur zum *raja paidua*, einem Stellvertreter des *kepala negeri* gebracht. Heute lebt kein Mitglied seiner Familie mehr in Samosir. Es lebt wohl ein so genannter ‚Wächter' (*parjaga*) in Palipi, ein etwas weitläufigerer Verwandter, der als Platzhalter auf die Rückkehr des ‚echten Ompu Palti Raja' wartet.

Doch lässt sich aus den spärlichen Daten eine einigermaßen plausible Hypothese bezüglich seines Profils ableiten. Der Ompu Palti Raja-Titel wird in der *marga* Sinaga Bonar und dort wiederum im Pande-Zweig weitergegeben. Dies wäre nach der Mehrheit der

---

1114 van Dijk 1895: 298; auch Situmorang räumt dies ein.

1115 Vgl. KITLV OR 435/453.

1116 Vgl. Lumbantobing 1967 (1951): 48 ff.

1117 Brief vom 23.7.1853, publ. in Groeneboer 2002: 179-184.

1118 Vgl. Helbig 1935a: 95 ff.; siehe auch Situmorang 2004, sowie die Diskussion zur Bedeutung des Pferdeopfers in Heine-Geldern 1959: 370, Parkin 1978: 75-78 und Lukas 1999: 327-332.

1119 Dies ist unter anderem durch aufgezeichnete Gebetstexte belegt; vgl. für Beispiele UB OR 3465 und KITLV OR 435/460.

1120 van Dijk 1896: 423.

1121 Dieser muss, als sein Vater verschwunden war, noch kaum erwachsen gewesen sein; van Dijk 1896: 423 schätzt ihn 1896, also bereits einige Jahre später, auf 18 Jahre. Der Missionar Püse (ARM [VEM] F/a 22) schätzt ihn (1901) etwas älter ein.

Überlieferungen[1122] die älteste Linie der Lontung-Gruppe und theoretisch auch die Position des höchsten *parbaringin*. Der *controleur* Oerlemans beschreibt ihn auch als den *„Haupt-parbaringin der gesamten Lontung-Gruppe."*[1123]

Diese Hypothese Oerlemans lässt sich weiter stärken durch bis heute bestehende Überlieferungen, wonach Ompu Palti Raja persönlich wichtige Landbaurituale leitete und auch durch die Tatsache, dass die Bevölkerung zu seinem Lebensunterhalt beitrug.[1124] Und, Ompu Palti Raja muss in der Vergangenheit auch (die höchste?) Autorität in Fragen des Zugangs zu Land gehabt haben, denn man nennt ihn in Gebeten *parninggala sibola tali*, i.e. ‚den, der mit dem Pflug die Landanteile (zu) teilt'.[1125] Eine Furche zu ziehen, war in Samosir eine Weise, den Anteil einer Subgruppe nach einer Umverteilung zu markieren. Auch diese Aufgabe gehört traditionell zum Tätigkeitsbereich der führenden *parbaringin*. Auch muss, wie in Gebeten angegeben, Ompu Palti Raja wie alle *parbaringin* einen *tumtuman* als Kopfbedeckung (vgl. dazu 5.2.1.) getragen haben.[1126]

Möglicherweise ist die Position des Ompu Palti Raja aus einer Position eines höchsten *parbaringin* der Lontung-Gruppe entstanden. Auch die Tatsache, dass heute keine prägnanten Erzählungen über den Ursprung der Dynastie bekannt sind, weist in diese Richtung. Dies ist bei den meisten *parbaringin*-schaften ebenso der Fall; im Gegensatz zu Jonggi Manaor und Singamangaraja, die beide nicht einer ältesten *marga* angehören, aber durch besondere Umstände ihres Ursprungs legitimiert sind.

In Bezug auf Ompu Palti Raja ist wohl nachweisbar, dass diesem vor der Kolonialzeit von Mitgliedern der Lontung-Gruppe, auch außerhalb Samosirs, Verehrung von ähnlicher Art wie dem Singamangaraja erwiesen wurde. Er pflanzte wie dieser in verschiedenen Regionen heilige Bäume, legte Schwursteine (*batu somong*), weihte Marktplätze ein und kontrollierte Maße und Gewichte.[1127] Darum nennt man ihn in den Gebeten auch *parhatian sibola timbang* (damit meint man ‚den mit der richtigen Waage')[1128], bzw. auch *parhatian sisada ihot* (der mit der Waage, der alle folgen, i.e. der geeichten, als Modell dienenden Waage), sowie *parampang si opat jual, parsolup si opat bale* (‚der mit dem *ampang*-Korb, in den [genau] vier *jual*-Körbchen passen, der mit dem *solup*-Maß, in welches [genau] vier *bale*-Maße passen'). Auch wurde ihm Einfluss auf die Fruchtbarkeit und auf allgemeines Wohlergehen zugeschrieben und es waren, wie erwähnt, auch Gebete an ihn gerichtet. Auch die Existenz bestimmter Quellen wird auf sein wundersames Wirken zurückgeführt. Wenn er Dörfer besuchte, mussten dort eventuell im Block (*beangan*) liegende Gefangene befreit werden und er gilt, wie der Singamangaraja, als Friedensstifter. Ebenso wie dieser, so ist überliefert, soll auch er seine spirituelle Kraft (*hasongtian*) von Raja Uti aus Barus erhalten haben, der ihm im Traum erschienen war. Nach allgemein bekannter Überlieferung ist im Konflikt mit

---

1122 Die Diskussion um die Seniorität innerhalb der Lontung-Gruppe ist ein bekanntes Thema im batakschen *marga*-Diskurs. In den meisten publizierten Genealogien wird zwar häufig Situmorang als älteste *marga* aufgelistet, doch soll Sinaga, auch nach Angabe von vielen Mitgliedern der *marga* Situmorang, älter sein. Die Position eines Ältesten soll der Eponym der *marga* Sinaga deswegen verloren haben, weil er (unerlaubte) sexuelle Beziehungen mit der Frau seines jüngeren Bruders eingegangen war. Sinaga musste die Frau heiraten, da aber bei den Batak das Senior-Levirat verboten ist (Verbot der Heirat HeB – yBW), musste Sinaga auf seine Position als ältester Bruder verzichten um den Konflikt lösen zu können.

1123 MVO Samosir, ARA, vgl. auch 3.1.3.

1124 Vgl. ARM (VEM) F/a 22, Einträge von Missionar Püse 1901.

1125 Text eines *tonggo-tonggo* in KITLV OR 435/453 (aus *bius* Muara).

1126 *Parobuk tinumtuman*, ‚der, dessen Haar in einem *tumtuman* gewickelt ist.'

1127 Dies ist bis heute überliefert. Vgl. auch Ypes 1932: 437 Fn. 1 und Hoetagaloeng 1926: 67.

1128 Dieser Begriff kommt auch in der Orakelsprache vor und bezeichnet die beiden Blinddärme des Opferhahnes (Warneck 1977: 109 f.)

Singamangaraja - obwohl in der *underdog*-Position - Ompu Palti Raja (wie bei anderer Gelegenheit auch Jonggi Manaor) siegreich geblieben.[1129]

9.2.3. Jonggi Manaor

Am deutlichsten ist, wie bereits oben beschrieben (9.1.1.3. ff.) die Position des Jonggi Manaor innerhalb des *bius*-Kontextes. Seine besondere Position ist nach den Überlieferungen deutlich mit Barus verbunden. Er war zwar in seiner Tätigkeit eng mit den *parbaringin* verbunden, gehörte aber selbst der *partahi*-Kategorie an. Als solcher durfte er Blut vergießen, ein wesentliches unterscheidendes Kriterium. Im Kontext seines eigenen *bius* Limbong hatte er eine deutliche Position, die aber nicht als die eines Herrschers oder auch *bius*-Oberhauptes bezeichnet werden kann. Er war, wie bereits oben festgehalten, Teil des Systems und der Tradition verpflichtet.

Nach aussen zu war die Jonggi Manaor-Position sehr angesehen. Seine in Abständen wiederholte Reise nach Barus wurde als für die ganze Region als wohltätig und fruchtbar angesehen. Auch die Handelsbeziehungen mögen dadurch profitiert haben.[1130] Nach Aufzeichnungen aus der Kolonialzeit wurde er in vorkolonialer Zeit (im Lontung/Borbor-Kontext) in Konfliktfällen selbst als eine Art höhere Instanz zu Ompu Palti Raja konsultiert.[1131] Andererseits ist wenig darüber bekannt, dass er, ähnlich wie Singamangaraja oder Ompu Palti Raja, verehrt worden wäre, bzw. vergleichbare Funktionen erfüllt hätte. Auch die wenigen, mir bekannt gewordenen an ihn gerichteten Gebete, weisen nicht auf eine solche Position hin.[1132]

9.2.4. Aspekte der Beziehung der drei Priesterfürsten zueinander

Hinsichtlich Allianzbeziehungen wäre Jonggi Manaor zur Kategorie der Brautgeber des Singamangaraja zu rechnen, denn die Mutter des ersten Singamangaraja, Raja Manghuntal, war nach den meisten Überlieferungen eine *boru* Pasaribu, also aus der Borbor-Gruppe. Raja Manghuntal selbst wiederum gehört zur Gruppe der unmittelbaren Brautgeber des Ompu Palti Raja, denn Seine Schwester Nai Hapatian war die Frau des Ompu Palti Raja. In anderen Überlieferungen ist Nai Hapatian die Schwester des Singamangaraja Ompu Tuan na Bolon, welcher um 1825 von den Padri getötet worden war.[1133] Sein Mörder ist in einer bis heute lebendigen Überlieferung deren und des Ompu Palti Raja's Sohn, sein Neffe also. Diesen hatte der Singamangaraja in dessen Jugend schlecht behandelt, woraufhin er nach Süden auswanderte, zum Islam übertrat und als Padri-Führer Tuanku Rao wiederkam um Rache zu nehmen an seinem Onkel (vgl. dazu auch 12.3.).

Die Beziehung zwischen Singamangaraja und Ompu Palti Raja wird trotz Allianzbeziehung eher unter negativen Vorzeichen beschrieben. Der erste Singamangaraja hatte versucht, seinen Schwager Ompu Palti Raja mittels Kriegselefanten anzugreifen und war gescheitert. Der (zehnte?) Singamangaraja Ompu Tuan na Bolon hatte seinen Neffen, den Sohn des

---

1129 Der *datu* Ama Juang Naibaho hat mir erzählt, dass Ompu Palti Raja besonders von Raja Uti geliebt worden war (im Gegensatz zu Singamangaraja, der Raja Uti mehr oder weniger ausgetrickst hatte), und darum auch die spirituell-magische Kraft des Ompu Palti Raja höher als die der beiden anderen Priesterfürsten einzuschätzen war. So hatte er z.B. die Fähigkeit, jederzeit Schlangen erscheinen zu lassen. Die Ompu Palti Raja-Dynastie stand zu der *marga* Naibaho in Pangururan traditionell in einer Beziehung als Brautnehmer.

1130 Vgl. dazu die Überlegungen von Lukas (1999: 75-82)

1131 So 1929 aufgezeichnet in *bius* Janjiraja (Lontung); vgl. KITLV OR 435/453.

1132 Gebetstexte an Jonggi Manaor von außerhalb der Sianjurmulamularegion finden sich in UB OR 3465 sowie in KITLV OR 435/453 (*bius* Janjiraja).

1133 Das Bestehen dieser Allianzbeziehung bestätigten auch die Frauen des letzten Singamangaraja (vgl. Gabriel 1922: 337).

bereits verstorbenen Ompu Palti Raja schlecht behandelt und musste dafür mit dem Leben bezahlen.

Ebenso schlecht wird die Beziehung zu Jonggi Manaor beschrieben. Dieser tritt gegenüber Singamangaraja als *trickster* auf, betrügt ihn und macht ihn lächerlich.[1134] Magische wie militärische Racheaktionen des Singamangaraja scheitern. Die *underdogs* gewinnen, scheint der Tenor der Überlieferungen zu sein. Und wohl auch: Auch der Singamangaraja kann einen Konflikt nicht mit militärischen Mitteln lösen.

Im Kontext der kolonialen Realität haben sich sowohl Ompu Palti Raja wie auch Jonggi Manaor entschieden gegen Singamangaraja gestellt und von Anfang an mit der Kolonialregierung zusammengearbeitet.

9.2.5. Gab es mehr als drei Priesterfürsten?

Es erhebt sich die Frage, ob die Dreizahl der Priesterfürsten tatsächlich auch die Verhältnisse in vorkolonialer Zeit reflektiert, oder ob nicht früher selbst eine größere Zahl als sakral gesehener Positionen auf spiritueller Ebene, und damit in beschränktem Maße auch auf politischer Ebene, bestimmte Gruppen repräsentierte. Bei genauerer Betrachtung finden wir aus nahezu allen Regionen des zentralen Bataklandes Informationen über das (ehemalige) Bestehen solcher Einrichtungen. Es mag sich hier, wie bei den Priesterfürsten, um Titel für eine Person handeln, welche als spiritueller Repräsentant einer Gruppe (meist gleichzeitig einer Region) fungierte. Als Beispiele seien hier genannt Ompu Balige Raja aus der *marga* Simamora als Repräsentant der Raja Sumba-, auch genannt Purba-Gruppe bzw. der Region Toba Humbang (Hochfläche),[1135] Raja Sijorat aus der *marga*-Panjaitan (Si Bagot ni Pohan, Nai Suanon), *bius* Sitorang als Repräsentant des östlichen Toba Holbung. Seine Position wird als die des angesehensten *parbaringin* von Toba Holbung beschrieben, manchmal aber auch als von den anderen *parbaringin* unterschieden, bzw. in rituellem Kontext über diese erhöht, bezeichnet.[1136] Diese über die *parbaringin* erhöhte Position steht in Zusammenhang mit seiner Funktion als Stellvertreter des SSM.[1137]

Als nicht vom Singamangaraja installiert gilt die Position des oben beschriebene Tuan Nahoda Raja Simbolon aus Pangururan, ein wichtiger Repräsentant für die Sumba/Nai Ambaton-Gruppe, bzw. für die Region des nördlichen Samosir. Ähnliches gilt für Raja Langit Sitanggang aus Rianiate. Auch das von Situmorang angeführte Amt des Sorimangaraja in Balige für die Sumba-Gruppe, aber insbesondere für die Region Toba Holbung wäre (falls es bestand) dieser Kategorie zuzurechnen. Man könnte hier vermuten, dass diese Position ehemals, ähnlich der des Ompu Palti Raja für die Lontung-Gruppe, der Position eines höchsten *parbaringin* der Nai Suanon-Gruppe (welche Sumba in der Tobaregion repräsentiert) entsprach.

Für Uluan ist kein sakraler *raja* in den Quellen erwähnt, aber doch eine Position, die als Repräsentant der Region auftreten konnte. Diese war der in kolonialen Quellen mehrfach als

---

1134 Vgl. KITLV OR 435/451 (*demang* Iskandar Tampoebolon).

1135 De Boer (1922: 93) spricht von Ompu Balige Raja. Vgl. auch die in Ypes (1932: 388 f. Fn.) wiedergegebene Ursprungserzählung zu Balige Raja, der dort als zweiter Singamangaraja beschrieben wird. Die Institution ist unabhängig von Singamangaraja, und, wie es oft bei sakralen Einrichtungen der Fall ist, als Folge von Inzest entstanden.

1136 KITLV OR 435/451

1137 So wird überliefert, dass der Raja Sijorat beim *bius*-Büffelopfer nicht wie die anderen *parbaringin* Waringinzweige auf dem Haupt trug, sondern *bane-bane* (die Bedeutung von *bane-bane* ist regional unterschiedlich, manchmal auch Sammelnahme für rituell gebrauchte Pflanzen; in der genannten Region zeigte man mir eine dem Basilikum ähnliche, wohlriechende Pflanze), was ansonst nur dem Singamangaraja zukam. War Letzterer selbst anwesend, trug Raja Sijorat *silinjuang* (cordiline sp.). KITLV OR 435/451 (*demang* Renatus).

einflussreichste (niederl. *gezaghebbend*) Persönlichkeit der Region beschriebene *parbaringin* Ompu Monggur.[1138] In Silindung finden wir die oben beschriebenen, ebenfalls als sakral eingestuften, *raja na opat*. Jeder der Vier repräsentiert eine Teilregion und zusammen repräsentieren sie das gesamte Silindungtal.

Diese Liste könnte noch wesentlich länger gemacht werden. Aber schon aufgrund dieser Angaben können wir vermuten, dass es hier um Einrichtungen geht, die strukturelle Bedeutung in der vorkolonialen Batakgesellschaft hatten. Ich vermute, dass institutionalisierte und sakral gesehene regionale Repräsentation als ein strukturelles Kennzeichen der gesellschaftlichen Ordnung im vorkolonialen zentralen Batakland zu verstehen ist und dass die Einrichtung der so genannten Priesterfürstentümer in diesem Kontext zu verstehen ist. Die Institution des Singamangaraja scheint sich in Hinblick auf Einfluss und Ansehen deutlich von all den anderen abzuheben. Sie gilt auch (nach manchen, nicht allen Überlieferungen) selbst wiederum als Quelle mancher anderer (aber keineswegs aller) sakralen Positionen. Gleichzeitig teilt sie aber viele Strukturmerkmale mit allen anderen und bleibt so auch Teil des Systems; d.h. auch dessen Regeln verpflichtet.

9.2.6. Vierfürsten

Zuletzt noch einige Bemerkungen zu dem Begriff Vierfürsten, einer in der Literatur häufig gebrauchten Übersetzung für den tobabatakschen Begriff *raja na opat*, wörtl. *raja*, die vier sind; die vier *raja*. Mit diesem Begriff, der sowohl bei anderen Batakvölkern wie auch in anderen Regionen Sumatras verbreitet ist, kann eine Reihe von Bedeutungen verbunden sein.

Die Herkunft dieses Konzeptes der ‚Vierheit' muss wohl im kosmologischen Bereich gesucht werden. Die Signifikanz der vier bzw. acht Windrichtungen als Repräsentation des Kosmos ist im gesamten Archipel bekannt. Am häufigsten wird wohl von dem Konzept Gebrauch gemacht im Kontext von Divinationen, aber auch politische Herrschaft wird oft mit Kontrolle über die vier Windrichtungen symbolisch ausgedrückt. Auf Weisen, wie das Konzept der Vierheit für territoriale und andere Klassifikationen gebraucht wird, hat schon van Ossenbruggen in seinem bekannten Artikel über *monca-pat* in Java gewiesen.[1139]

Im zentralen Batakland wird der Begriff zunächst häufig für *parbaringin*-Organisationen gebraucht. So sind z.B., wie bereits erwähnt (9.1.2.2.), in der Pangururanregion die *parbaringin*-Organisationen, bzw. deren Führungsspitze, weitgehend immer aus Vierergruppen zusammengesetzt. In *bius* Pangururan sind es drei Vierergruppen und in allen anderen *bius*-Organisationen in dieser Region zwei Vierergruppen. Eine Vierergruppe, eben *raja na opat* genannt, repräsentiert in diesen Fällen eine *bius*-Hälfte. Vergleichbare Varianten finden sich im gesamten Batakland. Aber, wie das Beispiel Sihotang mit seiner Drei- und Fünfteilung zeigt, entsprechen eben doch nicht alle *parbaringin*-Organisationen diesem Schema.

In Hinblick auf *bius*-Komplex Sianjurmulamula setzt Mangaradja Salomo ebenfalls ausdrücklich den Begriff *raja maropat* mit *parbaringin* gleich.[1140]

Den Begriff *raja na opat* finden wir auch in größerem territorialem Kontext. Als Beispiel mögen die bereits beschriebenen *raja na opat* von Silindung oder die *raja si sampulu dua* von Uluan (9.1.3. und 9.1.5.) genügen. Diese können als *parbaringin* gesehen werden, die ein Territorium repräsentieren, welches ich als *bius*-Komplex bezeichnet habe.

Der territoriale Kontext, wofür *raja na opat* aus vorkolonialer Zeit bekannt sind, kann aber noch größer sein. So beschreiben insbesondere de Boer und Ypes *raja na opat*-Formationen

---

1138 ANRI SWK MVO Schröder, (1920): 239; *controleur* Klatt (1908) in AB 38: 200.

1139 Van Ossenbruggen 1983 (1917).

1140 Mangaradja Salomo 1938: 94 f. und 103.

für weitgehend alle Großregionen des zentralen Bataklandes.[1141] Als Beispiel hier einige Angaben über die *raja na opat* von Samosir:

1. Ompu Palti Raja aus *bius* Urat als Vertreter der Lontung-Gruppe.
2. Tuan Nahoda Rajaaus *bius* Pangururan; *marga* Simbolon und vertritt nach Angabe von de Boer den Sumba-Gruppe (insbesondere Nai Ambaton) in Samosir.
3. Jonggi Manaor aus *bius* Limbong Parharaharaan, Sianjurmulamula; *marga* Limbong Sidauruk, gilt als Vertreter der Borbor-Gruppe. Mit ihm sind zwei Stellvertreter genannt:
    a. Raja Sori aus *bius* Limbong Batu Lamak, Sianjurmulamula; *marga* Limbong Ompu Borsak.
    b. Raja Bunga-Bunga aus *bius* Sagala; *marga* Sagala.
4. Raja Langit aus *bius* Rianiate (Teil des *bius*-Komplex Pangururan); *marga* Sitanggang.

Alle hier genannten *raja na opat* haben bereits oben in anderem Kontext Erwähnung gefunden. Ompu Palti Raja und Jonggi Manaor sind bekannt in ihrer Rolle als Priesterkönige. Letzterer ist zusammen mit Raja Sori auch einer der *raja banua* von Limbong, welche auch als Überbringer der Opfergaben nach Barus bekannt sind. Raja Bunga-Bunga gilt als einer der *raja banua* von *bius* Sagala und dieser Titel wurde, wie der des Jonggi Manaor, ebenfalls in den Chroniken von Barus erwähnt. Tuan Nahoda Raja gehört zu den *raja si sampulu dua* von Pangururan und seine besondere Situation und die sakrale Konnotation, welche damit verbunden ist, wurde bereits oben erwähnt. Dasselbe gilt für Raja Langit, Mitglied der *parbaringin*-Organisation von Rianiate.

Es sei weiters angemerkt, dass diese Zusammensetzung auf eine Vertretung vor allem des westlichen Teiles von Samosir und der der Insel gegenüberliegenden westlichen Festlandregion weist. Diese Region ist auch durch besonders intensive Handelsbeziehungen schon seit vorkolonialer Zeit miteinander verbunden. Der östliche Teil und auch nördliche Teil Samosirs mag zwar in gewisser Weise mitrepräsentiert gewesen sein; das Fehlen von Repräsentanten aus diesen Subregionen ist aber auch konsistent mit der Tatsache, dass diese in nicht unbedeutendem Maße in ihren Handelsbeziehungen nach Osten und Norden hin orientiert waren.

Durchaus ähnlich waren, soweit noch rekonstruierbar, auch in anderen Regionen diese Gremien zusammengestellt. In manchen Regionen waren die *raja na opat,* oder ein Äquivalent davon, eine permanente Einrichtung, in anderen Regionen scheinen die Zusammenstellungen wechselnd gewesen zu sein.[1142] Es musste sich nicht wirklich um vier Personen handeln, es konnten, wie auch anderswo, noch mehr lokale Repräsentanten zugeordnet werden.

Wie ist nun der Charakter dieser Art von Organisation zu verstehen? Kubitscheck, der im Rahmen seiner Dissertation versucht hat, die *raja na opat*-Institutionen anhand des ihm zur Verfügung stehenden Materials zu analysieren, konnte feststellen, dass diese Einrichtung in engem Zusammenhang mit *bius* und *parbaringin*-Organisation steht. Wohl zu Recht meint er auch, dass obwohl die Entstehung dieser Institutionen häufig bestimmten Personen oder äußeren Einflüssen zugeschrieben wird, man darin aber nicht den generellen Urheber dieser Institutionen erblicken kann. Er selbst schließt aus verschiedenen Anzeichen: *„dass die radja na opat ihrem Wesen nach als Repräsentanten der Margas eine Art Volksvertreter sind*."[1143]

1141 De Boer 1922: 92 ff., Ypes 1932: 39, 232 f., 306, 343, 388 ff., 424 ff.

1142 Vgl. die Übersicht bei Kubitscheck 1963: 22-47.

1143 Kubitscheck 1963: 44 und 47.

Diese Sicht ist im Prinzip soweit korrekt. Aufgrund der vorliegenden Daten können wir weiters noch festhalten, dass zu diesen in der Regel immer als sakral gesehen *raja* noch eine weitere, durchaus praktische Dimension gehörte. Sie konnten zusammen ein Gremium bilden, welches die gemeinsamen Angelegenheiten einer größeren Region wahrnehmen konnte. In diesem Gremium waren sie nicht nur *marga*-Repräsentanten, sondern über ihre Zugehörigkeit zu *bius*-Organisationen und ev. übergeordneten regionalen Integrationsformen (i.e. *bius*-Komplexen) auch Vertreter von Territorien. Wenn man will, kann man darin durchaus eine Ausweitung der Organisationsprinzipien der *parbaringin* sehen, auch wenn nicht alle Mitglieder auf *bius*-Ebene *parbaringin* im strickten Sinne waren. Hier ist es durchaus logisch, dass der Singamangaraja, der einen wesentlich umfassenderen Anspruch geltend machte, nicht Teil ausmachte von *raja na opat*-Institutionen. Er hatte über diesen zu stehen. Dies hatte interessanterweise nicht für die beiden anderen Priesterfürsten zu gelten.

Auch die Kolonialregierung hat zeitweise versucht, von diesem Organisationsmuster Gebrauch zu machen und selbst *raja na opat* zusammengestellt um regional bedeutsamen Entscheidungen und Urteilsfindungen mehr Gewicht geben zu können.[1144]

1144 Vgl. KITLV OR 435/453.

10. *Parbaringin* und die Organisation der künstlichen Bewässerung des Reisbaues

In diesem Kapitel möchte ich mich mit zwei Hauptfragen auseinandersetzen:

1. Hatten die *parbaringin*-Organisationen in vorkolonialer Zeit eine wichtige, bzw. entscheidende Rolle in der Organisation der künstlichen Bewässerung des Reisbaus; oder, mit anderen Worten: waren die *parbaringin* auch Irrigationsmanager?
2. Für den Fall, dass die erste Frage mit ja zu beantworten ist, welche Einflüsse mögen die Notwendigkeiten der Organisation von künstlicher Bewässerung auf die Entwicklung der *parbaringin-* und *bius*-Organisationen gehabt haben; oder, mit anderen Worten, hat die Notwendigkeit zu Irrigation *parbaringin-* und *bius*-Organisation in der uns bekannten Form hervorgebracht?

Weitere Implikationen der Irrigationsfrage, insbesondere im Kontext der kulturanthropologischen Diskussion um die Beziehung zwischen den Notwendigkeiten der Organisation künstlicher Bewässerung und gesellschaftlicher Entwicklung sollen, soweit sie zu einer Vertiefung unseres Verständnisses der Natur der *parbaringin*-Organisationen beitragen können, erst im letzten Kapitel besprochen werden.

Angesichts der schwierigen Quellenlage möchte ich zunächst zusammenfassen, was wir über den Stand der Bewässerungstechnik der Tobabatak in vorkolonialer Zeit wissen, um mich danach den Fragen der Organisation zuzuwenden.

10.1. Wasserbeherrschung in vorkolonialer Zeit

10.1.1. Über den Stand der Technik

Weitgehend alle Berichte von Augenzeugen, die das zentrale Batakland vor der kolonialen Annexion gesehen haben (mittelalterliche und portugiesische Berichte gehören nicht zu dieser Kategorie), beschreiben, wenn sie sich über das Thema Reisbau aussprechen, erfolgreichen Bewässerungsreisbau. Dies tut im Prinzip bereits der chinesische Händler, der im siebzehnten Jahrhundert etwa zehn Jahre lang bei den Batak gelebt hatte und auch mit einer batakschen Frau verheiratet war. Er beschreibt eine zahlreiche, in geordneten Verhältnissen lebende Bevölkerung, die Reis, welchen sie jährlich zu bestimmter Zeit pflanzt, in Überfluss zur Verfügung hat, und daneben noch auf anderen Äckern verschieden Gemüsearten anbaut.[1145]

Auch wenn nicht explizit angesprochen, so ist aus diesen Daten doch abzuleiten, dass der Lebensstandard, den er beschreibt, nur mit Hilfe künstlicher Bewässerung zu erreichen ist.

Die ersten europäischen Augenzeugenberichte sprechen die künstliche Bewässerung direkt an. Die englischen Missionare Burton und Ward, die 1824 etwa eine Woche lang Silindung besuchten, beschreiben die Kombination von bewässertem Reisbau in den Tälern und Trockenfeldbau auf den Hängen, die der chinesische Händler wohl auch meinte. In Bezug auf das Irrigationssystem, welches sie als ‚kunstvoll' beschreiben, haben Burton und Ward neben den Kanälen auch Aquädukte, welche das Wasser in alle Richtungen verteilen, wahrgenommen.[1146]

Geradezu lyrisch hat sich Junghuhn, ein deutscher Arzt und Forscher im Dienst der niederländischen Kolonialregierung, der 1840/41 Forschungen in den südlichen Batakländern durchführte und von dort aus bis nach Silindung im zentralen Batakland kam, über den bewässerten Reisbau der Tobabatak geäußert. Beim Anblick von Silindung fühlte er sich: *„von einem namenlosen Entzücken durchdrungen. Da unten glänzen in der Tiefe Hunderte*

1145 Diese Eintragung in das Tagesregister von Casteel Batavia vom 1 März 1701 ist von de Haan publiziert in TBG 1897: 647 f.

1146 Burton und Ward 1827: 488 f. und 510.

von spiegelnden Reisfeldern, und Hunderte von Dörfchen, umringt von grünen Bambusbüschen, liegen zwischen ihnen zerstreut."[1147]

Das dortige Irrigationssystem beschrieb er, der zuvor jahrelang in Java gelebt hatte, allen javanischen Irrigationswerken überlegen, sowohl an Regelmäßigkeit als auch in Größe der Ausführung. Er hat in Silindung verschiedene, mehrere Meter (10 Fuß) breite Kanäle mit erhöhen Wällen vorgefunden, welche sich über mehr als 6,5 Kilometer (4 und mehr engl. Meilen) schnurgerade hinzogen: *„... in ihnen steht das Wasser gewöhnlich höher, als in den angrenzenden Feldern, welche wegen der Durchsickerung des Wassers durch die Wände der Kanäle den größten Teil des Jahres ein Morast sind, in dem die Reispflanze gut gedeiht*."[1148]

Junghuhns Bewunderung für die Kunst des bewässerten Reisbaus bei den Tobabatak in Silindung teilt auch der Bericht des Kolonialbeamten (*controleur*) Henny, der 1858 Sigompulan und Silindung besucht hatte: *„Die Anlage der Reisfelder ist vorbildhaft sauber und es findet sich nicht desgleichen in ganz Sumatra. Große, meist gleiche und gleichförmige Felder, äußerst sorgsam bearbeitet und manchmal bis auf die halbe Höhe eines Hügels terrassenartig übereinander liegend, zeigen sich überall*."[1149]

Auch die deutschen Missionare haben Silindung nicht anders gesehen: *„Jeder Brocken Land ist benutzt und auf pünktliche Weise bearbeitet. Schön gebaute Kanäle führen das Wasser nach allen Seiten, wo es nötig ist. Aufgeworfene gut unterhaltene Dämme oder Wälle bieten durchs ganze Thal kreuz und quer dem Wanderer auch in Regenzeit noch einen leidlichen Weg*."[1150]

Vergleichbare Eindrücke haben frühe Besucher auch in anderen Regionen des zentralen Bataklandes gewonnen. So z.B. Leutnant Kempees, welcher als Teilnehmer einer von Oberst van Daalen geleiteten Militärexpedition im Jahr 1904 vom Norden her kommend die Tobaregion betrat: *„Wo die Flusstäler dafür geeignet sind, hat der Tebabatak (=Tobabatak) jedoch den Beweis geliefert, dass er an Erfindungsgabe, soweit es um Herleitung und Verteilung seiner Wasserzufuhr geht, dem Javaner nicht nachsteht*."[1151]

Man könnte die Liste der Berichte mit positiver Beurteilung des tobabatakschen Bewässerungsreisbaus noch um einiges länger machen. Im Kontrast zu der oft begeisterten Beurteilung früher Besucher eines noch unabhängigen Bataklandes steht das Desinteresse späterer Exponenten der niederländischen Kolonialregierung an einer gründlichen Erforschung der Organisation der künstlichen Bewässerung bei den Tobabatak. Eine zusammenhängende Studie über die traditionelle künstliche Bewässerung bei den Tobabatak, ist, soweit mir bekannt, nie gemacht worden. Erst 1939 hat Keuning eine kurze Studie über die Erbauung eines bestimmten Kanalssystems in vorkolonialer Zeit publiziert.[1152] Ansonsten finden sich in der kolonialen Literatur wie auch in den Archiven nur verstreute Angaben, welche zumeist aus Berichten einheimischer Kolonialbeamter stammen. Nach Keuning führte in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der Anthropologe Lando eine ausführliche

---

1147 Junghuhn 1947 I: 212 f.

1148 Junghuhn 1947 II: 192 f.

1149 *De aanleg der sawahs is voorbeeldig schoon en vindt zijne wedergade op Sumatra niet. Groote, meestal gelijk en gelijkvormige pirings, met de meeste zorg bewerkt en soms tot op de helft van den heuvel terrasgewijse boven elkander liggende, vertoonen zich allerwege*. Henny 1869: 6.

1150 Missionar Heine in BRMG 1864: 44

1151 *Waar de rivierdalen daarvoor geschikt waren, heeft de Tebabatak echter het bewijs geleverd, dat hij in vindingrijkheid, wat betreft afleiding en verdeeling van zijn watertoevoer, voor den Javaan niet behoeft onder te doen*. Kempees: 1905: 201.

1152 Keuning 1939.

Untersuchung eines seit vorkolonialer Zeit bestehenden Bewässerungssystems in der Tobaregion durch.[1153]

Doch ist das Bild von dem Bereich der technischen Möglichkeiten der Wasserbeherrschung, über den die Tobabatak in vorkolonialer Zeit verfügten, ausreichend deutlich. Es waren in vorkolonialer Zeit bereits Kanalsysteme angelegt worden, die über viele Kilometer Wasser herbeiführten. Oben wurden bereits die von Junghuhn beschriebenen, mittels aufgeworfener Erddämme errichteter Kanäle in Silindung erwähnt, in welchen das Bewässerungswasser, das höher als in den angrenzenden Feldern strömte, 6,5 und mehr Kilometer durch die Tallandschaft transportiert wurde. In anderen Regionen wurden Kanäle in den Fels gehauen, und kilometerweit über schwieriges Terrain entlang von Hängen geleitet.[1154] Man wusste Staudämme (*tambok*) zu errichten, sowohl um die nötige Höhe für Wasserzufuhr zu erreichen (an zahlreichen Orten) wie auch um Regewasser aufzufangen und für trockenere Zeiten zu bewahren. So z.B. auf der Hochfläche von Samosir, um die in der südöstlichen Küstenregion liegenden Reisfelder von *bius* Lontung zu bewässern.

Für den Bau von Staudämmen, die bis zu einer Höhe von zwölf Metern gebaut wurden,[1155] verwendete man meist quer liegende, übereinander gestapelte große Baumstämme (*balintang*), welche nach Möglichkeit in vorhandene Felswände verankert oder ansonsten abgestützt worden waren. Niedrigere Wehren wurden häufig aus dem sehr haltbaren Holz der Zuckerpalme (*hau bagot*), oder, wenn noch kleiner, auch aus Bambus verfertigt. Aquädukte (*hite-hite aek*), wie sie schon Burton und Ward beschrieben haben, mittels derer man Wasser über Täler und Schluchten führen konnte, waren aus ausgehöhlten Stämmen, oder, wenn kleiner, aus Bambus, verfertigt.

Neben Bewässerung wusste man auch Sumpfgebiete umzuwandeln in Nassreisfelder. Dies teils durch Dränage und teils durch ins Sumpfwasser gelegte hölzerne Wegkonstruktionen um die dadurch geschaffenen Reisfelder betreten zu können. Beispiele dafür finden sich auf der Hochfläche von Samosir (z.B. in Ronggur ni Huta) und in Humbang.

10.1.2. Über die Organisation der Irrigation

Obige Angaben mögen genügen um zu zeigen, dass der technische Stand der Wasserbeherrschung der Tobabatak in vorkolonialer Zeit hoch war. Die Errichtung und der Unterhalt der hier erwähnten Irrigations- und Dränageeinrichtungen setzt nicht nur ein hohes technisches Wissen voraus, sondern impliziert auch die Überwindung einer Reihe von organisatorischen Problemen. Die Errichtung großer Irrigationswerke konnte viele Jahre dauern und viele Menschen mussten zu diesem Zweck zusammenarbeiten. Und auch der Unterhalt der Kanäle durfte nie vernachlässigt werden. Regelmäßige Säuberung und Ausbesserung von Schäden durfte nie unterlassen werden. Und man musste sich einig sein und einig bleiben darüber, wer Wasser bekommen würde, und wer, im Falle von Wasserknappheit, eventuell kein Wasser bekommen würde.

Aus analytischen Gründen ist es notwendig, mehrere Aspekte der tobabatakschen Irrigation zu unterscheiden. Hierfür halte ich mich auch an das von Hunt und Hunt, die vergleichend über Irrigation bei traditionellen, bzw. ‚lokalen' Gesellschaften gearbeitet haben, ausgearbeitete Schema. Sie unterscheiden fünf Aufgabenbereiche, welche lokale

---

1153 Lando 1979.

1154 Vgl. Keuning 1939 und Lando 1979.

1155 Vgl. Keuning 1939: 275; ein von Lando (1979: 232) beschriebener Damm aus vorkolonialer Zeit war zwölf Meter hoch und an der Oberseite sieben Meter breit.

Gemeinschaften zur erfolgreichen Durchführung von künstlicher Bewässerung zu bewältigen haben:[1156]

1. Neubau von Bewässerungsanlagen.
2. Unterhalt der Bewässerungsanlagen.
3. Gerechte Verteilung des Wassers.
4. Konfliktlösung.
5. Organisation von Ritualen.

10.1.2.1. Einige Bemerkungen zur Quellenlage

Im Rahmen dieser Untersuchung steht die Frage nach der Rolle der *parbaringin* in der Organisation der Irrigation zentral. Hierzu ist die Quellenlage eher schwierig zu nennen. Sowohl Kolonialregierung wie auch die Rheinische Missionsgesellschaft waren institutionell während der gesamten Dauer der Kolonialherrschaft im Batakland anwesend, haben aber über verstreute, fragmentarische Angaben hinaus nur wenig zur Erforschung dieser Dimension der batakschen Kultur beigetragen. Zwar wurden in Leiden von interessierten Wissenschaftlern ausführliche Fragebögen zum Thema Landbau in den Batakländern zusammengestellt, wovon sich mehr als die Hälfte der Fragen auf Reisbau und Bewässerung bezogen,[1157] in der Praxis aber blieb deren Einfluss beschränkt. Ypes hat nur einige kurze Paragraphen dem ‚Wasserrecht' gewidmet[1158] und Vergouwen verweist in Hinblick auf Wasserrecht auf Ypes.[1159] Die Energie der kolonialen Verwaltung richtete sich eher darauf, die Organisation der künstlichen Bewässerung wo möglich selbst in die Hand zu nehmen. So wurde bald nach der kolonialen Annexion in verschiedenen Regionen nach Möglichkeiten für den Bau zusätzlicher Bewässerungskanäle gesucht und eine Reihe von Projekten auch tatsächlich umgesetzt.[1160] Auch die Rheinische Missionsgesellschaft zeigte vergleichbare Ambitionen. Die Einrichtung eines (letztlich gescheiterten) Landwirtschaftsinstitutes und die Aussendung des Experten Friedrich Fiebig im Jahre 1911 hatte ausdrücklich zum Ziel „durch Neuanlage von Wasserleitungen eine noch grössere Bodenfläche für den Reisbau"[1161] erschließen zu können.

Weder die Kolonialregierung noch die Mission haben eine Rolle der *parbaringin* in der Organisation der künstlichen Bewässerung beschrieben. Dass sie diese übersehen haben, mag unter anderem darauf zurückzuführen sein, dass man von Anfang an die Verhältnisse eher ändern als erforschen wollte und wohl auch auf die eher feindselige Haltung der Mission gegenüber den *parbaringin*.

Aber auch in den vorhandenen Studien über die Errichtung bestimmter Bewässerungskanäle in vorkolonialer Zeit, i.e. die erwähnten Arbeiten von Keuning und Lando, ist eine Rolle der *parbaringin* nicht erwähnt. Dafür, wie noch zu zeigen ist, bestehen wiederum anderen Gründe

---

1156 Hunt und Hunt 1976: 390 ff.

1157 Vgl. Nieuwenhuis, van Ophuysen, van Vollenhoven und Janssen, Leiden 1906.

1158 1932: 220, 288 ff., 365 und 495.

1159 1933: 443.

1160 Angaben dazu finden sich in den verschiedenen MVO (ARA, KIT und ANRI) der Kontrolleure und höherer Verwaltungsbeamter; Berichte von Ingenieuren und anderen Experten über den Zustand von bestehenden Bewässerungsanlagen und Pläne für den Neubau von Kanälen durch Arbeitsdienstpflicht (viele handeln über die Tobaregion, insbesondere Balige, wo der Landwirtschaftsberatungsdienst [*landbouwvoorlichtingsdienst*] der Kolonialregierung am aktivsten war) finden sich in ANRI BB 1209, 1211, 1212, 1651, 2343 und 2348. Vgl. auch Vergouwen (1933: 159 Fn. 3), der feststellt, dass etwa in Silindung (und nicht nur dort) bereits die gesamte Irrigationsverwaltung aus den Händen der traditionellen Leiter in das Büro der kolonialen Distriktverwaltung gewechselt war.

1161 ARM (VEM) F/d 8 Brief Fiebig 29. Mai 1914.

Wohl erwähnt ist die Rolle der *parbaringin* in der Organisation der künstlichen Bewässerung in batakschen Quellen, wenn auch nicht sehr häufig.[1162] Ebenso lässt sich eine Rolle der *parbaringin* indirekt auch aus manchen Angaben von kolonialen Forschern ableiten. So etwa aus der Feststellung von Ypes, wonach das *bius*-Fest ausschließlich in Beziehung steht zum künstlich bewässerten Reisbau und keine Spuren einer Beziehung zum Reisbau auf Trockenfeldern feststellbar sind. Da nun *bius*-Ritual und *parbaringin*-Organisation intrinsisch zusammengehören, ist schon allein darum eine Beziehung der *parbaringin* zur künstlichen Bewässerung – die Voraussetzung dieser Form des Reisbaus – sehr wahrscheinlich.

Bleibt in Hinblick auf meine Feldforschung noch anzumerken, dass es auch damit nicht möglich war, zu rekonstruieren, wie der Bau von Bewässerungsanlagen in den *bius*-Kerngebieten in alten Zeiten tatsächlich organisiert worden war. Wohl konnte einige Einsicht in die traditionelle Weise der Organisation von Unterhalt, Wasserverteilung, Konfliktlösung und Ritualen gewonnen werden. Einige Aspekte davon wurden bereits oben am Beispiel Sihotang angesprochen.

10.1.2.1.1. Neubau von Bewässerungsanlagen

In Bezug auf die Neukonstruktion von Bewässerungsanlagen möchte ich unterscheiden zwischen den schon seit langer Zeit bestehenden Anlagen in den *bius*-Kerngebieten, und den teils erst spät errichteten Anlagen in Expansionsgebieten.

Das Bewässerungssystem von Sihotang gehört zum Großteil zur ersten Kategorie; es wurde schon vor langer Zeit gebaut. Da die natürlichen Voraussetzungen sehr günstig waren, waren keine allzu aufwendigen Bauten nötig, wohl aber ein ausgeklügeltes Verteilungssystem. Nach den mir vorliegenden Informationen wurde wohl schon seit der Kolonialzeit, insbesondere aber nach der Unabhängigkeit versucht, das Bewässerungssystem zu modifizieren; nach Aussage der meisten Informanten waren die meisten Verbesserungsversuche an dem bereits erprobten Bewässerungssystem wenig nützlich. Auch das in Beton fassen von Kanälen wird eher kritisch gesehen, weil es im Fall von Brüchen es den Bauern nicht möglich ist, schnell auf traditionelle Weise Reparaturen auszuführen. Betonkonstruktionen können nur mit relativ viel Aufwand repariert werden und dafür ist man teils von Regierungsinstanzen abhängig geworden.

Erst seit den achtziger Jahren wurde substanziell mehr Nassreisbauland hinzugefügt. Dies betrifft hauptsächlich die Silakoparegion im Südwesten Sihotangs, wo durch Bau eines neuen Kanals recht hoch am Berg Wasser in die bis dahin trockene Region geleitet werden konnte. Die Organisation dieses Unternehmens lag in der Hand des *camat*, bez. dessen Assistenten zusammen mit dem *kepala desa* von Sipardabuan und den betroffenen Bauern. Konform der Tatsache, dass es in Sihotang nur mehr rudimentäre Reste der *parbaringin*-Organisation gibt, waren diese nicht angelegentlich des Bauunternehmens konsultiert worden. Schon in der Kolonialzeit hatte die damalige Regierung versucht, alle mit dem Bau von Bewässerungsanlagen in Beziehung stehenden Angelegenheiten an sich zu zuziehen und den *jaihutan*, bzw. später den *kepala negeri* mit der Autorität darüber ausgestattet.

Der Ursprung des Bewässerungssystems wird von den Informanten mit den Ursprüngen der Besiedlung in Beziehung gebracht. Der mythischen Gestalt des Datu Bonar ni Aji, des Pioniers aus der *marga* Simbolon, wird die erste künstliche Bewässerung zugeschrieben. Auch Quellen und Flüsse sind nach ihm benannt. Sodann gelten Si Godang Ulu bzw.

[1162] Loembantobing (1927: 15) etwa setzt *parbaringin* und *raja bondar* (*raja* des Bewässerungskanals) gleich und auch Situmorang beschreibt die Rolle der *parbaringin* in der Organisation der Irrigation mehrfach (vgl. 1993: 113 und 204 f., sowie 2004: 139 und 248). Ebenso Mangaradja Salomo, der auch Angaben macht hinsichtlich der Rechte der *parbaringin* auf Reisabgaben von verschiedenen Kategorien bewässerten Landes (1938: 46 und 65), sowie Ompu Raja Bakti (DPB ORB I).

Sihotang, der Eponym der *marga* Sihotang, und seine Söhne als die Begründer des gegenwärtigen Bewässerungssystem und der damit verbundenen Ordnung.

Ähnlich wird der Ursprung der Bewässerungsanlagen in den benachbarten Regionen beschrieben. Im zwischen Sihotang und Harianboho gelegenen *bius* Janji Martahan ist sogar der Name des *marga*-Gründers mit der Anlage eines Bewässerungskanals (*bondar*) verbunden. Der Gründer der *marga* Pasaribu Bondar war so genannt worden, weil zur Zeit seiner Geburt in Limbong gerade ein Bewässerungskanal gegraben wurde. Dieser Bondar Pasaribu zog später nach Janji Martahan und initiierte dort selbst die Herstellung eines Bewässerungssystems, berichtet man in Janji Martahan. In der dortigen *parbaringin*-Organisation, die im Gegensatz zu Sihotang dort in nahezu vollem Umfang bestehen geblieben ist, war bis 1995 einer der *parbaringin* als *raja bondar* für die Erhaltung des dortigen Irrigationssystems zuständig.

Auch heute, insbesondere seit Beginn der ‚Reformasi'-Ära (nach 1998) haben in Janji Martahan wie in anderen *bius*-Organisationen in der Sianjurmulamularegion die *parbaringin* bzw. *raja parsanggul baringin* oder *raja bius* als Volksvertreter wieder vermehrt Mitspracherecht in Angelegenheiten der künstlichen Bewässerung.

10.1.2.1.1.1. Angaben von Ypes über den Neubau von Bewässerungskanälen

Die folgenden Angaben beziehen sich auf die zweite obengenannte Kategorie, auf die relativ spät ausgeführte Anlage in *bius*-Expansionsgebieten. Auf welche Periode sich die Angaben von Ypes beziehen sollen ist nicht zur Gänze deutlich. Wahrscheinlich beziehen sich diese wohl kaum selbst recherchierten (gelegentlich nennt Ypes seine Quelle; diese ist immer der Bericht eines *demang*), wenig spezifischen Angaben (kein konkretes Bauprojekt ist genannt) teils auf die koloniale Periode, denn Ypes unterscheidet an einer Stelle zwischen von der Regierung angelegten Leitungen und Leitungen unter einem *raja bondar*. Oder er nennt die Möglichkeit, zu einem (kolonialen) Gericht zu gehen.[1163] Doch dürften, kritische Analyse der Angaben vorausgesetzt, Rückschlüsse auf ältere Traditionen möglich sein.

Ypes beschreibt für die Samosirregion den *raja doli* als *bius*-Oberhaupt als die für die Anlage von Bewässerungskanälen höchste zuständige Instanz.[1164] Die Initiative allerdings, wie er an anderer Stelle weiter ausführt, geht von einem oder mehreren *suhut* oder *raja bondar* aus. Diese rufen alle Beteiligten auf, und auch der *raja doli* kommt hinzu. Kommt man zu einer Vereinbarung, wird zur Bestätigung hierfür ein Büffel geschlachtet auf Kosten der *suhut*. Der Bau der Kanäle wird von den Beteiligten ohne Lohn ausgeführt (also in Gemeinschaftsarbeit). Ist die Bewässerungsanlage fertig, wird der Grund unter die Beteiligten verteilt und diese Tatsache wird wieder mit einem Fest besiegelt. Hierfür tragen alle Beteiligten die Kosten gemeinsam.[1165]

Für die Baligeregion in Toba ist die Organisation der Neuanlage von Kanälen ähnlich beschrieben. Die Initiative geht von den *suhut*, die dort *raja bondar* genannt werden, aus. Sie tragen die Kosten für die Mahlzeiten, welche gemeinsam mit allen, welche an dem Projekt mitarbeiten möchten, eingenommen werden. Solche Mahle werden gehalten zu Beginn und nach Abschluss des Projekt und eventuell auch zwischendurch, wenn Besprechungen nötig werden. Der *raja parjolo*, den Ypes als *horja*-Oberhaupt beschreibt, ist die Instanz, welche die Zustimmung zum Bau gibt, und wenn Wasser aus dem Grundgebiet einer anderen *horja* geholt werden muss, so ist auch die Zustimmung der Führung der betroffenen *horja* nötig. Ypes betont an dieser Stelle, dass in der Baligeregion Wasserleitungen, die nicht von der Kolonialregierung angelegt worden sind, immer von einem *raja bondar* verwaltet werden.

1163 1933: 289.

1164 1932: 158.

1165 Ypes 1932: 220.

Keine Bewässerungsprojekte werden auf Initiative einer ‚Rechtsgemeinschaft' in Angriff genommen (in der von ihm beschriebenen Zeit, sollte man hinzufügen).[1166]

Wenn in Uluan neue Bewässerungsanlagen angelegt werden sollen, untersucht der *raja partahi* (bei Ypes als *horja*-Oberhaupt beschrieben) zusammen mit den betroffenen *raja huta*, ob nicht andere durch den geplanten Bau benachteiligt werden würden. Danach werden alle Personen der *horja* oder des betroffenen *horja*-Teils, aufgerufen, ein Vereinbarung für die Anlage zu schließen. In dieser Vereinbarung ist enthalten, wer an der Anlage und deshalb auch an der Verteilung des neu zu bewässernden Landes teilnehmen soll. Die Vereinbarung wird bekräftigt durch ein gemeinsames Mahl, wofür geschlachtet wird (damit ist wohl auch rituelle Fleischverteilung verbunden). Die Kosten hierfür werden durch Einhebung von Beiträgen aufgebracht. Die Teilnehmer führen die Arbeit selbst aus, bzw. bewirten weitere Personen, die auf Einladung Hilfe leisten.

Erst wenn die Leitung fertig ist, wird das Land verteilt. Der *raja partahi* und die *raja tunggane* (anderer Name für *raja huta*) erhalten Extraanteile. Diejenigen, die mehr an Arbeit oder Kosten beigetragen haben, erhalten einen entsprechend größeren Anteil.

10.1.2.1.1.2. Über den Bau von Irrigationsanlagen in Expansionsgebieten des *bius* Tampahan

Die bereits erwähnten Untersuchungen von Keuning und Lando sind beide (wohl zufällig[1167]) situiert im *bius* Tampahan in der Westlichen Tobaregion. Sowohl die von Keuning beschriebenen Kanalbauten in Tanggabatu wie die von Lando beschriebenen Wasserzuleitungen in Lintong ni Huta wurden gebraucht um bereits längere Zeit bestehende Regenstaufelder in echte Nassreisfelder umzuwandeln. Im Juli 1991 hatte ich, nachdem ich zuvor die Arbeiten Keunings und Landos gelesen hatte, die Region aufgesucht, um die Bewässerungsanlagen zu besichtigen, mit Informanten zu sprechen und um soweit wie möglich Informationen über die Rolle der dortigen *parbaringin* in der Organisation der Bewässerung zu gewinnen. In Tanggabatu hatte ich die Gelegenheit, einer Versammlung der Bewässerungsgemeinschaft Bondar Siauga, die an jenem Tag zusammengekommen war, beizuwohnen und dort Fragen zu stellen.

Beide Studien beschreiben technisch und organisatorisch eindrucksvolle Leistungen der dortigen Bevölkerung beim Bau von Zuleitungskanälen. Der Bau des vor bereits vor 1880 fertig gestellten, ca. drei Kilometer lang durch schwierigstes Terrain gegrabenen Zuleitungskanals (*bondar*) Siauga, welcher bis heute einen Teil der Nassreisfelder von Tanggabatu versorgt, hatte nach den Erhebungen von Keuning vier Jahre lang gedauert. Noch wesentlich länger hatte der Bau des *bondar* Silean Banua, welcher Wasser über einen Abstand von acht Kilometer herbeiführt, gedauert. Der Bau dieses Kanals, welcher bis heute einen Teil der Reisfelder von Lintong ni Huta bewässert, einschließlich des zugehörigen Staudamms hatte 15 Jahre lang gedauert (von ca. 1870 bis 1885). In beiden Fällen waren die Arbeiten nur während der Pflanz- und Erntezeit unterbrochen gewesen.

10.1.2.1.1.2.1. Über den Neubau von *bondar* Siauga

Die Organisation der Anlage des *bondar* Siauga in Tanggabatu hat Keuning folgendermaßen beschrieben: Die Initiative wurde von sechs (namentlich genannten) *raja partahi* von den *marga* Tampubolon und Simanjuntak genommen. Insgesamt nahmen ca. vierzig Familienhäupter am Bau teil, woraus Keuning errechnet, dass ein *raja partahi* über sechs bis sieben „Untertanen" (plus dessen Söhne) verfügt. Diese *raja partahi* untersuchten zuerst die

---

1166 1932: 288 ff.

1167 Zufällig wohl darum, weil Lando die Arbeit Keunings, welcher vierzig Jahre vor ihm in Tanggabatu geforscht hatte (einer Landos Forschungsterritorium benachbarter Teilregion von *bius* Tampahan), nicht kannte, wie seine Literaturliste ausweist. Lando selbst war über die Arbeiten Bruners (1959, 1961, 1972), der, wie auch Cunningham (vgl. Cunningham 1958), ebenfalls in der Region geforscht hatte, zur Auswahl seines Forschungsterritoriums gekommen.

Möglichkeit der Anlage des Kanals, und nachdem sie zur Überzeugung gekommen waren, dass der Bau technisch machbar war, wurde spirituelle Bestätigung gesucht. Hierfür wurde ein *datu* eingeladen, der die *marmanuk di ampang*-Divination ausführte. Danach, und nach verschiedenen anderen rituellen Vorsorgemaßnahmen wurde auf Kosten der *raja partahi*, welche in diesem Stadium bereits *raja bondar* genannt werden, eine Kuh geschlachtet und von allen Beteiligten gemeinsam gegessen. Wer an diesem Mahl teilgenommen hatte, durfte sich nicht mehr von der Unternehmung zurückziehen.

In der Folge wurde ein Bote nach Barus geschickt, um dort eiserne Werkzeuge einzukaufen, und danach wurde die Arbeit begonnen. Dies muss um 1869 gewesen sein, vielleicht kurz bevor das benachbarte Lintong ni Huta den Bau des *bondar* Silean Banua begann. Ca. einmal pro Monat ließen die *raja bondar* abwechselnd ein Schwein schlachten, um die Arbeiter anzuspornen. Während der Arbeitsphasen wurden strenge Regeln hantiert. Konflikte wurden sofern möglich gelöst, sofern nicht möglich, aufgeschoben. Wie Keuning anmerkt, sollen gelegentlich auch Sklaven (*hatoban*) zur Arbeit eingesetzt worden sein. Für Arbeiten aber, welche besonderen Mut erforderten, wie etwa das Ausmeißeln des Kanals entlang einer Felswand, was nur von einem von oben herabgelassenen Korb (*geang-geang*) aus möglich war, wurden die Mutigsten ausgewählt. Niemand durfte sich widersetzen und seine Aufgabe nicht erfüllen. Wer sich weigerte zu arbeiten, wurde aus der *horja* weggejagt und seine Güter wurden beschlagnahmt. Auch wer seine Arbeit nicht gut erfüllte, sich als faul zeigte, wurde bestraft (mit *marutang dohot*, [wörtl. Schuld haben wegen des Mitmachens] wie Keuning angibt) i.e. es wurde ihm ein Teil seiner Güter weggenommen. Je nach seinem Vermögen wurde ihm mehr oder weniger weggenommen.

Als nach Verlauf von vier Jahren der Kanal fertig war, wurde (ein Büffelopferritual gehalten, wobei die *raja partahi*/*raja bondar* die Gebete (*tonggo-tonggo*) aussprachen und auch *gondang* gespielt wurde.

Da das Wasser des neu gebauten Kanals nicht auf bis dahin ungebrauchte Gründe geleitet worden war, sondern auf bereits bestehende Regenstaufelder oder Gärten, kam es nicht zu einer vollständigen Neuverteilung des bewässerten Grundes. Die bestehenden Besitzverhältnisse konnten großteils beibehalten werden. Nur die *raja bondar* erhielten größere, günstig gelegene Grundstücke. Diejenigen, die dadurch Grund verloren, wurden in gegenseitigem Einvernehmen anderweitig entschädigt. das heißt, es wurde doch in bestimmtem Ausmaß der Grund umverteilt.

Es sei noch hinzugefügt, dass die *raja bondar*-schaft in männlicher Linie (im Prinzip nach den Regeln der Primogenitur) vererbt wurde, und damit besondere Rechte und Pflichten innerhalb der Bewässerungsgemeinschaft. Diese Bewässerungsgemeinschaft, also die Gruppen, die das Bewässerungssystem gebaut haben, bzw. deren Nachfahren, bezeichnet man in Tanggabatu heute noch als *sada horong*, ein *horong* (vgl. zu diesem Begriff 4.2.2.), wodurch die Zusammengehörigkeit von Land, Wasser und Menschen ausgedrückt ist.

Wie sich dem von Keuning aufgezeichnetem *tonggo-tonggo*-Text entnehmen lässt, werden verschiedene Aspekte des zu grabenden Kanals metaphorisch mit Teilen eines Hauses gleichgesetzt. Wie die Bewohner eines Hauses sind auch die Angehörigen der Bewässerungsgemeinschaft eine Einheit mit gemeinsamen Interessen und gemeinsamen Ritualen. Dessen ist man sich auch heute noch bewusst. Viele Arbeiten können nur gemeinsam geleistet werden, wie etwa der Unterhalt, das abwechselnde Bewachen des Kanals in kritischen Zeiten um Wasserdiebstahl zu verhindern etc. Regelmäßig werden Zusammenkünfte abgehalten, Einnahmen und Ausgaben abgerechnet, Aufgaben verteilt und die Absprachen durch rituelle Fleischverteilung geheiligt und besiegelt.

Auf meine Frage nach einer eventuellen Rolle der *parbaringin* in der Unternehmung, antworteten die älteren Mitglieder der Bewässerungsgemeinschaft, dass man früher sicher

ohne die Zustimmung und den Rat der *parbaringin* eine solche Unternehmung nie hätte beginnen können. Die *parbaringin* wurden mir als Vertreter des *bius* Tampahan auf *horja*-Ebene, wie auch als Vertreter des Singamangraja beschrieben. Man nennt sie dort, wie auch in anderen Gegenden der Tobaregion auch *pargomgom*.[1168] Mit dieser Bezeichnung spricht man gegenwärtig meist Vertreter der indonesischen Regierung an; i.e. den *kepala desa* (gewählten Dorfbürgermeister), den *camat* (von der Regierung ernannter Distriktschef) und seine Mitarbeiter etc. Denen gibt man bei Ritualen auch die entsprechenden Fleischanteile.

Auch habe man damals ganz sicher alle *parbaringin* und anderen bedeutsamen *raja* des *bius* Tampahan eingeladen und rituell bewirtet (dies nennt man wie auch in der Samosirregion [*mar-*] *tonggo raja*). Dies gehört schon einfach zur Prozedur solcher Unternehmungen. Bei dieser Gelegenheit wird auch offiziell die Zustimmung der *bius*-Organisation erlangt.

Die *parbaringin* waren, soweit sich rekonstruieren lässt, genau über das Bauvorhaben informiert worden, hatten ihre Zustimmung und ihren Segen gegeben, hatten den Unternehmern mit ihrem Rat, insbesondere in Hinblick auf die rituellen Aspekte des Unternehmens, beigestanden, waren aber wahrscheinlich nicht direkt in involviert. Es war der Bau des *bondar* Siauga eine Unternehmung der von den genannten *raja partahi* vorgestandenen Gruppen.

10.1.2.1.1.2.2. Über den Neubau von *bondar* Silean Banua

In Landos Beschreibung der Organisation des Neubaus des *bondar* Silean Banua in Lintong ni Huta geht es weniger um die Aktivitäten von *raja partahi* als Initiatoren des Kanalbaus, als mehr um die Initiativen von drei Gruppen, die als *suhut* auftraten, und um kooperative Arbeit und kooperative Finanzierung. Wenn wir davon ausgehen, dass die beiden Unternehmungen, welche ungefähr gleichzeitig innerhalb von zwei benachbarten *horja* von *bius* Tampahan durchgeführt worden waren, sehr wahrscheinlich auch auf ähnliche Weise organisiert worden waren, so ist der Unterschied in den beiden Studien am besten wohl mit unterschiedlicher Fragestellung in historisch verschiedenen Epochen zu erklären. Keuning, als wissenschaftlich ausgebildeter Kolonialbeamter, war auf der Suche nach Lösungsmöglichkeiten für das während der gesamten Kolonialzeit permanent ungelöste Problem der effektiven Verwaltung der Batakregion. Dazu gehörte das Auffinden von innerhalb der Batakgesellschaft traditionell legitimen Machtpositionen und den damit verbundenen Individuen. Während der Kolonialzeit haben, wie zahlreiche Quellen belegen, auch viele bataksche Informanten darauf eingespielt und ihre Informationen auf Tätigkeit von Individuen zugespitzt.

Anders in den Siebziger Jahren. Anders auch die Fragen eines modern ausgebildeten Kulturanthropologen. Lando hat ausführlich genealogische Daten gesammelt zu den in Lintong ni Huta ansässigen Gruppen[1169] und kollektiver Organisation viel Bedeutung zugemessen. Genau wie Keuning aber hat er die Frage nach der Rolle der *parbaringin* und der *bius*-Organisation nicht gestellt. Dies haben auch seine beiden amerikanischen Vorgänger in *bius* Tampahan, Cunningham und Bruner, nicht getan. Durch die Ausführlichkeit seiner

---

1168 Warneck (1977) übersetzt *manggomgom* mit ‚beherrschen, regieren' und *panggomgom* mit ‚Herrscher'; die Form mit Präfix *par-* findet sich nicht in diesem Wörterbuch. Sinaga (1994) übersetzt den Begriff mit ‚Beschützer, Beschirmer' (*pengayom*, *pelindung*), ein Begriff, der heute besonders im religiösen Bereich gebraucht wird (als Attribut Gottes).

1169 Auch Lando fällt die genaue Definition nicht leicht. Er spricht von *groups*, *lineages* oder *saompu*; wobei allerdings anzumerken ist, dass manche *saompu* wiederum in weitere *saompu* zerfallen. Er verwendet aber nicht den Begriff *horong*, den man mir in Tanggabatu genannt hatte, um eine Bewässerungsgemeinschaft zu benennen.

Untersuchungen aber hat er doch Informationen über *parbaringin* erlangt, denen er allerdings keine Bedeutung zugemessen hat. Wie sich zeigen wird, sind diese Daten dennoch wertvoll.

Von den drei Gruppen (nach einer weiteren Überlieferung waren es vier), welche zum Bau des Kanals zusammenarbeiteten, gehörten zwei der *marga* Simanjuntak und eine der *marga* Napitipulu an. In diesem Zusammenhang möchte ich zum besseren Verständnis der *marga*-Konstellation in *bius* Tampahan, welcher (vereinfachend gesagt) zusammengesetzt ist aus den vier *horja* Meat, Gurgur, Tanggabatu und Lintong ni Huta, anmerken, dass diese Region, wie das benachbarte Balige, als Stammgebiet der Pohan-Gruppe gilt, welche sich aus vierzehn, oder je nach Zählweise, mehr als zwanzig Einzel-*marga* zusammensetzt. Die Pohan-Gruppe ist unterverteilt in vier Subgruppen (Nachkommen der vier Söhne von Si Bagot ni Pohan, dem *marga*-Gründer)[1170], und aus diesen vier Subgruppen ergibt sich auch die Vierteilung des *bius* Tampahan. Alle einer jeweiligen Subgruppe angehörenden *marga* bilden zusammen ein *sanghae horbo*, ein Büffelbein, ein Viertel im *bius*-Kontext. Das heißt aber nicht, dass jede der vier *horja* ausschließlich von jeweils einer Subgruppe bewohnt oder ‚beherrscht' werden würde. Alle vier *marga* sind tatsächlich auf asymmetrische Weise über das *bius*-Teritorium verteilt und bewohnen dieses, wie allgemein üblich im Batakland, zusammen mit anderen, brautnehmenden, marga.

Simanjuntak und Napitupulu gehören der zweiten (Tuan Somanimbil) und der vierten Subgruppe (Raja Sonak Malelea) an. Während diese beiden Subgruppen im Kontext von *bius*-Tampahan eine (Büffel-) Hälfte (*sambariba horbo*) bilden, die der ersten (Tuan Sihubil) und der dritten Subgruppe (Tuan Dibangarna) gegenübersteht, gehören sie innerhalb von *horja* Lintong ni Huta - wo Subgruppe eins und drei keine dominante Position innehaben (wohl aber Grundrecht und Dörfer) - der jeweils anderen Hälfte an. Sie stehen sich also gegenüber. In die Zusammensetzung der Konstruktionsgemeinschaft, zu welcher keineswegs alle in Lintong ni Huta ansässigen Gruppen gehören, sind also Mitglieder aus beiden Hälften mit einbezogen. Die Überlieferung, welche von einer ursprünglichen vierten *suhut*-Gruppe berichtet, beschreibt eine (möglicherweise symbolische) Repräsentation der übrigen, i.e. Subgruppe eins und drei, die möglicherweise zur Zeit der Konstruktionsvorbereitungen auf ritueller Ebene notwendig war.

Diese Tatsache ist insofern bedeutsam, weil sie ein wichtiges Merkmal der Struktur batakscher Organisation zeigt: Trotz aller Betonung des genealogischen Aspekts wird im Prinzip nie eine bedeutsame Unternehmung von einer einzelnen *marga,* bzw. Angehörigen einer einzigen *marga* unternommen. Wohl ist ein asymmetrisches Verhältnis zwischen den teilnehmenden Gruppen wahrscheinlich. Vollständigkeit in der gesellschaftlichen Repräsentation wird angestrebt, sei es auch nur auf symbolischer Ebene.

Dies war ebenso der Fall in der oben beschriebenen Organisation des Neubaus von *bondar* Siauga, worin die *marga* Tampubolon zahlreicher als die *marga* Siagian vertreten war. Diese beiden *marga* gehören übrigens jeweils der Subgruppe eins und drei an, stehen sich im *horja*-Kontext gegenüber und formen im *bius*-Kontext zusammen eine der beiden *bius*-Hälften. Eine Teilnahme der beiden übrigen Subgruppen ist für Tanggabatu nicht erwähnt; möglicherweise darum, weil sie nicht von konkreter Bedeutung war.

Lando gibt im Gegensatz zu Keuning wohl an, dass vor Beginn der Unternehmung [*mar-*] *tonggo raja* gehalten wurden, welche er mit *„assemblies of the elders"* übersetzt, die zusammenkamen für einen bestimmten Zweck: *„to make decisions concerning the systems or offering feasts in connection with the project*."[1171]

1170 Die Subgruppen werden auch nach den Namen dieser Söhne bezeichnet: Tuan Sihubil, Tuan Somanimbil, Tuan Dibangarna und Raja Sonak Malela. Diese Namen werden nicht als *marga*-Namen gebraucht.

1171 Lando 1979: 122.

Bei einer dieser *martonggo raja* wurden die *parbaringin* offiziell um ihre Zustimmung und ihren Segen zu dem Projekt gebeten. Im Fall des *bondar* Silean Banua kann es als sicher angenommen werden, dass *parbaringin* schon von Anfang an in das Projekt involviert waren. Dies ergibt sich einerseits schon aus der Angabe, dass zu einer der *suhut*-Gruppen die Position eines *parbaringin* gehörte, die schließlich von jener Person eingenommen wurde, die jener *suhut*-Gruppe während der Planungs- und Bauphase als Ältester vorstand.[1172]

Was den Aspekt der kollektiven Finanzierung betrifft: Die drei *suhut*-Gruppen, zu denen weniger als dreißig Familien gehörten, finanzierten zwar die Schlachttiere für bestimmte Zusammenkünfte und trugen auch zu den weiteren Kosten des Unternehmens bei, aber die Hauptlast der Baukosten wurde von der *horja*-Gemeinschaft Lintong ni Huta gemeinsam getragen: „*Each houshold in the village agreed to contribute (margugu) to a general fund to buy tools, pay for materials, and any other needs of the system during and after construction*."[1173]

Es sei hier bereits angemerkt, dass es schwer vorstellbar ist, dass es ohne gut funktionierende Strukturen territorialer Organisation (wozu auch die Gewohnheit der regelmäßigen Erhebung von Beiträgen gehört), wie die *parbaringin*-Organisationen sie bereitstellen, möglich gewesen sein könnte, dass auch jene Bewohner der mehr als dreißig Dörfer (*huta*) von Lintong ni Huta, welche keinen Nutzen aus dem Bau des Kanals zu erwarten hatten, über Jahre hinweg zu dessen Finanzierung beigetragen hätten

Als Prinzip der Zusammenarbeit beschreibt Lando eine wohlbekannte Weise der Arbeitsorganisation, mittels der man einander auch heute noch beim Bestellen der Felder hilft: Eine Person oder Gruppe tritt als *suhut* auf lädt seine Nachbarn ein, sorgt für Bewirtung und alle zusammen bearbeiten das Feld des *suhut*. Danach tritt eine andere Person als *suhut* auf, dessen Felder alle zusammen bearbeiten. Dies wird so fortgesetzt bis die Felder aller Teilnehmenden bearbeitet sind. Diese Weise der Arbeitsorganisation ist als *marsialap ari,* (einander für den Tag holen)[1174] gut bekannt.

Fall dies tatsächlich der Modus der Arbeitsorganisation war, so muss diese in modifizierter Form durchgeführt worden sein. Wie ebenso berichtet ist, waren auch *parhara* als Aufseher eingesetzt und war das Element der Freiwilligkeit der Teilnahme an den Arbeiten wohl weitgehend eingeschränkt. Das Prinzip aber, dass, wer an dem Mahl, welches das Projekt einleitet, teilnimmt, bzw. Fleischanteile in Empfang nimmt, sich auch verpflichtet bis zum Ende des Projektes seine Arbeitsleistung zur Verfügung zu stellen, war auch in diesem Fall gültig.

Die Arbeiten zum Bau dieses Kanals, der Wasser über eine Länge von acht Kilometern in das Territorium der *horja* Lintong ni Huta führen sollte, waren um 1870 in Angriff genommen (dreizehn Jahre vor der kolonialen Annexion der Region[1175]), und erst fünfzehn Jahre später vollendet worden. Selbstverständlich waren auch hier die Arbeiten während der Zeit der Feldbearbeitung stillgelegt worden. Die Konstruktion wird als sehr arbeitsaufwendig beschrieben. Bestimmte Abschnitte des Kanals mussten aus Fels gemeißelt werden. Für den

---

1172 Lando 1979: 171 f. und 189.

1173 Lando 1979: 230.

1174 Lando schreibt allerdings *marisalap ari*, was, falls es sich nicht um einen Schreibfehler handelt, als lokale Form der Aussprache verstanden werden kann. Seine Übersetzung „*fetch the day*"ist nicht ganz korrekt, da in ihr das reziproke Element fehlt, welches in diesem Fall durch das Präfix *marsi-* ausgedrückt wird (vgl. 1979: 75 und 121).

1175 In den Jahren zuvor hatte man die destruktive Kraft des kolonialen Militärs in *bius* Tampahan kennen gelernt: Sowohl in Tanggabatu, dem Schauplatz von Kämpfen gegen die Batakarmee des Singamangaraja, wie auch in Lintong ni Huta waren mehrere Dörfer als Strafmaßnahme niedergebrannt worden, und es war Vieh konfisziert worden um koloniale Militärexpeditionen mit Proviant zu versorgen.

Transport eines der zweiundzwanzig Baumstämme, mittels derer der zwölf Meter hohe und oben sieben Meter breite Damm konstruiert wurde, waren minimal zwanzig Mann erforderlich.

Der Konstruktion des Dammes und die Arbeiten zum Bau des Hauptkanals wurden von allen drei Gruppen gemeinsam geleistet. Jeder der *suhut*-Gruppen hatte einen *parhara* ernannt. Diese Funktion, die bereits oben im Kontext der *parbaringin*-Organisationen beschrieben wurde (5.2.1. ff, 6.1.), ist eine Position, der viel Respekt entgegengebracht wird. Diese *parhara* arbeiteten zusammen an oben genannten Aspekten des Projektes.

Bei Eintritt in das *horja*-Territorium wurde der Hauptkanal in drei Sekundärkanäle unterteilt, die Bewässerungswasser zu den jeweiligen Territorien der drei Gruppen leiteten. Von dieser Unterteilung aus an waren die *parhara* für ihre jeweiligen Territorien verantwortlich. Die Verteilung des Landes wurde innerhalb der Gruppen vorgenommen.

10.1.2.1.2. Nach dem Bau des Bewässerungssystems: Unterhalt, Wasserverteilung, Konfliktlösung und die regelmäßigen Rituale

10.1.2.1.2.1. *Bondar* Siauga

In Bezug auf *bondar* Siauga in Tanggabatu berichtet Keuning, dass, wie bereits erwähnt, die sechs *raja partahi*, die als Initiativnehmer für den Bau des *bondar* galten, auch *raja bondar* wurden, und als solche hatten sie die Pflicht, für den tägliche Unterhalt des Bewässerungssystems zu sorgen, sowie das Recht, dafür Gebühren einzuheben. Diese Gebühren werden, wie überall in der Tobaregion *upa pangido-idoan*[1176] genannt und betrugen zur Zeit Keunings zwei Drittel des Saatgutes, bezahlbar nach der Ernte. Keuning fügt hinzu, dass in den meisten Regionen mehr eingehoben wird, i.e. ein- bis zweimal die Menge des Saatgutes.

Die *raja bondar* führen die Unterhaltsarbeiten am Bewässerungssystem nicht selbst aus, sondern lassen sich durch *parhara* vertreten, wofür in der Regel nahe Verwandte eingesetzt werden. Diese sorgen in der Praxis nicht nur für den Unterhalt, sondern auch für gerechte Wasserverteilung. Wenn größere Schäden am System auftreten, können die *parhara* die angeschlossenen Reisfeldbesitzer zur gemeinsamen Arbeit aufrufen. Auch die jährliche Reinigung des Systems (nach Keuning: *mangaruas*[1177]) wird gemeinsam ausgeführt. Im Falle von Arbeitsverweigerung muss bezahlt werden, und so die Bezahlung unterbleibt, dürfen die *raja bondar* Güter im entsprechenden Wert konfiszieren. Dies gilt auch für den *upa pangido-idoan*. Von der Bezahlung dieser Beiträge sind die *raja bondar* selbst und die *parhara* ausgenommen.

Die jährliche Reinigung des Systems ist mit Ritual und gemeinsamen Essen verbunden. Die Kosten, so Keuning, werden von den Bußgeldern bezahlt, und so diese nicht ausreichend sind, fordern die *raja bondar* von den reichsten Reisfeldbesitzern den Restbetrag.

10.1.2.1.2.2. *Bondar* Silean Banua

Lando ist hinsichtlich der Terminologie, welche die Administration des Bewässerungssystems beschreibt, sehr vorsichtig in seinen Angaben: „*The elders chosen each year to direct Silean Banua were usually referred to as panitia, the Indonesian term meaning 'committee'. It is not certain if the elders of the three original suhut groups who collected the levies in the past were referred to as raja bondar*."[1178]

1176 Wörtl. ‚den Lohn, den man erbittet/verlangt.' In der Samosirregion hat dieser Begriff eine etwas andere Bedeutung. Wie Ypes (1932: 220) festgehalten hat, bezeichnet man dort so den Beitrag in Form von Reis, den man den Medien bei Opferfesten gibt.

1177 *mangaruas* bedeutet an sich nicht ‚reinigen' (es sei denn, dass es sich um eine Dialektform von *manguras* handelt). Mit *ruas* wird üblicherweise ein Glied oder Abschnitt bezeichnet; *mangaruas* (*-ruas*), üblicherweise redupliziert, kann eine Handlung bezeichnen, die in bestimmten Zeitabschnitten wiederholt wird.

1178 Lando 1979: 227.

Die tatsächliche Hauptarbeit für den Unterhalt leisten auch in Lintong ni Huta die von der Bewässerungsgemeinschaft (ursprünglich von den *suhut*) ernannten *parhara*, welche in jedem der drei Territorien für das Bewässerungssystem sorgen. Für den Unterhalt des Dammes und des Hauptkanals arbeiteten sie zusammen. Die *parhara* mussten das System nach Möglichkeit permanent kontrollieren und kleinere Reparaturen selbst ausführen. Bei größeren Schäden – etwa Verstopfungen durch Erdrutsche etc. – konnten sie beteiligte Bauern aufrufen zur gemeinsamen Arbeit. Bei der jährlichen Reinigung des Systems (die früher mit bestimmten rituellen Aktivitäten verbunden war) arbeiteten ebenfalls alle drei Gruppen zusammen. Auf das nicht Nachkommen von dergleichen Arbeitsverpflichtungen standen Sanktionen. Auch Konflikte in kleinerem Ausmaß hatten die *parhara* zu schlichten. Die *suhut* und *parhara* hatten auch in Lintong ni Huta das Recht auf Beiträge (nach Lando *upa bondar*, Lohn für den Kanal) von den beteiligten Reisbauern. Das Schlachttier anlässlich der jährlichen Reinigung des Bewässerungssystems wurde früher von den *suhut* bereitgestellt.[1179]

In Bezug auf die Verteilung des Wassers hält Lando fest, dass Rechte zur Nutzung von Land prinzipiell getrennt waren von Rechten auf Bewässerungswasser, sowie dass bei den Batak Wasser nie verkauft oder zugeteilt wurde mittels bestimmten Zeiteinheiten.[1180] Bataksche Kunden einer *bondar*-Organisation bezahlen zwar für den Zugang zu Wasser; dies wird aber nicht interpretiert als Wasserkauf, sondern als Bezahlung für die geleisteten Arbeiten zum Unterhalt des Systems. Denn die *parhara* taten einen großen Teil der Arbeit selbst, anstelle nur als Aufseher zu fungieren. Und an anderer Stelle hält Lando noch fest: „*allocation of water in a bondar organization is basically proportional*.[1181]

In Bezug auf die Frage, wie Wasserverteilung geregelt zu werden hatte in Zeiten von Wasserknappheit, muss er eingestehen, dass er diese Frage nicht beantworten kann: „*The general adat of water rights is well-developed, but only concerning the organizational basis of bondar organizations, access to water, etc. Between bondar organizations on the same water course the allocation of water during times of scarcity would have to be a local decision worked out in formal negotiation. There are no recorded principles of adat concerning water allocation. Data may simply be lacking. On the other hand the question may never have arisen. The population density in Toba probably has not equaled that of the areas of intense rice cultivation in Bali. The problem of fine-tuning the allocation of water among several irrigation systems on the same watercourse may never have been important*."[1182]

Dem sei hinzugefügt, dass, wie Lando selbst anmerkt, die Bevölkerung Lintong ni Hutas um 1880 wesentlich höher war als jemals wieder danach (ca. 330 Haushalte, und 1920 ca. 220 Haushalte). Auf Basis dieser Daten kann sein Argument in Hinblick auf Lintong ni Huta als akzeptabel betrachtet werden. Gleichzeitig beinhaltet diese Hypothese, dass prinzipiell bei Bevölkerungsdruck mit dem Ventil Expansion und Auswanderung gerechnet wurde und dass darum eine genauere Formulierung des Wasserrechtes bei den Batak unterblieben ist.

10.1.2.1.2.3. Angaben von Ypes

Lando hat im Prinzip bereits die Angaben von Ypes in Hinblick auf die Verteilung von Wasser mit einbezogen und bestätigt. Ypes hat für die Tobaregion den *raja bondar* (dessen Position in männlicher Linie erblich ist) als denjenigen beschrieben, der Entscheidungen trifft hinsichtlich der Wasserverteilung, der verantwortlich ist für den Unterhalt (wofür dieser *parhara* oder *pande aek* [Wassermeister] einsetzt). Diejenigen, die Wasser erhalten, bezahlen

1179 Lando 1979: 230 ff.

1180 Lando 1979: 37.

1181 Lando 1979: 269.

1182 Lando 1979: 284.

in Reis Retributionen wie bereits oben beschrieben. Die Reisfeldbesitzer sind allerdings nicht zu Abnahme von Wasser verpflichtet. Finden sie alternative Quellen oder bebauen sie das Feld nicht, so müssen sie nicht bezahlen. Wie allerdings auch Ypes selbst angibt, sind genannte Regelungen umstritten und mussten teils erst vor Gericht durchgesetzt werden.[1183]

In Bezug auf die Uluanregion gibt Ypes an, dass nach der Fertigstellung eines Bewässerungssystems ein oder mehrere *raja bondar* gewählt werden, welche für die kleineren Unterhaltsarbeiten sorgen. Größere Projekte werden von allen Teilnehmern am Bewässerungssystem gemeinsam durchgeführt. Die *raja bondar* erhalten für ihre Leistungen *upa raja bondar* (Lohn für den *raja bondar*) in Form von Reis, üblicherweise in der Menge des Saatreises.[1184] Es mag deutlich sein, dass diese Angaben über Uluan ungenau und unvollständig sind.

Noch bruchstückhafter sind seine Angaben zum Wasserrecht in Silindung. Zwei Gerichturteilen entnimmt er, dass man auch dort die *raja bondar*-Einrichtung, und in Beziehung damit die Verpflichtung zur Bezahlung des *upa bondar,* kennt, sowie dass jemand verpflichtet wurde, am Bau einer Leitung mitzuarbeiten, weil er daraus Bewässerungswasser gebrauchte. Alle anderen Angaben stammen aus einem Bericht des batakschen Kolonialbeamten (*assistent demang*) Frederik Goeltom. Nach dessen Bericht wären die Besitzer von Reisfeldern, welche an Deiche grenzen, zur Instandhaltung und Unterhalt von diesen Deichen verpflichtet. Diese Regelung wäre schon längere Zeit als ungerecht empfunden worden.[1185] Es sei in diesem Kontext auch auf die oben zitierte Bemerkung von Vergouwen verwiesen (10.1.2.1.), der festgestellt hat, dass die traditionelle Weise der Organisation der künstlichen Bewässerung in Silindung durch kolonialen Einfluss bereits weitgehend verschwunden war.

Die Situation in der Samosirregion beschreibt Ypes weitgehend genauso wie die in der Tobaregion. Auch dort gilt der *raja bondar* als der Verantwortliche für den täglichen Unterhalt des Bewässerungssystems, für deren tatsächliche Ausführung er *parhara* oder *pande aek* ernennt. Die Besitzer von angrenzenden Reisfeldern sind verantwortlich für die entlang ihrer Felder führenden Deiche. Auch das Retributionssystem ist ähnlich (die *raja bondar* erhalten *upa raja*), wobei noch angemerkt ist, dass bei guten Ernten den *pande aek* eventuell ein Teil davon gegeben wird.[1186] Meine eigenen Recherchen haben ein davon teils abweichendes Bild ergeben, wie ich unten zeigen möchte.

10.1.2.1.2.4. Das Bewässerungssystem von Sihotang

Wie bereits erwähnt, gilt das Bewässerungssystem von Sihotang als sehr alt. Seine Ursprünge fallen zusammen mit den Ursprüngen der *bius*-Gemeinschaft. Es kann als der gesamten *bius*-Gemeinschaft gehörend verstanden werden. Wie ebenfalls bereits erwähnt, war die bewässerte Fläche in vorkolonialer Zeit kaum kleiner als heute. Die Bevölkerung von Sihotang war früher wohl nicht kleiner als heute, eher größer (vgl. 4.3.4.). Wie unter anderem die Terrassierungsspuren an den Berghängen zeigen, hat man früher von allen nur möglichen Anbaumöglichkeiten Gebrauch gemacht. Die Hypothese Landos, wonach man auf eine genaue Ausarbeitung des Wasserrechtes verzichten konnte, weil man noch genügend Grund zur Expansion zur Verfügung hatte, wäre auf Sihotang nicht anwendbar. Expansion innerhalb von *bius* Sihotang war in vorkolonialer Zeit keine echte Option. Man hätte nur vollständig auswandern können. Dies geschah den oralen Überlieferungen nach durchaus auch; es ist aber

---

1183 Ypes 1932: 288 ff.

1184 Ypes 1932: 365.

1185 Ypes 1932: 495.

1186 Ypes 1932: 220.

als sehr dramatischer Schritt zu verstehen, da die Auswanderer in der Praxis trotz einiger noch aufrecht bleibender Beziehungen doch aus der *bius*-Gemeinschaft austreten mussten.

Es gibt heute zeitweise Wasserknappheit und es gab den oralen Überlieferungen zufolge auch in recht lange zurückliegenden Zeiten Wasserknappheit. Kann man sich heute mit alternativen Pflanzen erfolgreich behelfen (z.B. Schalotten für den Markt), so ist überliefert, dass früher Konflikte um Wasser dramatische Folgen haben konnten. So weiß man unter anderem noch über die bereits lange zurückliegende (acht Generationen vor Ompu Raja Bakti)[1187] Vertreibung der gesamten Lumban Pea-Gruppe zu berichten. Im Kontext dieser Überlieferungen wird berichtet, dass damals für die Lumban Pea-Gruppe ein gewisser Datu Harajaon mit magischen Mitteln das Wasser auf die Felder der Lumban Pea-Gruppe geleitet hätte, wodurch den anderen Gruppen zu wenig Wasser blieb. Die anderen Gruppen taten sich zusammen und bestachen einen *hatoban*,[1188] der Datu Harajaon von hinten erschlug und anschließend den Kämpfern der vereinigten Gegner von Lumban Pea Zutritt verschaffte. Alle Bewohner von Lumban Pea mussten aus Sihotang flüchten (die meisten ins benachbarte Tamba), das bewegliche Eigentum wurde konfisziert, einschließlich der reich verzierten *sopo* (Männerhäuser, Reisspeicher), und die Häuser wurden verbrannt. Nach einigen Jahren allerdings wurde die Position von Lumban Pea im *bius* Sihotang wiederhergestellt, die Flüchtlinge konnten zurückkehren und erhielten alle Gründe und die damit verbundenen Rechte wieder zurück.

Dieses Beispiel (das nicht das einzige ist) zeigt, dass man in der vorkolonialen Vergangenheit durchaus bereits die Erfahrung von Konflikten um Wasser gemacht und deren potentiell dramatische Folgen kennen gelernt hatte. Man hatte also durchaus Anlass genug, das Wasserrecht genau auszuarbeiten.

Obwohl die niederländische Kolonialregierung die Macht über die Irrigationsverwaltung schnell an sich zog und den von ihr als *bius*-Oberhaupt eingesetzten *jaihutan*, bzw. später *kepala negeri* dafür verantwortlich machte, waren, wie verschiedene ältere Informanten einhellig berichten, die *parbaringin* noch lange de facto für die Instandhaltung des Bewässerungssystems zuständig. Es waren die *parbaringin*, die den Zeitpunkt für die jährliche Reinigung des Systems (vgl. für die Situation in Sihotang 5.3.4.7.) festsetzten und dazu aufriefen. Dies taten sie bis zum Ende der Kolonialzeit in einigermaßen traditioneller Weise (wohl war die rituelle Tätigkeit bereits eingeschränkt).

Die ständigen Unterhaltsarbeiten wurden von der *turpuk*/*horong*-Führung organisiert. Auch dort war im Prinzip immer ein Mitglied der *parbaringin*-Organisation involviert. Waren größere Aufgaben zu bewältigen, wie etwa die Wiederherstellung des Systems nach Überschwemmungen, so wurde ebenfalls die *bius*-Gemeinschaft aufgerufen.

10.1.2.1.2.4.1. Wasserverteilung in Sihotang

In Bezug auf die Verteilung des Bewässerungswassers gibt es in Sihotang das, was es nach Lando bei den Batak nicht gibt: die Verteilung nach Zeiteinheiten.

Die Wasserquellen der nördlichen und der südlichen Hälfte Sihotangs sind unterschiedlich ergiebig. Auf mythologische Ebene gebracht: aus der im Süden gelegenen Urwaldregion des *sombaon* Baganding Tua fließt wesentlich mehr Wasser als aus der im Norden gelegenen Urwaldregion des *sombaon* Datu Bonar ni Aji. Die beiden *sombaon* aber stehen in guter

---

1187 Ompu Raja Bakti selbst ist 1918 geboren.

1188 *hatoban* wird üblicherweise mit ‚Sklave' übersetzt. In dieser oralen Überlieferung wird aber üblicherweise hinzugefügt, „der wie ein Sohn (*songon anak*) für ihn (Datu Harajaon) war." Diese Hinzufügung betont nicht nur die Schwere seines Verrats, sie sagt auch etwas über die Weise aus, mit der man mit Kriegsgefangenen oder anderswie Abhängigen umging. Diese wurden sehr wahrscheinlich früher (vor der *pidari*-Zeit) in den Familienverband (und auch die *marga*) aufgenommen (dafür gibt es auch andere Hinweise), waren aber wohl nicht unmittelbar völlig gleichgestellt. Dies mochten erst ihre Nachfahren erwarten.

Beziehung zueinander (siehe 8.4.3. f.). Baganding Tua unterstützt Datu Bonar ni Aji (und die Menschen, die von ihm abhängig sind) in mehrfacher Hinsicht; auch mit Bewässerungswasser. Schon seit alten Zeiten fließt das Wasser aus der Baganding Tua-Region zwar tagsüber in die südliche Region Richtung *bondar* Sinaknak (Sinangnang), nachts aber wird das Wasser über den Binanga na Bolon in die nördliche Hälfte geleitet. Das Wasser aus dem Binanga na Bolon wird weiter unterverteilt, ebenfalls nach Zeiteinheiten. An diesen Regeln wird bis heute strikt festgehalten, auch dann, wenn in der südlichen Hälfte Wasserknappheit herrscht. Die Verantwortung für die regelmäßige Wasserumleitung hatte in früheren Zeiten ein Mitglied der *parbaringin*-Organisation; traditionell war das jemand aus der (*boru-*) *marga* Silalahi, wohnhaft in Lumban Silalahi. Diese Person wurde früher als *raja bondar* bezeichnet.

Wie Lando in Lintong ni Huta hatte auch ich in Sihotang Schwierigkeiten zu erfahren, wie die Wasserverteilung früher im Detail geregelt war; insbesondere im Konfliktfall bei Wasserknappheit. Landos Erklärung, dass es eine detaillierte Regelung nicht geben würde, weil man Probleme durch Expansion lösen konnte, scheint für Sihotang nicht aufzugehen: dort waren in vorkolonialer Zeit weitgehend alle Landressourcen bereits in Anspruch genommen.

Heute kann im Konfliktfall immer ein Vertreter der Staatsmacht eine Entscheidung treffen. Dies geschieht aber auch heute erstaunlich selten. Ich bin aber überzeugt, dass es auch in vorkolonialer Zeit bereits Wege gegeben hat, Entscheidungen im Konfliktfall zu treffen, und dass nicht immer durch Krieg entschieden wurde. Die Ursache von Krieg steht den Überlieferungen nach zumeist mit Regelbruch in Beziehung. Regeln muss es gegeben haben um sie brechen zu können. Ich vermute, dass es früher eine Hierarchie von Rechten auf Wasser gegeben hat, die auf den Gründen ruhten. Dies zeigt sich heute noch in dem Kontrast zwischen *parhombanan*-Gründen und *parpangulubalangan*-Gründen (siehe 4.3.1.). Den *parhombanan*-Gründen (über solche verfügt weitgehend jeder *turpuk/horong*) wird immer Vorrang bei der Bewässerung gegeben. Nur wenn genügend Wasser zur Verfügung ist, werden auch die *parpangulubalangan*-Felder bewässert.

Diese Regeln sind vor allem für die mittlere Region relevant (wo u.a. auch die Gründe von Lumban Pea gelegen sind). Die mehr bergwärts gelegenen Gründe, wie auch die Gründe in Seenähe, verfügen in der Regel über genügend Wasser. Letztere aus Quellen, die nicht vom Urwald her kommen, sondern am Fuße der nördlich und südlich das Tal begrenzenden Bergen entspringen (siehe Karte 17). In den mittleren Regionen konnte ich feststellen, dass alle *turpuk/horong* Gruppen sowohl über *parhombanan-* wie auch *parpangulubalangan-*Gründe verfügen. So dürfte die alte Regelung darauf hinauslaufen, dass jede Gruppe zumindest einen Teil ihrer Gründe bewässern konnte und im Idealfall Gruppen bei Wasserknappheit auf die Bewässerung eines Teils ihrer Felder zu verzichten hatten (auch wäre technisch Bewässerung leicht möglich gewesen) um es anderen Gruppen zu ermöglichen, einen Teil ihrer Gründe zu bewässern.

Dies scheint eine ausreichend deutliche Regelung zu sein, nach der es im Konfliktfall der *bius*-Gemeinschaft möglich gewesen war, gegen Regelbrecher vorzugehen. Dass die Erinnerung an vergangenen Konflikt um Wasser in Sihotang über Generationen hinweg lebendig erhalten wurde, hat wohl auch eine didaktische Dimension und sollte zukünftigen Konflikten vorbeugen. Deutlich ist auch, dass in vorkolonialen Zeiten von der *parbaringin*-Organisation Entscheidung für gerechte Lösungen ausging. Dies sagt die Überlieferung, die schon allein darum glaubwürdig ist, weil offensichtlich die *parbaringin*-Organisation die einzige Institution war, die imstande sein konnte, die nötigen Kompromisse auf *bius*-Ebene zustande zu bringen und welche die Autorität hatte, die Einhaltung von Regeln auch durchzusetzen. Für den Fall, dass es ihnen misslang, drohte die Perspektive von Krieg, der,

wie die Überlieferung berichtet, auch einige Mal stattgefunden hatte. Dieses Misslingen sollte aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass es doch auch gelungen ist um über viele Generationen hinweg den Frieden aufrecht zu erhalten. In diesen Perioden, so ist anzunehmen, war es gelungen, das Wasser gerecht zu verteilen.

10.1.2.1.2.4.2. Über Rituale in Beziehung zur Irrigation in Sihotang und anderen Regionen des Bataklandes

Zu dem Thema Rituale und Irrigation finden sich in der Literatur nur wenige Angaben und keinerlei Augenzeugenberichte. Die wichtigsten Angaben von Ypes, Keuning und Lando, welche von Ritualen im Kontext der Errichtung von Irrigationsanlagen berichten, lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die meisten Angaben beziehen sich auf die gemeinsamen Mahlzeiten, welche vor, während und nach dem Bau von Irrigationsanlagen eingenommen wurden. Es werden Opfertiere erwähnt, und wer diese zu finanzieren hatte.

Diese Angaben berühren tatsächlich einen wesentlichen organisatorischen Aspekt. Zunächst wird durch die (ev. mehrfache) Einladung aller Betroffenen, sowie auch der *parbaringin* zum *tonggo raja*, das Einnehmen gemeinsamer Mahlzeiten und das rituelle Verteilen eines Opfertieres eine verbindliche Vertragssituation geschaffen. Man hat Zustimmung gegeben, man ist Verpflichtungen eingegangen; es ist ein gesellschaftlicher Vertrag entstanden, durch welchen die tatsächliche Ausführung des geplanten Projektes tatsächlich weitgehend garantiert ist. Dies auch wenn die Ausführung des Projektes Jahre in Anspruch nehmen sollte.

Es liegt in der Natur der Sache, dass der gesellschaftliche Vertrag periodisch zu erneuern ist. Es ist erwähnt, dass auch während der Arbeiten in gewissen Abständen gemeinsam gegessen wurde. Damit ist auch Festlichkeit verbunden. Das Essen von Fleisch hat für die Arbeitenden auch den Charakter einer Vergütung für ihre Mühen. Auch heute noch kann jemand für bestimmte Projekte (z.B. Hausbau) die Gemeinschaft zur Mitarbeit aufrufen, ohne dass mit Geld zu bezahlen ist. Das Ausrichten einer gemeinsamen Mahlzeit (oder mehrerer Mahlzeiten), wobei Fleisch angeboten wird, ist in der Regel ausreichend. Für die periodische Erneuerung eines gesellschaftlichen Vertrages ist jedoch die rituelle Verteilung eines Opfertieres erforderlich.

Die gilt bis heute auch für die Bewässerungsgemeinschaft in Tangga Batu. Jährlich wird dort ein Schwein geschlachtet und rituell verteilt. Dies findet nach Abschluss aller notwendigen Besprechungen über alle eventuell neu zu ergreifenden Maßnahmen statt. Die Teilnehmer an der rituellen Fleischverteilung gehen jährlich aufs Neue einen gesellschaftlichen Vertrag ein und alle fühlen sich dem absolut verpflichtet. Sich ohne zwingenden Grund nicht an den Vertrag zu halten und den eingegangenen Verpflichtungen nicht nachzukommen, würde, wie mir von der versammelten Gemeinschaft versichert wurde, einem schweren Vergehen gleichkommen.

In Sihotang, wo die gesamte *bius*-Gemeinschaft als Bewässerungsgemeinschaft gilt, wurde mir nur von Ritualen der *parbaringin* berichtet. Während der Kolonialzeit, in der meine ältesten Informanten geboren worden waren, war bereits die Einflussnahme der Kolonialregierung auf Irrigationsangelegenheiten spürbar. Aber obwohl den *parbaringin* die Autorität über die Organisation der künstlichen Bewässerung offiziell entzogen war, waren sie doch noch in die Instandhaltung des Systems involviert. Die Besprechungen über die Organisation der Arbeiten fanden im Kontext des *martua oma-oma*-Ritualkomplexes statt üblicherweise vor dem rituellen Höhepunkt des *martua oma-oma*. Zu dem eigentlichen rituellen Höhepunkt des oben beschriebenen *martua oma-oma* gehört auch der Aspekt des gesellschaftlichen Kontraktes, der in diesem Fall von mehr umfassender Art war, als nur die Organisation eines einzigen Bewässerungssystems. Die gemeinsame Reinigung aller Kanäle (*paias bondar ni aek*) von Sihotang fand üblicherweise bald nach der Abhaltung des *martua oma-oma* statt.

10.1.2.1.2.5. Religiöse Aspekte

Die Angaben in der Literatur über den eigentlichen religiösen Gehalt der Rituale sind noch spärlicher. Es ist deutlich, dass vor dem Bau eines neuen Kanalsystems, wie bei jeder anderen größeren Unternehmung, diviniert werden musste. Dies ist am ausführlichsten bei Keuning beschrieben, der auch den Text eines *tonggo-tonggo* beigibt. Obwohl dieses Gebet erst rund sechzig Jahre nach der ursprünglichen Divination aufgeschrieben wurde, erfahren wir doch daraus, dass Aspekte des Kanals metaphorisch mit Teilen eines Hauses gleichgesetzt werden, und ebenso mit Körperteilen von Tieren. Die Signifikanz dieser Daten soll unten in einem breiteren Kontext analysiert werden (vgl. 12.1.2.).

Wichtig ist auch die Angabe Keunings, wonach die Erbauer des Kanals bei dem großen Büffelopferfest, bei dem auch *gondang* gespielt wurde, die offiziellen Gebete aussprachen. Es ist deutlich, dass ihnen durch ihre Rolle in dem Bauprojekt auch eine spirituelle Rolle erwachsen war.

Es wurde ebenfalls bereits erwähnt (5.3.4.7.), dass in Sihotang bei Ritualen in Beziehung zur künstlichen Bewässerung Reismehl geopfert wurde und heute noch wird. Dies wird nicht nur in Sihotang berichtet, sondern in der gesamten Samosirregion. Es wurde oben auch bereits eine Analyse zum Thema religiöse Signifikanz von Reismehl gemacht (6.5.3.) Die rituelle Verwendung von Reismehl steht u.a. in Beziehung zu Fruchtbarkeit und auch zu Sexualität. Es ist angesichts der großen Bedeutung des Nassreisbaus zu vermuten, dass früher ausführlichere Rituale rund um Bewässerung abgehalten wurden, die auch explizit im Zusammenhang mit dem Aspekt der Fruchtbarkeit, den das Bewässerungswasser schließlich bringt, gestanden haben mögen. Solche Rituale mögen schon früh unmöglich geworden sein, sei es durch Anordnungen der Kolonialregierung, durch die Anwesendheit der Mission oder durch Selbstzensur. Ethnographische Beschreibungen aus anderen Teilen des Archipels, bzw. des indonesischen Studienfeldes weisen aus, dass die symbolische Beschäftigung mit Fruchtbarkeit bei Ritualen der Irrigation sehr wichtig ist.[1189] Durch die Verwendung von Reismehl bei Irrigationsritualen konnte wohl die Essenz dieser Rituale bewahrt werden, auch ist dies nur noch Eingeweihten verständlich.

10.1.2.2. Über die Rolle der *parbaringin* in der Organisation der künstlichen Bewässerung

Wie bereits eingangs skizziert, hat kein westlicher Forscher, der sich mit Fragen der Irrigation bei den Batak beschäftigt hat, weder einer der kolonialen Adat-Rechtsexperten, noch der Kulturanthropologe Lando, eine Rolle der *parbaringin* darin beschrieben. Wohl aber verdanken wir diesen Autoren indirekte Hinweise auf eine entsprechende Rolle der *parbaringin*. Wie etwa Ypes festgehalten hat (und auch in dieser Arbeit bereits ausführlich dokumentiert wurde), steht die rituelle Tätigkeit der Tobabatak rundum den Landbau in erster Linie in Beziehung zum Nassreisbau. Da einerseits diese rituelle Tätigkeit hauptsächlich von den *parbaringin* organisiert wird, und andererseits Nassreisbau ohne Irrigation nur in wenigen Ausnahmefällen möglich ist, liegt der Schluss nahe, dass *parbaringin* und Irrigation in einer wesentlichen Beziehung zueinander stehen. Bataksche Autoren haben schon während der Kolonialzeit direkt darauf hingewiesen. Später tat dies auch Sitor Situmorang. Seither erst wird die Möglichkeit einer Rolle der *parbaringin* auch von einigen westlichen Autoren (die Situmorang gelesen haben) vorsichtig in Betracht gezogen.[1190] Es wird eine solche aber noch nicht als bewiesen erachtet.

1189 Vgl. z.B. Onvlee (1949), der beschrieben hat, wie die (traditionelle) künstliche Bewässerung der Reisfelder in der Mangiliregion in Ostsumba auf ritueller Ebene in Beziehung steht mit der Verbindung der Geschlechter.

1190 Vgl. z.B. Andaya 2002: 397 ff. und Lukas 1999: 109.

Meine eigenen Forschungsarbeiten in der westlichen Samosirregion, insbesondere in *bius* Sihotang, haben, wie ebenfalls bereits beschrieben, ergeben, dass die *parbaringin*-Organisationen eine wesentliche Rolle innehatten in Hinblick auf den Unterhalt der Irrigationssysteme, in Fragen der Wasserverteilung, der Konfliktlösung und in der Organisation von Ritualen. Es ist hier nicht der Ort um zu analysieren, warum so viele Forscher diese Dimension der Tätigkeit der *parbaringin* übersehen konnten, warum entsprechende Fragen nicht gestellt wurden und warum die Angaben batakscher Autoren keine Beachtung fanden. Es geht hier eher darum, die Beziehung der *parbaringin* zur Irrigation überhaupt zu analysieren; sei es teils auf hypothetischer Ebene. Meiner Ansicht nach liegt in dieser Beziehung einer der Schlüssel, welche erforderlich sind zu Verständnis der Organisationsform *bius*, die wiederum kennzeichnend ist für das Wesen der sozial-politischen Organisation im zentralen Batakland.

Obwohl wir keinerlei Berichte darüber haben, dass *parbaringin* als Bauherrn aufgetreten wären, meine ich, dass die Beziehung der *parbaringin* zur Irrigation doch auf bestimmter Ebene durch den Bau von Kanälen und der damit verbundenen Organisationstätigkeit definiert ist. Es soll hierbei nicht übersehen werden, dass es auch *parbaringin*-Organisationen gibt innerhalb von *bius*-Territorien, in denen es keinen künstlich bewässerten Reisbau gibt.

Solche *bius*-Territorien liegen zum Teil in Regionen, in denen Zuleitung von Wasser nicht möglich ist, wie z.B. in manchen Teilen der Halbinsel Samosir. Dort, wie auch anderswo, finden wir häufig – wo es vom Boden her möglich ist - Terrassierung und Regenstaufelder. Diese können als Zwischenform zwischen Trockenfeldbau und echtem künstlich bewässerten Reisbau gesehen werden. Man versucht so gut als möglich Regenauffangfläche zu schaffen und das Wasser auf die Felder zu leiten. Die Dämme rund um die Regenstaufelder halten Wasser für einige Zeit zurück und man verwendet Reissorten, die sowohl für Nass- wie auch Trockenfeldbau geeignet sind. Das heißt Sorten, die gut gedeihen in einem bewässerten Feld, aber auch einige Resistenz gegen Trockenheit aufweisen. Dies im Gegensatz zum echten Trockenfeldbau, wofür in der Regel andere Reissorten verwendet werden.

Regenstaufelder können im Gegensatz zu Trockenfeldern jährlich bebaut werden, vorausgesetzt es regnet genug. Wenn auch durch die Unsicherheit in Hinblick auf die Niederschläge der Ertrag um einiges unsicherer ist, als bei dem künstlich bewässerten Reisbau, so ist doch über die Jahre deutlich mehr Ertrag zu erwarten als bei Trockenfeldbau, der ohne Brachezeit nicht betrieben werden kann.

Die Bewohner der hier beschriebenen Territorien führen also gewisse Schritte in Richtung Bewässerungsreisbau aus, können aber freilich den entscheidenden Schritt der Wasserzuleitung nicht ausführen. Nicht selten gelingt das aber doch. Ein Beispiel wurde oben bereits angeführt: Die Gründe in Tanggabatu waren vor dem Bau des *bondar* Siauga erst Regenstaufelder. Nach der Fertigstellung konnten sie ohne große Anpassungen in echte Nassreisfelder umgewandelt werden.

Neben diesen Territorien gibt es aber auch solche, in denen auf Grund niedriger Temperaturen überhaupt kein Reisbau möglich ist. Solche liegen etwa in Teilen Humbangs und in der hochgelegenen Urwaldregion westlich von Pangururan. Dort ist aus klimatischen Gründen Reisbau nicht möglich. Dennoch, so berichtet die Überlieferung, nahmen die Bewohner in den *bius*-Ritualen Bezug auf den bewässerten Reisbau. Der Urwald wurde als symbolisches Reisfeld angesprochen und es wurden Rituale ausgeführt, die denjenigen der echten Reisbauterritorien vergleichbar waren.

Weitgehend alle Bewohner der hier beschriebenen Territorien ohne künstlich bewässerten Reisbau sind der Überlieferung nach ursprünglich aus Regionen eingewandert, in denen wohl bewässerter Reisbau betrieben wurde. Sie haben *parbaringin*-Organisationen, die von ihrer

Organisationsstruktur her durchaus vergleichbar mit den Organisationen ihrer Herkunftsgebiete sind. Die einzelnen *parbaringin* sind in der Regel legitimiert als Nachfahren der Pionierfamilien in ältester Linie, also derjenigen, die die Niederlassungen gegründet haben. Zumeist handelt es sich um Familien aus vier, acht oder (seltener) zwölf *marga*, welche die Unternehmung gemeinsam begonnen waren. Aber auch später hinzugekommene Gruppen sind ab einer bestimmten Größe in den Organisationen repräsentiert. In der Regel waren diese neu gegründeten Territorien nicht sofort zu selbständigen *bius*-Organisationen erklärt worden, sondern blieben noch Generationen lang rituell abhängig von ihren Herkunfts-Territorien. In solchen Fällen galten die Neugründungen als Expansionsräume von bestimmten *bius*-Organisationen. Es mögen aber auch Gruppen aus verschiedenen *bius*-Organisationen gemeinsam Neugründungen unternommen haben. Beispiele für beide Formen wurden in Kapitel 10 gegeben.

Es kann die Existenz und die Form von *parbaringin*-Organisationen in Gebieten ohne Nassreisbau (zumindest teilweise) dadurch erklärt werden, dass ein bestimmtes Organisationsmodell aus Nassreisbaugebieten mitgenommen wurde, wovon bestimmte Elemente über Generationen beibehalten wurden. Wie ich allerdings vorausgreifend festhalten möchte, ist die Beziehung zum Nassreisbau nicht die einzige Erklärung für das Phänomen *parbaringin*. Meines Erachtens ist nur die besondere Form und vor allem der Umfang und die besondere Kompetenz der *parbaringin* aus deren Beziehung zum Nassreisbau zu erklären.

Die eigentliche ideologisch wie rechtliche Legitimation für die Position der *parbaringin* in der Gesellschaft liegt in dem Präzedenzprinzip, eines der wesentlichen Ordnungsprinzipien der Batakgesellschaft, welches nach meinem Erachten auch zu den strukturellen Kennzeichen des indonesischen Studienfeldes gehört.[1191] Nach diesem Prinzip steht den jeweils Ersten und deren Nachfahren eine besondere gesellschaftliche Position zu. Häufig ist damit auch religiöse Legitimation verbunden. Es mag sich hierbei um erste Siedlungen in einem bestimmten Gebiet handeln, um Dorfgründungen, um Pflanzungen oder andere Unternehmungen, worunter insbesondere auch führende Rollen in der Organisation des Neubaus von Bewässerungskanälen.

Letztere Möglichkeit würde manche Aspekte der Beziehung der *parbaringin* zur Irrigation deutlicher machen und es soll im nächsten Abschnitt untersucht werden, ob sich die Hypothese, dass *parbaringin* als die Nachfahren von Bewässerungspionieren zu verstehen sind, durch Daten unterstützen lässt.

10.1.2.2.1. *Parbaringin* als die Nachfahren der Bauherren von Irrigationsanlagen?

Auf allgemeiner Ebene, so sei festgehalten, besteht eine Affinität der *parbaringin*, wie auch der *paniaran*, mit Wasser. Auch in Gebieten, in denen es keine Irrigation gibt, führen *parbaringin* wie *paniaran* Rituale aus, die dazu beitragen sollen, die Wasserversorgung zu sichern. Dies sind z.B. die Regenrufrituale der *paniaran* (vgl. 6.3.4., 6.3.8. und 7.2.3.2.2.), die *paniaran* in Zeiten der Not und Trockenheit ausführen. In manchen Regionen Samosirs haben auch die *parbaringin* bestimmte Regenrufrituale ausgeführt und im Rahmen von großen *bius*-Büffelopferfesten waren bestimmte Subrituale der Regenversorgung gewidmet.[1192] Der italienische Forscher Modigliani, der 1890/91 die Habinsaranregion (in der es nur sehr wenig

---

1191 Dass daneben noch andere Prinzipien bestehen, wie etwa Ernennung durch den Singamangaraja, bestimmte als sakral interpretierte Geschehnisse, etc., ändert nichts an der Tatsache, dass die überwiegende Mehrheit der *parbaringin* nach dem Präzedenzprinzip legitimiert ist.

1192 So ist z.B. im Kontext des *bius*-Rituals von Pangururan das Subritual rund um einen besonderen Ritualfunktionär, den *raja guluan* (der sich wälzende *raja*) beschrieben, dessen wesentlicher Zweck es war, auf ritueller Ebene zur Wasserversorgung beizutragen (vgl. Partoengkoan 1939). Auch in Sihotang wurde von den *parbaringin* im Kontext von *bius*-Ritualen immer auch um Wasser gebetet.

künstlich bewässerten Reisbau gibt) aufgesucht hatte, beschreibt die *parbaringin* dieser Region als *„Magier, die Regenfall auslösen können*."[1193]

Im Fall von Sihotang, wo die führenden *parbaringin* als die Nachfahren der *marga*-Gründer in ältester Linie legitimiert sind, ist die Hypothese insofern bestätigt, als diese *marga*-Gründer gleichzeitig als die Begründer des Irrigationssystems gelten. Noch mehr natürlich dadurch, dass die *parbaringin* in höchster Instanz für das Irrigationssystem verantwortlich waren. Dasselbe gilt auch für die Nachbarregionen Sihotangs.

Was für Sihotang gilt, gilt auch für die benachbarte Sianjurmulamularegion. Auch dort sind die *parbaringin* als Nachfahren der *marga*-Gründer in ältester Linie legitimiert, und diese wiederum gelten auch als die Begründer des Irrigationssystems, bzw. stehen damit in Beziehung. Im Falle der *marga* Pasaribu Bondar hat diese Beziehung selbst im *marga*-Namen (*bondar*) Ausdruck gefunden. Der Gründer dieser *marga* wurde der Überlieferung nach während der Grabung eines Kanals in *bius* Limbong geboren und hat als Erwachsener das Irrigationssystem von *bius* Janji Martahan begründet (vgl. 10.1.2.1.1.).

Dem könnte man noch hinzufügen, dass die Sianjurmulamularegion als die Wiege der Tobabatak gilt, dass dort die erste *bius*-Organisationen gegründet worden waren. In der *bius*-Genealogie ist Sianjurmulamula der Mutter-*bius* (*ina ni bius*) von wo aus im Laufe der Zeit alle anderen *bius*-Organisationen gegründet worden waren. Wenn wir weiters berücksichtigen, dass in vorkolonialer Zeit unter allen Batakgruppen nur die Tobabatak künstlich bewässerten Reisbau betrieben haben, so könnte man schon aus diesen Angaben vermuten, dass die Ethnogenese der Tobabatak auf die eine oder andere Art verbunden ist mit dem künstlich bewässerten Reisbau.

Doch sind diese Daten relativ unspezifisch und beschreiben nicht konkret den Bau von bestimmten Irrigationssystemen und die daraus resultierende Neuordnung von Beziehungen. Aus der Überlieferung erfahren wir nicht deutlich, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse vor dem Bau der frühen Irrigationsanlagen ausgesehen haben. Und schon gar nicht, welcher Anstoß ursprünglich zu deren Bau geführt hat (und warum es bei anderen Batakgruppen nicht dazu gekommen ist). Einige mehr spezifische Daten zu den dabei ablaufenden gesellschaftlichen Prozessen finden wir allerdings in den beiden einzigen detaillierten Erhebungen zum Bau von bestimmten Kanälen, nämlich der oben besprochenen Arbeiten von Keuning und Lando. Obwohl keiner von Beiden die Frage nach einer Rolle der *parbaringin* gestellt hat, sind ihre Angaben doch ein wesentlicher Beitrag zu dem Verständnis der Beziehung der *parbaringin* zur Irrigation.

10.1.2.2.1.1. Gesellschaftliche Folgen von zwei Kanalbauten in *bius* Tampahan

Sowohl Keunings wie auch Landos Berichte stammen aus *bius* Tampahan. Um zunächst die Angaben von Keuning zu behandeln, zuerst einige Bemerkungen zur Entwicklung von Tanggabatu, einer der vier *horja*, in die *bius* Tampahan unterteilt ist. *Bius* Tampahan selbst ist in der Überlieferung beschrieben als Expansionsgebiet von *bius* Onan Raja Balige. Tanggabatu scheint wohl zum bereits ursprünglich viergeteilten Entwurf von *bius* Tampahan gehört zu haben. Es existierte aber bis ins 19. Jahrhundert noch einiger Expansionsraum in diesem Territorium. Der Kulturraum wie auch die gesellschaftlichen Strukturen waren noch nicht, wie etwa im Sihotang derselben Zeit, bereits weitgehend ausgeformt. Man beschrieb mir bei meinem Besuch das vorkoloniale Tanggabatu als eher an der Peripherie von *bius* Tampahan liegend. Die wesentlichen rituellen Aktivitäten der *parbaringin* Tampahans fanden in Küstennähe statt und nicht in dem bergwärts gelegenen Tanggabatu.

Jeder der sechs von Keuning *als raja partahi* bezeichneten Organisatoren des Baues von Bondar Siauga hatte bereits eine Position als *raja huta* inne. Sie waren also Nachfahren von

---

[1193] *mago, che a sua volontà può far cadere la pioggia*. Modigliani 1892: 177.

Dorfgründern. Der oft flexibel gebrauchte Begriff *raja partahi* (vgl. 4.3.6.) besagt, dass sie Sitz hatten im *horja*-Rat, wie wohl auch im *bius*-Rat. Letztere Position mochte wohl, wie die Position Tanggabatus, auch nur peripher gewesen sein.

Nach der erfolgreichen Fertigstellung des Kanals wurde ein Büffelopferfest gehalten, *gondang* gespielt, und die sechs Organisatoren sprachen die Gebete. In der Folge blieben diese Sechs, und nach ihnen ihre direkten männlichen Nachfahren in ältester Linie, als *raja bondar* für das Bewässerungssystem verantwortlich.

Es hat niemand berichtet, dass die Organisatoren oder deren Nachfahren zu *parbaringin* geworden seien. Dies scheint auch nicht geschehen zu sein. In den Jahren nach der Fertigstellung wurden die Veränderungen, welche die Kolonialherrschaft mit sich mitbrachte, immer fühlbarer, und der Einfluss der Mission begann in der gesamten Region zuzunehmen.

Doch zeigen die Angaben, dass aus der Übernahme der Rolle eines Organisators eines Bewässerungsprojektes eine nach denselben Regeln wie bei den *parbaringin* vererbbare gesellschaftliche Position – die eines *raja bondar* – entstanden war. Diese Position kann nicht auf ihre rechtlich-ökonomische Dimension reduziert werden. Mit dieser Position ist deutlich auch eine rituell-sakrale Dimension verbunden. Die *raja bondar* organisieren Rituale und übernehmen auch priesterliche Funktionen. Schon diese knappen Angaben weisen auf wesentliche Ähnlichkeiten der *raja bondar*- mit der *parbaringin*-Position. Eine Ähnlichkeit, die so groß ist, dass, wie bereits erwähnt, der bataksche Autor Loembantobing die Begriffe *parbaringin* und *raja bondar* als identisch beschrieben hat (siehe 10.1.2.1.). Es ist sehr wahrscheinlich, dass mit der neuen Position als *raja bondar* auch die Position der Betroffenen im *horja*- wie im *bius*-Rat eine bedeutsamere geworden war. Schließlich waren sie nun die Repräsentanten eines ökonomisch wesentlich leistungsfähiger gewordenen *horong* (im Sinne einer Einheit von Land und Menschen). Auch dadurch war ihre Position der der *parbaringin* ähnlicher geworden – mögen sie auch formell nie so genannt worden sein.

In dem Bericht Landos aus *horja* Lintong ni Huta in *bius* Tampahan wiederum, ist im Gegensatz zum Bericht Keunings aber wohl erwähnt, dass nach dem Abschluss der Bauarbeiten am Bondar Silean Banua einer der Organisatoren die Position eines *parbaringin* angenommen hatte. Wie bereits erwähnt, hat Lando eine Rolle der *parbaringin* in der Organisation der Irrigation nicht in Betracht gezogen. Dementsprechend sieht Lando auch keinen Wert in dieser Information, die ihm von Informanten während seiner Suche nach den genealogischen Hintergründen der Organisatoren des Kanalbaus gegeben worden war. Als gewissenhafter Ethnograph hat er aber doch aufgezeichnet, was ihm erzählt worden war.

Trotz so mancher Ähnlichkeiten ist die gesellschaftliche Organisation des Baues von Bondar Silean Banua etwas anders verlaufen als die von Bondar Siauga in Tanggabatu. Das näher dem See gelegene Lintong ni Huta war in vorkolonialer Zeit eher mit dem *bius*-Zentrum assoziiert. Obwohl drei *suhut*-Gruppen die Führung der Organisation des Baues auf sich genommen hatten, war die Fertigstellung des Kanals nur durch die kollektive Anstrengung der gesamten *horja* Lintong ni Huta möglich. Ein Vertreter der, wie Lando angibt, einflussreichsten *suhut*-Gruppe hat nach der Fertigstellung des Baues, schon während der ersten Phase der Kolonialzeit, die Position eines *parbaringin* angenommen. Dies in Opposition zu der niederländischen Kolonialherrschaft, die damals als illegitim betrachtet worden war. Nach einem der Informanten Landos wäre dieser Mann auch der designierte Nachfolger seines Vaters als *raja ihutan* (bzw. *jaihutan*) gewesen, hätte diesen Titel wegen seiner Beziehung zur Kolonialherrschaft aber abgelehnt und hätte sich statt dessen für die *parbaringin*-schaft entschieden.[1194]

1194 Lando 1979: 171 f.

Die *parbaringin*-Position war, wenn ich die Angaben Landos richtig interpretiere, bereits innerhalb dieser Gruppe vererbt worden.[1195] Wenn das so war, kann man davon ausgehen, dass ein *parbaringin* zu der Gruppe der Organisatoren gehörte. Dies könnte auch erklären, warum es den *suhut*-Gruppen gelungen war, die gesamte *horja*-Gemeinschaft in das Bauprojekt mit einzubeziehen. Es mag der Einfluss und die Autorität eines *parbaringin* hierfür nützlich gewesen sein. Deutlich ist auch, dass nach dem Bau des Kanals die Position eines *raja bondar* mit der eines *parbaringin* wenn schon nicht in einer Person, doch innerhalb einer Familie vereinigt waren.

Da Lando, wie alle Forscher vor ihm, die Frage nach einer Rolle der *parbaringin* in der Organisation der künstlichen Bewässerung nicht gestellt hat, sind manche Beziehungen undeutlich geblieben und noch manche Fragen offen. Im nächsten Abschnitt möchte ich noch einige weitere Angaben machen zu dem noch nicht völlig deutlichen Verhältnis der Begriffe *raja bondar* und *parbaringin*.

10.1.2.2.1.2. *Raja bondar* und *raja parbaringin*

Es soll nicht verschwiegen werden, dass der Begriff *raja bondar* im täglichen Sprachgebrauch ein recht flexibler Begriff ist und auch von Region zu Region unterschiedlich verstanden werden mag. Wie auch Lando festgehalten hat, mag man heute manchmal auch einen Mann, der beauftragt ist, Instandhaltungsarbeiten am Kanalsystem auszuführen, als *raja bondar* bezeichnen.[1196] Auch kann *raja bondar* ein Amt im modernen Sinn bezeichnen: jemand, der von der Bewässerungsgemeinschaft beauftragt wurde, das Kanalsystem zu überwachen und instand zu halten.

Die traditionelle Terminologie wurde zum Teil bereits besprochen. In Sihotang und in der Sianjurmulamularegion bezeichnet der Begriff *raja bondar* ein meist im Rang niedrigeres Mitglied der *parbaringin*-Organisation, das von dieser beauftragt ist, das Irrigationssystem, oder bestimmte Aspekte davon zu überwachen. Dies kommt dem modernen Begriff der *raja bondar*-schaft als Amt nahe.

Keuning und Ypes haben insbesondere für die Tobaregion den Begriff *raja bondar* beschrieben als eine Bezeichnung für den Unternehmer, den Organisator und Finanzier von größeren Kanalbauten, der diesen Titel nach den Regeln der Primogenitur an seine Nachfahren weitergibt. Wie bereits angegeben, sind mit dieser Position bestimmte Rechten wie auch Pflichten und auch rituell-sakrale Aspekte verbunden.

Dem seien noch Angaben von Mangaradja Salomo Pasariboe hinzugefügt. Dieser hat, wohl ausgehend von seinen Kenntnissen der Verhältnisse in seinem eigenen *bius* Haunatas in Toba, die verschiedenen Revenuen der *parbaringin* beschrieben. Hierunter fallen auch Abgaben der Bevölkerung aus den Erträgen von Reisfeldern mit unterschiedlicher Art von Bewässerung. Mangaradja Salomo nennt vier Kategorien und die damit verbundenen Abgaben:

1. Reisfelder, die von einem *bondar* aus bewässert werden: 2x die Menge des Saatgutes.
2. Reisfelder, die Wasser aus überlaufenden bewässerten Reisfeldern erhalten (*panirisan*): 1x die Menge des Saatgutes.
3. Reisfelder in Sumpfland: Die Hälfte des benötigten Saatgutes.
4. Trockenfelder: Ca. ein dreiviertel Liter pro Sack geernteter Reis.

Dieser (ungeschälte) Reis wird im Hause des *raja parbaringin* gesammelt. In der Folge teilt dieser den Reis mit den *raja bondar*, die alternativ auch als *pangalimut-limuti* bezeichnet werden und den *parhara* oder *pandasdas*.[1197]

1195 Lando (1979: 189) deutet dies an.

1196 Lando 1979: 227.

1197 Mangaradja Salomo 1938: 46.

Den Begriff *pangalimut-limuti* habe ich bisher nur in diesem einen Text vorgefunden. *Limut* bezeichnet mit Feuchtigkeit und Wasser assoziierte Pflanzen wie Moos, Seetang oder Schwamm. Die Reduplikation weist auf symbolischen Gebrauch des Begriffes: es geht nicht um ein Moos, sondern um die Assoziation mit Wasser. Die Affixkombination *panga-i* substantiviert die verbale Form *mangalimut-limuti*, welche die kontinuierliche Beschäftigung mit dem Wurzelbegriff andeutet; somit komme ich zu einer Übersetzung des Begriffes mit ‚diejenigen, welche kontinuierlich mit Wasser beschäftigt sind'.

Damit hat ein kompetenter batakscher Autor, von dem wir wissen, dass seine Kenntnisse via seine Informanten (worunter auch sein Vater) bis weit ins 19 Jahrhundert zurückreichen (vgl. 11.4.2.), auch für einen Teil der Tobaregion eine Situation beschrieben, die nicht wesentlich anders ist als die in Sihotang oder Sianjurmulamula. Die *raja bondar* sind die eigentlichen Bewässerungsspezialisten; sie gehören organisatorisch zur Organisation der *parbaringin*, welche die Verantwortung für die Bewässerung in höchster Instanz zu tragen haben (auch auf spiritueller Ebene) und auch die Verteilung der Einkünfte vornehmen. Die *parhara* sind wie überall die Ausrufer und Aufseher (*pandasdas* bedeutet Aufseher, Antreiber). Sie sind wohl in ihre Position ernannt, während die Position der *raja bondar* sehr wahrscheinlich auch in Haunatas eine erbliche ist.

10.1.2.2.2. Zurück zur Ausgangsfragestellung: Sind die *parbaringin* als Irrigationsmanager zu verstehen?

Aus den spärlichen Quellen zeichnet sich doch ein einigermaßen deutliches Bild ab. Es lässt sich zwar nicht direkt beweisen, dass die *parbaringin* als Nachfahren von Bewässerungskanalbauern legitimiert seien. Sie sind in erster Linie die Nachfahren der *bius*-Gründer. Da jedoch in vielen Fällen die *bius*-Gründer auch als die Initiatoren von Bewässerungssystemen gelten, entsteht daraus auch besondere Legitimation wie auch besondere Kompetenz und Verantwortung gegenüber dem künstlich bewässerten Reisbau.

Die *parbaringin* sind in höchster Instanz verantwortlich für die Wasserversorgung. Dies gilt sowohl auf organisatorischer Ebene (sie organisieren auf höchster Ebene die wesentlich für die künstliche Bewässerung notwendigen Gemeinschaftsarbeiten) wie auch auf spirituell-ritueller Ebene, wo sie und auch die *paniaran* sowohl durch ihre ganze Lebensweise, wie auch durch bestimmte rituelle Handlungen die spirituellen Voraussetzungen für eine gute Wasserversorgung, sowie für Fruchtbarkeit im allgemeinen schaffen. Letzteres gilt für Gebiete mit künstlicher Bewässerung wie auch für Gebiete, wo eine solche nicht möglich ist.

Nicht jeder *parbaringin* muss zwangsläufig ein Experte auf dem Gebiet der Irrigation gewesen sein. Wohl aber gibt es in der Regel innerhalb der *parbaringin*-Organisation Experten für Bewässerung. Dies mag eine besondere Position in der *parbaringin*-Organisation gewesen sein, wie etwa die des *pande aek* (Wassermeister) in *bius* Onan Raja Balige, der für das gesamte *bius*-Gebiet zuständig war. Dies mögen auch die *raja bondar* gewesen sein, welche in der Regel nur für bestimmte Abschnitte oder Teilregionen Verantwortung trugen.

In der Beschreibung von Ypes und Keuning sind die *raja bondar* sowie deren Erben Unternehmerpersönlichkeiten, welche den Bau von Bewässerungskanälen organisieren und finanzieren. Lando wiederum hat den Gemeinschaftscharakter einer solchen Bauunternehmung betont. Deutlich ist aus allen Angaben, dass es Personen gibt, welche die beteiligten Gruppen repräsentieren und welche neben organisatorischen Aufgaben auch priesterliche Aufgaben übernehmen. Damit ist die Position eines solchen *raja bondar* der eines *parbaringin* sehr ähnlich. Sehr wahrscheinlich haben in vorkolonialer Zeit die *raja bondar* überall als Mitglieder der *parbaringin*-Organisation gegolten. Der Bericht eines batakschen Autors, wonach Einhebung und Verteilung der Reisabgaben, welche die Bevölkerung zu leisten hatte, über den Haushalt des jeweiligen *parbaringin* lief, deutet dies

an für die Tobaregion. In u.a. Sihotang und der Sianjurmulamularegion weiß man heute noch um diese Mitgliedschaft, der Zugehörigkeit von *raja bondar* zur *parbaringin*-Organisation. Und im weiteren Sinn gehörten auch die *parhara* dazu. Galten sie auch nicht selbst als *parbaringin*, so doch als von der Organisation beauftragt.

Um auf die Ausgangsfragestellung zurückzukommen, ob die *parbaringin* als ‚Irrigationsmanager' zu verstehen seien, kann im Lichte der bisherigen Einsichten geantwortet werden: Ja, unter anderem. Die *parbaringin*-Organisationen hatten schließlich noch andere Funktionen. Oft sind dies aber Funktionen, die indirekt wieder in Beziehung stehen zu den Rahmenbedingungen, die notwendig sind, um künstlich bewässerter Reisbau erfolgreich zu betreiben. Dazu gehören z.B. neben der allgemeinen Regulierung der jährlichen Landbauaktivitäten auch ihre Bemühungen um Friedenssicherung und um Aufrechterhaltung einer spezifischen Rechtsordnung. Man denke in diesem Zusammenhang z.B. an die Garantie des Marktfriedens ebenso wie an das Auftreten der *paniaran* gegen schlechte Behandlungen von Frauen und an die Sicherheit des Zugangs zu Land für alle im *bius* etablierten Gruppen, welche sie auch durch Niederlagen im Kriegen nicht verlieren.

Selbst wenn nicht alle Funktionen der *parbaringin* in Beziehung zum künstlich bewässerten Reisbau gebracht werden können, so ist doch beweisbar, dass durch ihre Rolle ein wesentlicher Beitrag zu der für den künstlich bewässerten Reisbau so notwendigen gesellschaftlichen Stabilität geleistet worden war. Dies ist umso bedeutsamer, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass die vorkoloniale Batakgesellschaft weder über einen Staat verfügte, noch über eine Institution, welche als etabliertes ‚Häuptlingstum'[1198] bezeichnet werden könnte. Es sei daran erinnert, dass auch die so genannten säkularen *raja* – welche mit Sicherheit auch eine wichtige Rolle in der Organisation der künstlichen Bewässerung gespielt haben (etwa durch ihr Auftreten als Organisatoren) – ebenso nicht als Herrscher mit wirklicher Regierungsbefugnis aus einer ihnen eigenen Autorität heraus zu verstehen sind.

Die Rolle der *parbaringin* ist vor allem im Kontext der gesellschaftlichen Prozesse zu begreifen, welche sich im Rahmen der spezifischen Institutionen vollziehen. In diesen Kontext bringen die *parbaringin*-Organisationen ein auf besondere Weise stabilisierendes Element ein, ohne welches weder künstliche bewässerter Reisbau noch die Aufrechterhaltung der auf spezifische Weise demokratischen Gesellschaftsordnung möglich gewesen wäre.

10.2. Über den Einfluss der Irrigation auf die gesellschaftliche Organisation der Tobabatak

Wenn nun Irrigation bei den Tobabatak des zentralen Bataklandes nur durch die Einrichtung der *parbaringin*-Organisation möglich war, können wir dann annehmen - um damit zur zweiten eingangs gestellten Frage zu kommen - dass die Notwendigkeiten der Irrigation die *parbaringin*-Organisation hervorgerufen hat? Die Beschäftigung mit dieser Frage soll dazu beitragen, die Beziehung zwischen Irrigation, *parbaringin* und Gesellschaftsordnung besser zu verstehen, eher denn ein Versuch sein, über die Frühgeschichte der Tobabatak zu spekulieren. Einige Überlegungen bezüglich einer möglichen Chronologie sind aber unerlässlich.

10.2.1. Überlegungen bezüglich des historischen Ursprungs des bewässerten Reisbaus

Wir wissen nicht mit Sicherheit, wann (und eventuell unter welchem Einfluss) der künstlich bewässerte Reisbau von den Tobabatak begonnen wurde. Auch haben wir keine absolute Sicherheit über den Zeitpunkt, an dem der künstlich bewässerte Reisbau in Sumatra

1198 Etwa im Sinne von Service 1975.

überhaupt begonnen wurde.[1199] Die Einführung des künstlich bewässerten Reisbaus im benachbarten Westsumatra wird häufig dem aus einer sumatranisch-javanischen Beziehung stammenden Adityavarman, der von ca. 1339-1374 Teile Westsumatras kontrollierte, zugeschrieben; wohl weil man dort im *nagari* Saroaso neben einem aus Stein gemeißelten Bewässerungskanal (*banda bapahek*) ein Stele aus seiner Zeit gefunden hat. Wie allerdings Ambler festgehalten hat, ist weder die Beziehung Adityavarmans zu dem erwähnten Bewässerungskanal deutlich, noch gibt es Beweise, dass künstliche Bewässerung nicht schon früher bei den Minangkabau praktiziert wurde.[1200] Die Gründung der ersten *nagari* (was man als das minangkabausche Äquivalent zum batakschen *bius* verstehen kann) wird in der oralen Überlieferung - wie den erste *bius*-Gründungen bei den Batak – zu der Einrichtung von künstlich bewässerten Reisfeldern in Beziehung gesetzt.[1201] Beziehungen zu Hochkulturen (u.a. zu Srivijaya, Jambi und Dharmasraya) hatte die Bevölkerung Westsumatras schließlich schon Jahrhunderte vor Adityavarman. Der Einfluss dieser Hochkulturen erstreckt sich allerdings weit über Westsumatra hinaus. Voorhoeve nimmt (in Gegensatz zu Marschall[1202]) die Existenz einer (hypothetischen) Volksschrift an, von der sowohl die Batak- wie auch die Südsumatraschriften stammen. Diese Volksschrift, deren Silbenzeichen für den praktischen Gebrauch bereits sehr vereinfacht waren, muss wohl von einer der Schrift gebrauchenden Hochkulturen stammen.[1203] Weiters sei an die Anwesendheit der Hochkultur in Padang Lawas, im südlichen Batakland, erinnert, welche in der Zeit vom elften bis zum vierzehnten Jahrhundert zahlreiche Bauten errichtete.[1204] Ob nun der künstlich bewässerte Reisbau im Hochland von Sumatra dort selbst entwickelt wurde,[1205] auf direkten indischen Einfluss zurückzuführen ist, wie häufig in der Literatur angenommen, oder über die sumatranischen Hochkulturen im Tiefland stimuliert wurde, sei dahingestellt.

In Hinblick auf die Tobabatak werden von manchen Autoren die populären Genealogien für chronologische Zwecke benützt. Es kann vermutet werden, dass die Ethnogenese der Tobabatak in Beziehung steht zu der Einführung der künstlichen Bewässerung. Diese Schlussfolgerung war zustande gekommen durch Analyse der oralen Überlieferung, i.e. der *bius*-Genealogien, der Kette von Abstammungen, nach denen *bius*-Organisationen gegründet worden waren. Daraus lassen sich aber keine chronologischen Schlussfolgerungen ableiten, wohl aber aus der Zahl der Generationen, vor denen die Gründer der jeweiligen *marga* gelebt

---

1199 Bellwood (1997: 202) gibt an, dass in dem Zeitraum zwischen 500 vor und 500 nach unserer Zeitrechnung, einer Periode intensiverer Interaktion des Archipels mit sowohl Ost- wie Südasien, wahrscheinlich im nördlichen Luzon, Java und Bali bereits künstlich bewässerter Reisbau auf terrassierten Feldern stattfand. Christie (2007: 236 f.) nennt in Hinblick auf Java und Bali epigraphische Quellen, die andeuten, dass in der späteren zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends Nassreisfelder bereits zum Landschaftsbild gehörten und dass Reis sowohl Handelsware wie Grundlage des staatlichen Steuersystems war (vgl. auch Holtzappel 2003). In Bezug auf Sumatra sind mir keine so frühen Quellen bekannt.

1200 Ambler 1988: 43 f. und 1989: 61 f.

1201 Vgl. Westenenk 1916: 243 und 254 f.

1202 Marschall (1967: 559-564) meint, dass die Batakhandschriften von den Südsumatraschriften abgeleitet wären.

1203 Vgl. Voorhoeve 1971: 1 ff. Wie Voorhoeve mir noch mündlich mitgeteilt hat, vermutete er persönlich, dass diese Volksschrift wohl auf den Einfluss von Sriwijaya zurück zu führen sei. Dafür sprächen verschiedene Erwähnungen von Sriwijaya in *pustaha*-Texten.

1204 Vgl. dazu Schnittger 1989 (1939): 66-83; sowie die Überlegungen von Parkin (1978: 73-96).

1205 Vgl. dazu die Überlegungen von Miksic 2004: 191. Auch aus den Substrat der Dong Son-Kultur (wovon viel Einfluss auf u.a. die Kultur der Batak angenommen wird; vgl. Slamet-Velsink 1995, Lubis 1992, Meulenbeld 1987, Marschall 1968, Heine-Geldern 1935 und 1945) könnte die Kenntnis des bewässerten Reisbaus theoretisch kommen. Allerdings wäre dann die Frage zu klären, warum die Tobabatak, bzw. die südlichen Batak wohl und die anderen Batakgruppen nicht bewässerten Reisbau betrieben haben.

haben sollen. Da in der Überlieferung häufig Verbindungen gelegt werden zwischen der Gründung der *marga*, der Gründung der *bius*-Organisation und der Initiierung der künstlichen Bewässerung, scheint es möglich, aus der Zahl der Generationen den ungefähren Zeitpunkt des Beginnes der künstlichen Irrigation errechnen zu können. Wenn wir von den Genealogien ausgehen, welche in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts aufgezeichnet wurden und meist einen Abstand von zwanzig Generationen zu den primären *marga*-Gründern angeben, würde dieser Zeitpunkt ungefähr 500 Jahre vor der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts liegen. Dies unter der Voraussetzung, dass der Abstand zwischen den Generationen mit 25 Jahren angenommen wird.

Damit wären wir ungefähr im fünfzehnten Jahrhundert angelangt. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass es keineswegs sicher ist, dass die Zahl der Generationen korrekt memoriert wurde. Anzunehmen ist, dass die Zahl der Generationen nicht kürzer, sondern eher länger ist. Unter den zahlreichen Genealogien, die mir mündlich mitgeteilt wurden, war nie eine längere, sehr häufig aber eine kürzere Version. Der unter dem Begriff *telescoping* bekannte Vorgang der Verkürzung von Generationslisten ist bei den Batak durchaus gebräuchlich. Daraus lässt sich schließen, dass – wenn wir die orale Überlieferung als Quelle akzeptieren – der Beginn des bewässerten Reisbaus bei den Tobabatak im fünfzehnten Jahrhundert oder – und das ist wahrscheinlicher - früher anzusetzen ist.

10.2.1.1. Die Tobabatak im Kontext des batakschen Studienfeldes

Die Tatsache, dass unter allen Batakgruppen nur die Tobabatak, bzw. die südlichen Batak,[1206] künstliche Bewässerung praktizieren, stärkt diese Hypothese. Aber, wie auch immer die Ethnogenese der Tobabatak zustande gekommen ist, dadurch, dass sie Irrigation praktizieren und die anderen Gruppen das nicht tun, wird es möglich, deren wesentliche gesellschaftliche Institutionen zu vergleichen um so einem Verständnis der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu gelangen. Auf diese Weise wird es möglich sein, die oben gestellte Frage zu beantworten; denn, wenn es bei keiner anderen Batakgruppe ein Äquivalent zur *parbaringin*-Organisation gibt, und wir vielleicht bei den Tobabatak wesentlich andere Einrichtungen vorfinden, so mag daraus auf Einfluss von Irrigation geschlossen werden können.

Es gilt allerdings zunächst festzustellen, was verglichen werden soll. Hierfür muss ich vorgreifen auf die zusammenfassende Analyse der tobabatakschen Gesellschaftsordnung, welche im folgenden Kapitel durchgeführt werden soll. Im Rahmen dieser Analyse sind fünf Prinzipien herausgearbeitet, mittels derer sich die Tobabatak gesellschaftlich organisieren. Diese fünf Organisationsprinzipien finden sich verwirklicht in:

1. dem segmentären *lineage*- oder *marga*-System,
2. dem Allianzsystem,
3. dem Präzedenzprinzip,
4. der dualen Besetzung von Führungspositionen
5. und der Anwendung des Prinzips der Hausorganisation auf territoriale Organisationen.

Mit Punkt 1.) und 2.) sind Aspekte des Verwandtschaftssystems gemeint, wie sie bereits in Kapitel 3 erörtert wurden. Punkt 3.) bezieht sich auf das vererbbare Prinzip, einer Person oder Gruppe, welche ein bestimmtes Unternehmen zuerst begonnen hat, bestimmte gesellschaftliche Vorrechte oder Senioritätsrechte einzuräumen. Darauf fußt die Legitimation der *parbaringin* in erster Linie. Ein Beispiel für Punkt 4.) wurde bereits besprochen anhand der Analyse der Position der *raja parbaringin* und *raja partahi*, welche in der Literatur oft als

---

[1206] Die südlichen Batak, i.e. Mandailing und Angkola, haben sich in der Vergangenheit zum Teil als Auswanderer aus dem Tobagebiet definiert. Wenn das so ist, dann kann davon ausgegangen werden, dass auch die Kenntnis der künstlichen Bewässerung von dort mitgenommen worden ist. Doch wird die Qualität der Irrigation in den südlichen Batakländern von frühen Beobachtern als technisch und organisatorisch weniger entwickelt als in im zentralen Batakland beschrieben.

priesterliche respektive weltliche *raja* bezeichnet werden (vgl. 4.3., sowie auch 12.1.2.2.). Und auch Punkt 5.) hat bereits Erwähnung gefunden am Beispiel der mit dem *bius*-Haus verbundenen Symbolik. Es geht hier um die Tradition, Gruppen verschiedener Herkunft nach dem Modell einer Hausgemeinschaft zu organisieren, ein Modell, dass wir sowohl auf Dorfebene (z.B. *huta* als Haus), wie auch auf Ebene von *turpuk*/*horong* (z.B. durch *ruma parsantian*) und *bius* (z.B. durch *joro* bzw. *joro-joro*, *patane*) verwirklicht finden. Das Haus ist nicht nur auf symbolischer Ebene ein Abbild des Kosmos, es ist damit auch ein ideologisches Konzept mit praktischen Auswirkungen verbunden.

Wenn nun, wie ich meine, die *bius*-Organisation einschließlich der *parbaringin*-Organisationen weitgehend nach diesen Prinzipien funktioniert und es dort allem Anschein nach keine grundlegend andere Prinzipien gibt, so kann daraus geschlossen werden, dass, wenn es diese Prinzipien auch bei den anderen Batakgruppen gibt, die *parbaringin* nicht durch die Notwendigkeiten der Irrigation hervorgebracht worden sind. Dann wären auch die zahlenmäßig so umfangreichen *parbaringin*-Organisationen eher als Anpassung von traditionellen Einrichtungen an die Notwendigkeiten der Irrigation zu verstehen, denn als eine durch den Druck der Erfordernisse entwickelte Neuerung.

Die Suche nach dem Vorhandensein dieser Prinzipien bei anderen Batakgruppen kann aus Raumgründen nur stichprobenartig durchgeführt werden. In Bezug auf die beiden ersten Punkte ist die Lage übrigens deutlich: Das *marga*- und Allianzsystem finden wir bei allen Batakgruppen. Die restlichen drei Punkte sind etwas schwieriger nachzuweisen, da bisher nur sehr wenig Forschung nach diesen Aspekten gesellschaftlicher Ordnung durchgeführt wurde.

10.2.1.2. Karo

In Hinblick auf die Karo allerdings haben Juara Ginting und Beatriz van der Goes diese Aspekte in ihre Forschungen mit einbezogen. In ihrer zum bisherigen Zeitpunkt noch nicht fertig gestellten Dissertation ist eine Analyse dieser Thematik zu erwarten. Aus persönlicher Kommunikation aber habe ich erfahren, dass die oben genannten drei Punkte sehr wohl eine wesentliche Rolle spielen in der gesellschaftlichen Organisation der Karo. Das Haus als Organisationsmodell findet sich auf verschiedenen Ebenen der territorialen Organisation. Es mag sich hier handeln um Dorfteil (*kesain*), Dorf (*kuta*) oder auch um größere, *urung* genannte Territorialorganisationen.[1207] Letztere können am ehesten mit den tobabatakschen *bius* verglichen werde.

Auch eine duale Besetzung von Führungspositionen vergleichbar der *raja parbaringin* – *raja partahi* Dualität findet sich in Karo-Dörfern – jedenfalls in bestimmten Regionen - verwirklicht durch die Position des *si lebe merdang* und des *si mantek kuta*. Der *si lebe merdang*, wörtl. ‚derjenige, welcher zuerst pflanzt', organisiert, vergleichbar den *parbaringin*, Agrarrituale, welche mit dem Trockenfeldbau der Karo verbunden sind, wie er auch den Arbeitsprozess selbst organisiert, soweit das notwendig ist. Seine Position ist auf spiritueller Ebene derjenigen des *si mantek kuta* übergeordnet, wodurch das Prinzip der Präzedenz auch hier manifest ist. Der spirituellen Überordnung scheint in traditionellem Kontext auch eine gewisse gesellschaftliche Vorrangstellung in bestimmten Bereichen entsprochen zu haben, auf welche allerdings in kolonialem Kontext keine Rücksicht genommen wurde. Es war der *si mantek kuta*, der mit der Dorfgründung assoziiert wird (wörtl. derjenige, welcher das Dorf errichtet hat) mit dem die Kolonialmacht kommunizierte, entsprechend seiner traditionellen Rolle, um als Sprecher nach aussen aufzutreten.

10.2.1.3. Pakpak

Wie bei den meisten Karo war auch bei den Pakpak, welche in vorkolonialer Zeit die zum Großteil in dem Territorium des heutigen *kabupaten* Dairi gelegenen Urwälder

[1207] Für eine topographische Übersicht der *urung*-Organisationen vgl. Karte 19.

bewohnten,[1208] Trockenfeldbau, insbesondere Brandrodungsfeldbau die Basis ihrer Wirtschaft. Künstliche Bewässerung wurde nicht praktiziert, obwohl Teile des Landes gut dafür geeignet waren, wie in der Folge tobabataksche Migranten schon während der Kolonialzeit bewiesen. Von den territorialen Einrichtungen der Pakpak sind am bekanntesten *kuta* (Dorf) und *aur*, ein größeres, immer mehrere Dörfer umfassendes Territorium, auf welchem sich in der Regel zumindest ein Marktplatz befindet.[1209] Daneben können auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Kontexten auch noch andere Formen der Beziehung von gesellschaftlichen Gruppen zu bestimmten Territorien aktualisiert werden.[1210]

Am besten beschrieben ist die sozialpolitische Organisation der Pakpak auf Ebene der *kuta*, und dort finden wir ausgeprägte Dualität in der Besetzung der Führungspositionen. Auf einer ersten Ebene zwar hat Ypes das traditionelle Führungsgremium eines Dorfes in hierarchischer Ordnung beschrieben:[1211]

1. *pertaki* oder *perisang-isang*
2. *persinabul* oder *perekor-ekor*
3. *pertulan tengah*
4. *anak beru* oder *perbeteken*

Im kolonialen Kontext hat dem *pertaki* die meiste Aufmerksamkeit gegolten. Dieser kommunizierte in der Regel mit den Vertretern der Kolonialmacht. Der Begriff *taki* mag etymologisch mit dem tobabat. *tahi* (Rat) verwandt sein, wird aber im Pakpakkontext zumeist übersetzt mit ‚Entscheidungen treffen', insbesondere solche, die mit Krieg und Konflikt zusammenhängen.[1212] Daraus lässt sich bereits schließen, dass der *pertaki* Anführer im Kriegsfall sein konnte. Ansonsten ist der *pertaki* als *primus inter pares* beschrieben.[1213] Zu den Aufgaben des *pertaki* gehört auch das Empfangen von Gästen und die Vertretung des Dorfes nach aussen.

Die zweite Bezeichnung weist auf den ihm zustehenden Fleischanteil; *isang*, den Unterkiefer des Schlachttieres. Dies ist in bestimmten Kontexten der am höchsten bewertete Fleischanteil. In Analogie dazu: Beim Tanz huldigt man die Brautgeber dadurch, dass man deren Unterkiefer streichelt. Dies weist bereits darauf hin, dass der *pertaki* aus der in der Senioritätshierarchie am höchsten stehenden *merga* stammen soll: Aus der *merga*, die als erste das entsprechende Gebiet erschlossen hat.

Der Zweite in der Hierarchie, der *persinabul* – ein Begriff, der mit ‚Sprecher', ‚Zeremonienleiter' etc. übersetzt werden kann, erhält das Schwanzstück (*ekor*) als Anteil; zumeist Nummer Zwei in der Hierarchie der Fleischanteile. *Tulan tengah* bedeutet Mittelknochen und Nummer Drei in der Hierarchie. Dies wäre im Falle von Brüdern (bzw. Brudergruppen) auch die korrekte hierarchische Ordnung: Hierin steht am höchsten der Älteste (*perisang-isang*), danach kommt der Jüngste (*perekor-ekor*) und dann erst der (oder die) Mittlere(n). Nach Ypes wird hier die Folgordnung der Land besitzenden *merga* (*merga pertanoh*), bzw. deren Repräsentanten angegeben.[1214]

1208 Die ebenfalls von einer Dairi/Pakpak sprechenden Bevölkerung bewohnten Regionen südlich und westlich des *kabupaten* Dairi sind in dieser Analyse nicht berücksichtigt. Vgl. hierfür Ypes 1932: 135-152.

1209 Zur Verteilung der (wichtigsten) *kuta* über die Region vgl. die van Vuuren 1910 beigelegte Karte; zum Format der als *aur* bezeichneten Territorialorganisationen vgl. die Ypes 1932 beiliegende Karte I.

1210 Vgl. hierfür u.a. die Begriffe *rube*, *sulang* und *lebuh*, wie sie Coleman (1983a und 1983b) erörtert.

1211 1932: 98 f.

1212 Vgl. van der Tuuk 1861, Tindi Radja Manik 1977 und Coleman 1983a: 108.

1213 Vgl. Ypes 1932: 91 und 97, sowie Coleman 1983a: 108.

1214 1932: 99 f.

Der *anak beru*, bzw. *beru* ist der Vertreter der brautnehmenden *merga*-Gruppen. Er ist zwar letzter in der Hierarchie, nichtsdestotrotz nimmt er eine bedeutsame Stelle ein in der Dorfverwaltung. Auf seine Vermittlungsmöglichkeiten kann nicht verzichtet werden, weder auf Dorfebene, noch auf der Ebene des *aur*.[1215] Auf diese Position weist auch der Fleischanteil. *Beteken* ist der obere Teil des Vorderfusses eines Schlachttieres oder eines erlegten Tieres und in stellt in bestimmten Kontexten den wichtigsten Anteil dar.

Doch weiß auch Ypes (wie alle anderen Ethnographen der Pakpak), dass der *pertaki* nicht der alleinige Anführer eines Dorfes ist. Es muss auch noch einen *permangmang* geben, den er als Oberhaupt (*hoofd*) und Grundvogt (*grondvoogd*) bezeichnet.[1216] Tamboenan charakterisiert ihn als „religiös-genealogisch-grundrechtlichen Anführer".[1217] Der *permangmang* wird in der kolonialen Literatur gelegentlich auch als *datu* bezeichnet; dies weil er in der Ausführung von Ritualen eine prominente Rolle innehat und auch, weil *permangmang* mit ‚derjenige, der die Gebete (*mangmang*) spricht' übersetzt werden kann. Er muss immer der in der Hierarchie ersten *merga pertanoh* angehören und wird dementsprechend immer auch als *perisang-isang* bezeichnet. In bestimmten anderen Kontexten, wenn *beteken* der wichtigste Anteil ist, steht ihm dieser Anteil zu.

Aus den vorliegenden Angaben über die Symbole der Hierarchie auf Dorfebene lässt sich ablesen, dass *pertaki* und *permangmang* auf Dorfebene an gleicher Stelle stehen. Einige Symbole werden im Hausbau ausgedrückt. So ist z.B. die Länge der vier Ecksäulen je nach Position in der dörflichen Hierarchie länger oder kürzer. Die längsten Säulen dürfen der *pertaki* und der *permangmang* verwenden: Beide dürfen ein *simanduraka* lang sein; i.e. eine Menschenlänge plus eine Unterarmslänge (*esta*).[1218] Beide haben auch das Recht, Miniaturhäuser (*jojong*) auf ihren Dächern (in der Mitte des Daches, sowie auf den beiden auskragenden Firstenden) anzubringen.[1219]

Die Position eines *pertaki* ist prinzipiell auf dessen Führungsrolle in einem Dorf beschränkt. Auf der Ebene eines *aur* finden wir bei Ypes, fast genau parallel zur Dorfebene, vier Positionen, welche die Angelegenheiten der größeren Territorialgemeinschaft wahrnehmen. Die höchste Position ist die eines *takal aur* (wörtl. Haupt des *aur*) oder *perisang-isang*, danach folgt die des *perekor-ekor*, dann die des *pertulan-tengah* und schließlich die des *beru* oder *perbeteken*. Dahingegen ist der Begriff *permangmang* mit verschiedenen Ebenen gesellschaftlicher Organisation verbunden. Nach einem Bericht des *controleur* Ligtvoet wurde der Vorsitz im *aur* von verschiedenen Personen eingenommen: Wenn *adat*-Kenntnis und Sprachgewandtheit gefordert war, so nahm der am besten dafür geeignete Mann die Position des *parrunggu* (*runggu* bed. Versammlung; der Versammlungsleiter) oder *takal aur* ein; ging es um die Beziehung der Menschen zum Grund und um rituelle Angelegenheiten, so übernahm der Inhaber der erblichen Position des *permangmang* oder *situtak rube* (derjenige, der mit dem *rube*-Stock Löcher für die Reispflanzung macht) die Führungsposition.[1220]

Auf Dorfebene ist die Existenz eines *permangmang* unerlässlich, denn ohne amtierenden *permangmang* kann ein Dorf nicht rituell selbständig handeln; es bleibt abhängig vom Mutterdorf.[1221] Ypes hat zwar an einer Stelle angemerkt, dass das Amt des *permangmang* von einem der vier Würdenträger ausgeführt werden möge, dies ist aber teils in Widerspruch mit

---

1215 Vgl. Ypes 1932: 88 ff., 98 ff. und Coleman 1983a: 109f.

1216 1932: 87.

1217 *religieus-genealogisch-grondrechtelijk hoofd;* AB 42 (1943): 100.

1218 Ypes 1932: 105.

1219 Ypes 1932: 104.

1220 Ligtvoet (1943 [1929]): 41 f.

1221 Ypes 1932: 103.

seinen eigenen Angaben und denen anderer Forscher. Der *permangmang* muss immer aus der *merga pertanoh* kommen, und zwar aus der in der Hierarchie an erster Stelle stehenden. Das Präzedenzprinzip ist in der gesellschaftliche Organisation der Pakpak von essentieller Bedeutung. Damit sind die drei Juniorenpositionen im Prinzip ausgeschlossen. In der Simsimregion, in welcher, wie Coleman angemerkt hat, die Tradition wohl am besten bewahrt geblieben ist,[1222] ist die Würde eines *permangmang* auch erblich.[1223] Es scheint allerdings möglich zu sein, dass die Position eines *pertaki* und eines *permangmang* zusammenfallen,[1224] wie auch erwähnt ist, dass die beiden Funktionen des *takal aur* (*parrunggu*) und des *permangmang* (*situtak rube*) gelegentlich in einer Person vereint worden waren. Letzteres ist aber, wie Ligtvoet hinzufügt, manchmal wiederum nicht möglich, da es gegen bestehende Regelungen zwischen den Gruppen verstoßen würde, worin bestimmte Rechte auf die jeweilige Würde festgelegt sind.[1225] Die doppelte Besetzung von Führungspositionen scheint die eigentliche Regel zu sein, von der gelegentlich abgewichen wurde.

Der Begriff *permangmang* kann auch als Kategorie gebraucht werden, um den Seniorzweig der *merga* einer Region (etwa eines *aur*) zu bezeichnen, ebenso wie die Person, die als dessen Repräsentant auftritt. Da in der Regel Fission aufgetreten ist, ist die Aktualisierung von konkreten Gruppen unter dem Begriff *rube* bedeutsamer und besser beschrieben. Damit ist (ursprünglich) eine Gruppe (deren Mitglieder aus mehreren Dörfern stammen mögen) bezeichnet, die gemeinsam ein bestimmtes Territorium für Brandrodungsfeldbau nützt. Der Begriff *rube* ist abgeleitet von dem ebenso genannten Ficusstämmchen, welches der *permangmang* gebraucht, um rituell die ersten kleinen Gruben in den Boden zu graben, in die rituell der erste Reis gepflanzt wird.

Aus den vorliegenden Beschreibungen des Brandrodungsfeldbaus und der damit verbundenen Rituale[1226] lässt sich ableiten, dass die Rodung und darauf folgende Bepflanzung eines bestimmten Territoriums bis in die koloniale Zeit hinein ein straff organisiertes Geschehen unter der spirituellen wie auch arbeitsorganisatorischen Leitung des *permangmang* war. Dem *permangmang* standen nicht nur rituelle Mittel zur Verfügung, sondern auch ausreichend schwere Sanktionsmöglichkeiten, um eventuelle Abweichler zu bestrafen.

Wie die *parbaringin* der Tobabatak durften auch die *permangmang* ihr Haar nicht schneiden (auf jeden Fall nicht während bestimmter Phasen) und sie hatten sich an manche Tabuvorschriften zu halten. Sie erhielten von der Bevölkerung Beiträge in Reis, ebenfalls *guguan* genannt. Ihre Tätigkeit ist nie in Zusammenhang mit kriegerischen Konflikten genannt und aus einigen aufgezeichneten Gebetstexten lässt sich ablesen, dass sie um friedliche Verhältnisse (sowohl in Bezug auf die Beziehung mit der spirituellen Welt wie auch der Menschen untereinander) beteten.

Schon in dieser knappen Skizze der Verhältnisse bei den Pakpak ist meines Erachtens ausreichend deutlich gezeigt, dass in der traditionellen gesellschaftlichen Organisation der Pakpak auf verschiedenen Ebenen duale Führungspositionen vorgesehen sind, welche an der Spitze der eher kollektiven Einrichtungen stehen. Den tobabatakschen ‚säkularen' *raja* würden der *pertaki* auf Dorfebene und der *takal aur* auf der Ebene der größeren

---

1222 Coleman 1983a: 103.

1223 Ypes 1932: 99.

1224 Vgl. Ypes 1907: 358.

1225 Ligtvoet (1943 [1929]): 42.

1226 Die ausführlichste Beschreibung stammt aus der Feder des tobabatakschen Kolonialbeamten Henoch Loemban Tobing (Übersetzung in Ypes 1932: 113-120).

Territorialorganisation *aur* entsprechen.[1227] Wenn ihr Aufgabenbereich mit der Regelung von Konflikten, Rechtssprechung und Kontakt nach aussen vereinfacht zusammengefasst werden kann, so kann der Aufgabenbereich der ‚priesterlichen' *permangmang* neben all ihrer spirituellen Funktionen mit der Regulierung der landwirtschaftlichen Aktivitäten, der Regelung der Grund und Land betreffenden Angelegenheiten,[1228] sowie Wahrung der Tradition vereinfacht umschrieben werden.

Die oben genannten Punkte 3.) und 4.) sind deutlich nachweisbar. Schwieriger ist der Nachweis des 5. Punktes, der Anwendung des Prinzips der Hausorganisation auf territoriale Organisationen, denn darüber wurde bisher noch nie geforscht. Einige Hinweise aber lassen sich doch nennen. Die deutliche Übereinstimmung des Grundrisses von Haus und Dorf weist darauf hin, dass auch die Pakpak mit dem Hausmodell gearbeitet haben. Ein weiterer Hinweis ist das bereits oben angeführte Recht von Repräsentanten von gesellschaftlichen Gruppen, wie dem *pertaki* und dem *permangmang* um Miniaturhäuser, also symbolische Häuser, auf den Dächern ihrer Häuser zu befestigen. Und wie Ypes erwähnt hat, können anstelle der Miniaturhäuser auch Schädel von Wasserbüffel an die Firstenden gehangen werden. Auch bei den Tobabatak wird neben der Hausmetapher auch gern die eines Schlachttieres gebraucht, um die Einheit eines Territoriums und der darauf in Gemeinschaft wohnenden Menschen zu symbolisieren.

10.2.1.4. Mandailing

Verglichen mit den beiden zuletzt untersuchten Gesellschaftsordnungen der Karo und der Pakpak war die der Mandailing bereits in vorkolonialer Zeit bereits deutlicher stratifiziert und Führungspositionen hatten prägnanteren Charakter. Der Padrikrieg, die darauf folgende frühe Kolonisierung sowie die erste, teilweise erfolgreiche Islamisierung hatten bereits stattgefunden, als die frühen Ethnographien geschrieben wurden. Ein freies politisches Leben bestand bereits nicht mehr. Doch erhalten diese frühen Berichte einige Hinweise auf die hier gestellten Fragen.

Es soll allerdings zunächst noch erwähnt werden, dass bei den Mandailing künstliche Bewässerung der Reisfelder durchaus gebräuchlich war. Diese Praxis mag – wenn man die Mandailing als frühe Auswanderer aus der Tobaregion verstehen will – aus der Tobaregion mitgenommen worden sein. Oder von den benachbarten Minangkabau übernommen worden sein. Die Qualität der Irrigation wird von frühen Beobachtern, im Vergleich zu den jener, wie sie bei den zeitgenössischen Tobabatak vorgefunden wurde, als niedriger beschrieben. Junghuhn hat auf den Kontrast in Qualität gewiesen, den er zwischen der in Irrigation in den südlichen Batakländern und Toba beobachtet hat: *„Dort (in Toba) ist der Battaër wirklich Herr des feuchten Elementes ... In den übrigen Gegenden der Battaländer, wo Sawa's sind, geschieht die Bewässerung allein durch die Natur, oder die Ableitung des Wassers ist doch durch die Localität so erleichtert, dass sehr wenig Kunst dazu gehört.*"[1229]

Und Willer hat festgehalten: *„Das Wasser, welches für die Bewässerung benötigt wird, muss nicht durch Eindämmung der Flüsse erlangt werden; der milde Überfluss, der als kleine und große Adern von beiden Bergketten fließt, ist völlig ausreichend, um, bevor und nach er sich in Becken vereinig, ohne viel Mühe über die Reisfelder geleitet zu werden. Auch hat das sonst so ausführlich festgelegte adat keine festen Bestimmungen über Irrigation gemacht, und*

1227 Parallelen zwischen dem *raja partahi* oder *raja doli* bei den Tobabatak und dem *takal aur*, sowie zwischen dem *raja jolo* oder *parbaringin* und dem *permangmang* waren bereits während der Kolonialzeit dem *demang* Tamboenan aufgefallen; (1935) in: AB 42 (1943): 101 f.

1228 Die Zustimmung des *permangmang* ist z.B. erforderlich sowohl für die Errichtung eines neuen Dorfes wie auch um einen Fremden begraben zu dürfen (vgl. Ypes 1907: 358 und 1932: 98).

1229 Junghuhn 1847 II: 193.

die wenigen Konflikte, die daraus entstehen, ganz dem Urteil lokaler Autoritäten überlassen."[1230]

Aus diesen (und anderen) Angaben lässt sich ableiten, dass die künstliche Bewässerung des Reisbaues im vorkolonialen Mandailing einerseits ökonomisch von großer Bedeutung war und damit eine relativ dichte Bevölkerung ernährt werden konnte, andererseits aber die Organisation der künstlichen Bewässerung aufgrund günstiger ökologischer Bedingungen sehr einfach war und (möglicherweise) nur wenig Rückwirkungen auf die sozialpolitische Ordnung der Gesellschaft hatte.

Die sozialpolitische Struktur der Gesellschaft Mandailings war zu der Zeit, als sie beschrieben wurde, in einer Übergangssituation begriffen. Dessen war sich auch Willer, ihr wichtigster Ethnograph bewusst, als er die ‚Regierungsform' der Mandailing beschrieb als: *„im Übergang von der erzväterlichen Autorität zu einer bundesgenossenschaftlichen Adelsherrschaft, gemildert durch repräsentative Formen*."[1231]

Der Kontrast zwischen den in der kolonialen Literatur als Adel bezeichneten Familien,[1232] i.e. aus denen Führungspositionen für die verschiedenen Ebenen von Territorialorganisationen rekrutiert wurden, und der übrigen Bevölkerung, war in Mandailing sicher größer als bei den Tobabatak. Wann, warum und wie es dazu gekommen ist, sei dahingestellt. Für die hier erforderliche Analyse ist von Bedeutung, ob sich die oben angeführten Organisationsprinzipien auch bei den Mandailing nachweisen lassen.

Keine Frage besteht in Hinblick auf das Präzedenzprinzip. Dies ist in gewisser Hinsicht das ideologische Fundament der Legitimation der führenden Familien. Sie repräsentieren, vereinfacht gesagt, die ältesten Zweige der ältesten Linien jener *marga*, die sich zuerst in dem jeweiligen Gebiet niedergelassen haben. Aber auch die ältesten Zweige der jüngeren Linien nehmen Führungspositionen ein.[1233]

Eine ausgeprägte Dualität von gleichwertigen Führungspositionen, wie sie bisher für die Tobabatak, die Karo und Pakpak beschrieben wurde, war im Mandailing in der Zeit von Willer weniger prägnant vorhanden. Und doch hat auch Willer das Vorhandensein dieser Strukturprinzipien dokumentiert. Es findet sich innerhalb von führenden Familien, wie hier am Beispiel einer in der Hierarchie Mandailings an erster Stelle stehenden Familie aus der *marga* Nasution beschrieben: *„Endlich ist noch anzumerken, das eine Wahl eines Jüngeren in eine Regierungsfunktion ungeachtet des Rechtes eines älteren Blutsverwandten, das Recht der Erstgeburt nicht verletzt in Angelegenheiten, welche Familienbeziehungen und nicht Regierungsfragen betreffen. Ein überzeugendes Beispiel davon hat man in kota Siantar, wo ein junger Bruder, unter Nichtberücksichtigung des Ältesten, zum yang dipertuan gewählt wurde; er ist der mächtigste Anführer dieser Gegenden und kann als Primat von ganz Mandailing betrachtet werden. Sein ältester Bruder, welcher in der Dorfregierung als paduana (zweiter raja) unter ihm dient, ist ihm folglich in allen Amtsangelegenheiten Untertänigkeit schuldig; doch behält er nichtsdestoweniger innerhalb der Familie alle Rechte*

1230 *Het water, tot de bestrooming benoodigd, behoeft niet door afdamming der rivieren aangebragt te worden; de milde overvloed, die bij kleine en groote aderen van beide bergketens vloeit, is geheel voldoende, om, vóór en na dat het zich tot beken vereenigt, zonder veel moeite over de sawa's te worden geleid. Ook heeft de anders zoo uitvoerige hadat geene vaste bepalingen gemaakt omtrent der irrigatie, en de weinige geschillen, die daaruit ontstaan, geheel aan het oordeel der plaatselijke autoirteiten overgelaten*. Willer 1846: 370

1231 *overgang van het aartsvaderlijk gezag tot een bondgenootschappelijk adelbewind, door representatieve vormen getempert*. (1846: 271)

1232 Diese Charakterisierung ist insofern signifikant, als koloniale Ethnographen wie auch Missionare bei den Tobabatak ausdrücklich das Fehlen eines (richtigen) Adelsstandes konstatiert haben; vgl z.B. van Zanen 1934, der für Schaffung einer Aristokratie plädiert; oder Marcks 1930, etc.

1233 Willer 1846: 274 f.

der Erstgeburt. Beide Brüder bewohnen dasselbe Haus, doch der älteste die rechte Seite (diese steht der in der Hierarchie höher stehenden Persönlichkeit zu); ausgenommen öffentliche Angelegenheiten, hat der Älteste immer den ersten Platz und das erste Wort; in allen Familienangelegenheiten von einiger Bedeutung muss um seine Zustimmung, wenigstens um seine Meinung gefragt werden: kurz, er ist in alle Rechte seines verstorbenen Vaters getreten und in dieser Position ist der yang dipertuan ihm die Ehrbeweise schuldig, welche dem Haupt der Familie zukommen. Mehr solcher Beispiele sind mir bekannt, ohne dass ich jemals von daraus entstehenden Zwiespalt gehört hätte."[1234]

Den vorliegenden Angaben lässt sich nicht entnehmen, dass es bei den Mandailing eine den *parbaringin* vergleichbare Einrichtung gegeben hätte, als welche die *si lebe merdang*-Institution bei den Karo oder die *permangmang*-Institution bei den Pakpak gesehen werden können. Doch befindet sich der älteste Bruder des ‚regierenden' *raja* im Kontext der *marga*-Territoriumkonstellation in einer auf struktureller Ebene vergleichbaren Position. Und er steht auf Familienebene wie auch auf spiritueller Ebene (er muss die Gebete sprechen bei allen wesentlichen Ritualen) über seinem Bruder, welchem die ‚Regierungsmacht' anvertraut ist. Da es sich um diejenige Familie handelt, welche die gesamte Bevölkerung des ‚regierten' Territoriums repräsentiert, mag auch die Bezeichnung ‚Familienebene' weitere Implikationen haben, als man auf den ersten Blick vermuten würde.

Was immer auch die gesellschaftliche Konsequenzen dieser Einrichtung sein mögen, es ist deutlich, dass das Prinzip der Dualität der Führungspositionen auch bei den Mandailing nachweisbar ist. Es wird nirgendwo beschrieben, dass in dieser Region eine Einzelperson der Tradition nach unumschränkt eine Territorialorganisation hätte regieren können. Dualität scheint allen südlichen Batakländern verbreitet gewesen zu sein; wenn auch die kolonialen Ethnographen diese Einrichtung nicht immer zur Gänze verstanden haben.[1235]

Wie die Dualität der Führungspositionen in Mandailing in den führenden Familien selbst manifest wird, so auch die Anwendung des Prinzips der Hausorganisation auf territoriale Organisationen. Man spricht von der führenden Familie als von dem ‚großen Haus' (*bagas na godang*), man gebraucht im Kontext der sozialpolitischen Terminologie neben Pflanzenmetaphern gern auch Metaphern aus der Hausarchitektur.[1236] Von besonderem Interesse ist auf Dorfebene[1237] die Einrichtung *tana ni bagas na godang* (Land des großen Hauses). Dies ist Landbaugrund, welcher der jeweils führenden Familie zusteht. Zugang zu diesem Land ist ähnlich wie Zugang zu dem Amtsfeld eines *parbaringin* bei den Tobabatak

---

[1234] *Eindelijk valt hier op te merken, dat eene verkiezing tot het bewind van eenen jongeren ten prejudice van eenen ouderen bloedverwant, het regt van van eerstgeboorte niet kan krenken in zaken, die de maagschap en niet het bestuur betreffen. Een afdoend voorbeeld daarvan heeft men in kotta Siantar, waar een jonger broeder, met voorbijgang van den oudsten, tot Jang di pertoean is verkozen; hij is het magtigst hoofd dezer gewesten, en kan beschouwd worden als primaat van geheel Mandheling. Zijn oudste broeder, die in het kampong-bestuur als padoeana onder hem dient, is hem alzoo in alle ambtszaken onderdanigheid verschuldigd; doch behoudt niet te min, in het innerlijke des gezins, alle regten der eerstgeboorte. Beide broeders bewonen hetzelfde huis, doch de oudste de regter zijdes; openbare gelegenheden uitgezonderd, zoo heeft de oudste immer de eerste plaats en het eerst het woord; in alle familiezaken van eenig belang moet zijen toestemming, althans zijn gevoelen, worden gevraagd: in een woord, hij is getreden in al de regten van de afgestorven vader, en als zoodanig is de Jang di pertoean hem de eerbewijzing verschuldigd, welke het hoofd der familie toekomt. Meer zulke voorbeelden zijn mij bekend, zonder dat ik ooit van daaruit voortvloeijende tweespalt heb gehoord.* (1846: 276 f.).

[1235] Vgl. z.B. Neumann 1887: 16 ff.

[1236] Vgl. Willer 1846: 149-168.

[1237] Bezeichnet als *uta*, *huta* oder *kota*. Dörfer in Mandailing sind zumeist wesentlich größer als bei den Tobabatak und häufig in Subdistrikte unterteilt.

geregelt: Es wird der Familie des *pamusuk* (die Führungsposition auf Dorfebene) zur Verfügung gestellt, solange diese den *pamusuk* stellt.[1238]

10.2.1.5. Simalungun

Fährt man heute durch die Simalungunregion, so sieht man neben vielen Plantagen auch ausgedehnte, künstlich bewässerte Nassreisareale. Die Anlage dieser Reisfelder war während der Kolonialzeit begonnen worden und ist fast ausschließlich das Werk von tobabatakschen Immigranten gewesen. Die vorkolonialen Simalungun haben nicht künstlich bewässert. Die Basis ihrer Wirtschaft war der Trockenfeldbau, insbesondere Brandrodungsfeldbau.

In der Literatur wurde häufig auf die Unterschiede in der sozialpolitischen Ordnung hingewiesen, welche zwischen den Simalungun und den anderen Batakvölkern, insbesondere den Toba bestehen soll. So hat der damalige *controleur* von Toba, van Dijk, der Teile Simalungun 1892, also dreizehn Jahre vor der offiziellen Annexion besucht hatte, aufgeschrieben: *„Die Bevölkerung in diesen Gegenden ist ihren Anführern viel untertäniger als jene in Toba. Die raja's und tuan's haben weitaus mehr Macht über ihre direkten Untertanen als dies der Fall ist bei tobabatakschen Anführern, man beweist den Anführern auch viel mehr Ehrfurcht, z.B.; in der Weise vom Grüßen* (*sembah* [üblicherweise Gruß mit gefalteten, an die Stirn gelegten Händen und Beugung des Kopfes]) *und im ganzen Umgang mit ihnen*."[1239]

Und der Missionar Weissenbruch schrieb über die Beziehung der Bevölkerung zu ihren Anführern: *„Die Untertanen stehen in einem Verhältnis sklavischer Abhängigkeit zu ihnen, wie sich das bei keinem anderen Teil des Batakvolkes wiederfindet*."[1240]

Vor der kolonialen Annexion war das Simalungungebiet in sieben ‚Reiche' verteilt. Der Überlieferung nach bestand aber Simalungun vor diesem ‚Zerfall' in mehr kleinere Einheiten aus vier Territorialorganisationen (*urung*), welche von vier *raja*, den *raja maropat* regiert worden waren. Diese vier ursprünglichen *urung* heißen Silou, Panei, Siantar und Tanoh Jawa. Jene vier *raja* sollen auch bestimmte Insignien von dem Sultan von Aceh erhalten haben. Der erwähnte *controleur* von Toba, Van Dijk hat die Meinung geäußert, dass die Einrichtung der *raja maropat* bei den Simalungun denselben Ursprung haben soll, wie die der *parbaringin* bei den Tobabatak. Als Argumente führt er an, dass auch diese *raja maropat* als Vertreter des Singamangaraja gelten,[1241] dass sie sich an bestimmte Verbotsbestimmungen halten müssen, und dass sie (deren Person und Haus) nicht bekriegt werden dürfen (wohl dürfen die Anführer von untergeordneten territorialen Einheiten Krieg miteinander führen).[1242] Am Beispiel des *raja* von Silou, des in der Hierarchie der *raja maropat* ersten *raja*, der allerdings seine tatsächliche Macht an den *tuhan/tuan* von Rayah verloren hatte, hält er weiters noch fest: *„Der raja von Silau wohnt in seiner früheren Residenz, Pematang Silau, welche ihm als raja parbaringin von den Rayah's gelassen wurde; wieder ein Beweis, dass die raja na opat wirklich parbaringin waren. Ihr Gebiet kann erobert werden, auch ihre Dörfer, oder besser gesagt, die ihrer Untertanen, ihr eigener Wohnplatz blieb immer geschont und unangefochten. Gleichzeitig nahm Tuan Rayah die Tochter des raja zur Frau, einer von ihm*

1238 Willer 1846: 163.

1239 *De bevolking is in deze streken veel meer onderdanig aan hare hoofden, dan die in Toba. De Radjas en Toeans hebben verreweg meer gezag over hun onderdanen dan dit het geval is met de Tobasche hoofden; men toont den hoofden ook veel meer eerbied, bijv.: in de wijze van groeten (sembah) en in den geheelen omgang met hen.* (1894: 159).

1240 BRMG 65 (1908): 279 f.

1241 Diesen Aspekt bestätigt auch Tideman (1922: 36 f.).

1242 1894: 171 ff. Die Bezeichnung *raja parbaringin* für die *raja maropat* von Simalungun hat erstaunlicherweise auch in das (*adat*-rechtliche) Werk von van Vollenhoven Eingang gefunden (vgl. 1918 [I]: 232).

immer gefolgte Politik bei der Eroberung von Territorien, wodurch er die besiegten Anführer durch Blutsverwandtschaft an sich zu binden wusste, und ihre Interessen mit den seinigen vereinen konnte.“[1243]

Genauso war die Beziehung zu dem *raja* von Paneh (Panei), einem weiteren *raja maropat*, dessen Territorium Rayah erobert hatte, gestaltet worden.

Es mag in den bisherigen Angaben schon anklingen, dass im vor-, bzw. protokolonialen Simalungun andere Machtverhältnisse, Eroberungen etc. eine Rolle gespielt haben, wodurch traditionelle sozialpolitische Strukturen möglicherweise schwerer zu rekonstruieren sind. Doch trotz der von manchen Beobachtern als ‚unbataksch' empfundenen Verhältnisse in den höheren politischen Ebenen, finden sich auch bei den Simalungun die fünf oben angegebenen Ordnungsprinzipien, sei es teils nur in Rudimenten. Präzedenz etwa ist trotz der in der protokolonialen Phase, insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, stattfindenden Kämpfe[1244] noch deutlich als wesentliches strukturierendes, Hierarchie schaffendes Prinzip erkennbar. Dies wird auf allen Ebenen sichtbar und selbst die Beziehungen der *raja* untereinander waren durch Präzedenzprinzipien geordnet.[1245]

Dass das Prinzip der Dualität von Führungspositionen auch in den höchsten Rängen zumindest noch in Rudimenten anwesend geblieben war, zeigt u.a. eine Angabe von Tideman, wonach selbst der so mächtige *raja* von Rayah (gehört nicht zu den *raja maropat*) sich in ‚*adat*-Angelegenheiten' (also Tradition und Ritual betreffend) an den *tuhan* Raya Tongah wenden musste, welcher nur ein Teilterritorium (*partuhanan*) von Rayah regierte. Dieser galt als *bona ni adat* (Ursprung des *adat*) und wurde vom *raja* bzw. *tuhan* von Rayah immer als älterer Bruder angesprochen, egal wie alt der jeweilige *tuhan* Raya Tongah tatsächlich war. Der Überlieferung nach repräsentiert der *tuhan* Raya Tongah eine Linie der *marga* Saragih, die sich vor der Linie des *raja* von Rayah schon im Land niedergelassen hatte.[1246]

Bei den eigentlichen *raja maropat* war der Aspekt der Dualität sicherlich auf andere Weise verwirklicht, denn diese nahmen selbst die Senioritätsposition ein. Da, wie berichtet ist, ihre tatsächliche Macht durchaus beschränkt war, ist zu vermuten, dass sie für die Inhaber von Positionen ausführender Macht die Position des älteren Bruders oder eine andere Senioritätsposition verkörperten. Eine solche Beziehung mag auch zwischen dem erwähnten *raja* von Silou, wie auch dem *raja* von Panei und dem *tuhan* von Rayah (der bereits aus seinem eigenen Ursprungskontext heraus in einer Dualitätsbeziehung mit der *tuhan* von Rayah Tongah stand) bestanden haben. Dieser Eroberer hat die beiden *raja maropat* nicht als Konkurrenten eliminiert, sondern sie zu seinen Brautgebern gemacht. Dadurch stand er als der Inhaber der politisch-militärischen Macht in beiden Territorien gegenüber dem jeweiligen

---

1243 *De Radja van Silau woont in zijn vroegere residentie, de Pamatang Silau, welke hem als Radja Parbaringin door de Rajahs is gelaten; alweder een bewijs dat de Radja na Opat werkelijk Parbaringin waren. Hun gebied kan worden veroverd, ook hunne kampongs of liever gezegd die hunner onderdanen, hunne eigen woonplaats bleef steeds gespaard en onaangevochten. Tevens nam Toean Rajah de dochter van den Radja tot vrouw, eene politiek die steeds door hem is gevolgd bij het veroveren van landschappen, waardoor hij de overwonnen hoofden door bloedsverwantschap aan zich wist te binden en hunne belangen een te maken met de zijne*. (1894: 184).

1244 Vgl. den von Purba (1993) herausgegebenen Text einer historischen Abhandlung über Rondahaim von J. Wismar Saragih, der manche der kriegerischen Handlungen dieses Fürsten von Rayah in den Kontext des antikolonialen Widerstandes stellt.

1245 Vgl. z.B. van Dijk 1894: 180, sowie zahlreiche weitere Angaben in derselben Publikation; weiters Tideman 1922: 33-184.

1246 Tideman 1922: 64-68 und 103 f.

raja maropat auf sozial-spiritueller Ebene in der Position des Juniors. Dies mag aber seiner Position gerade die nötige Legitimität gegeben haben.

In spiritueller Hinsicht wiederum war den *raja maropat* der Singamangaraja übergeordnet. Im Zusammenhang mit Singamangaraja finden wir auch die (symbolische) Einheit von Simalungun als ‚ein Haus' realisiert.

In Bezug auf die Anwendung des Prinzips der Hausorganisation auf territoriale Organisationen sei angemerkt, dass Tideman in Hinblick auf die gebrauchte Terminologie bei der Beschreibung der territorialen Ordnung auf verschiedenen Ebenen anmerkte, dass:*„Das Eine und das Andere scheint in Beziehung zu stehen mit der Einteilung der fürstlichen Wohnung*."[1247]

Von ganz besonderem Interesse ist aber das Haus (*bale*), in dem der Singamangaraja die *raja maropat* zu empfangen pflegte: Dieses Bauwerk war zur Zeit Tidemans als Wohnhaus in Gebrauch und befand sich in Dolok Saribu, einem Dorf in Pane, welches früher auf neutralem Gebiet lag. In diesem Haus kamen die *raja maropat* auch für alle gemeinsam zu behandelnden Angelegenheiten zusammen. Jeder der vier *raja*, der in diesem Kontext auch als Repräsentant der die Territorien bewohnenden *marga* galt, hatte einen genau angegebenen Teil des Hauses zur Verfügung (nach Angaben von Tideman)[1248]:

1. *bale bona* (rechts vorne): Silo (*marga* Purba)
2. *bale bona lopah* (links vorne): Tanoh Jawa (*marga* Sinaga)
3. *bale ujung* (rechts hinten): Siantar (*marga* Damanik)
4. *bale ujung lopah* (links hinten) Pane (*marga* Purba)

Ein *bale* (bzw. *balei* oder *balai*) ist im traditionellen Simalungundorf das gemeinsam gebaute Gemeinschafts- und Versammlungsgebäude. Genau dafür diente das Gebäude auf neutralem Grund in Dolok Saribu: Dort wurde durch die Zusammenkunft der *raja maropat* (mit oder ohne Singamangaraja) die Einheit der gesamten Region realisiert, wie parallel dazu in Tobagebiet die Einheit eines *bius* im *bius*-Häuschen (*joro* oder *patane bale pasogit*) realisiert wurde.

10.2.2. *Parbaringin* und der Einfluss der Irrigation

Wie die Analyse des batakschen Studienfeldes zeigt, lässt sich die Existenz der oben genannten fünf wesentlichen Organisationsprinzipien bei allen untersuchten Batakvölkern nachweisen, mögen auch beträchtliche Unterschiede in der jeweiligen gesellschaftlichen Interpretation auffallen. Daraus meine ich schließen zu können, dass die künstliche Bewässerung des Reisbaus auf hohem technischem und organisatorischem Niveau mit Hilfe von traditionellen Mitteln realisiert worden war. Die *parbaringin* als Irrigationsmanager, die sie auch zweifellos waren, sind nicht durch die Notwendigkeiten der Organisation der Irrigation hervorgebracht worden. Um Irrigation erfolgreich ausführen zu können, waren keine radikalen Neuerungen auf sozialpolitischer Eben notwendig, sondern nur Anpassungen der bestehenden Organisationsprinzipien. Manche Anpassungen mögen durchaus signifikante Unterschiede zu den anderen Batakvölkern hervorgebracht haben. Auf die Frage, welche Implikationen diese Einsicht auf unser Verständnis der sozialpolitischen Organisation der Batak haben kann, möchte ich erst im nächsten Kapitel eingehen.

1247 *Een en ander scheint verband te houden met de indeeling van de vorstelijke woning*. Tideman 1922: 99.

1248 Tideman 1922: 36 f.

11. Über die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* in der tobabatakschen Gesellschaft I. Diskussion der Literatur

In den vorhergehenden Kapiteln wurde die Struktur konkreter *parbaringin*- und *paniaran*-Organisationen, deren gesellschaftliche Einbettung und übliche Arbeitsweise, so detailliert wie aus den Quellen möglich, analysiert. Es wurde die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* in der Organisation des Landbaues und der damit verbundenen Rituale beschrieben, ebenso wie die Rolle der *paniaran* in der Garantierung der Rechte der Frauen. Es wurde die Rolle der *parbaringin* in der Organisation der Irrigation, in überregionalen Beziehungen, im Schutz des Handels, in allgemeiner Friedenssicherung, etc., beschrieben. Es wurde anhand kritisch analysierten Quellenmaterials gezeigt, dass in zahlreichen Fällen als etabliert geltende Angaben aus der Fachliteratur bezüglich Auffassungen über traditionelle gesellschaftliche Organisation und Religion bei den Tobabatak nicht mehr als korrekt angenommen werden können.

In diesem Kapitel soll ein Schritt zurück gemacht werden und die tobabataksche Gesellschaft, als politische Gesellschaft wohlverstanden, sowie die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* darin, aus größerem Abstand betrachtet werden. Welche Möglichkeiten gibt es, die Gesellschaft der Tobabatak aus einer sozial-politischen Perspektive als Ganzes zu charakterisieren? Um mich der Beantwortung dieser Frage anzunähern, möchte ich zunächst bereits bestehende Perspektiven einer kritischen Betrachtung unterziehen. Ich will untersuchen, wie verschiedene Forscher sich zu dieser Thematik geäußert haben und welche Möglichkeiten es gibt, die spezifisch tobabataksche Situation im Kontext des indonesischen Studienfeldes besser zu verstehen. Hiernach wird sich zeigen, inwieweit diese Studie über die bereits bestehenden Ansätze hinaus das Bild von dem historischen tobabatakschen Gesellschaftsmodell zu modifizieren vermag.

Die Ausrichtung auf die sozial-politische Perspektive sollte nicht missverstanden werde. Es ist deutlich, dass die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* sich nicht auf diesen Bereich beschränkt. Ihre Tätigkeit ist ohne Zweifel im religiösen Bereich am deutlichsten sichtbar und ihr Einfluss erstreckt sich auf andere wesentliche Bereiche gesellschaftlicher Organisation. Dazu gehört die Wirtschaft ebenso wie die öffentliche Moral usw. Die sozial-politische Perspektive als Ausgangspunkt aber scheint am besten geeignet, das hier gesuchte Bild zu zeichnen. Die Gründe hierfür werden im Laufe der Erörterungen deutlich werden.

Über die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* in der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak

Da die *parbaringin* und noch mehr die *paniaran* bisher kaum als Faktor der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak in Betracht gezogen wurden, ist es zunächst erforderlich, festzustellen was bisher über die sozial-politische Ordnung an sich gesagt wurde; auch ohne besondere Bezugnahme auf die *parbaringin* und *paniaran*. Aber selbst darüber, wie diese Ordnung zu charakterisieren ist, gehen die Meinungen sehr auseinander. Wie sich zeigen wird, stehen die Meinungen und Konzepte der Forscher und Autoren – abgesehen von den Daten, die sie festhalten – häufig in Beziehung zu ihrer Position und Aufgabe in ihrer jeweiligen Zeit. Die Analyse und Beurteilung der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak scheint auf spezifische Weise in Konflikt zu stehen mit der eigenen Weltanschauung und dem moralischen Empfinden der jeweiligen Autoren. So können die bisherigen Charakterisierungen der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak wohl nur unter Einbeziehung des ideologischen Hintergrundes der jeweiligen Autoren auf ihren Wert geschätzt werden. Diesen Hintergrund im Kontext dieser Arbeit erschöpfend zu analysieren ist aus Raumgründen jedoch nicht möglich. Ich muss mich auf relativ wenige Hinweise beschränken.

Ich habe jedoch versucht, mich dieser Problematik zu nähern, durch Einteilung der Autoren in verschieden Kategorien, die teils durch chronologische Kriterien bestimmt sind, wie z.B. der vor- und protokolonialen Periode, koloniale Periode, und teils durch andere Kriterien, wie etwa dem spezifischen Hintergrund der jeweiligen Autoren; z.B. den eines Missionars, eines Kolonialbeamten, eines Kulturanthropologen oder eines Tobabatak. Die Auffassungen der individuellen Autoren innerhalb der Kategorien, in welche sie eingeteilt sind, mögen durchaus unterschiedlich sein. Doch mag diese Einteilung die Beurteilung eines zumindest in einigen wesentlichen Aspekten geteilten ideologischen Hintergrundes um einiges erleichtern.

11.1. Charakterisierungen der sozial-politischen Ordnung der Batak aus vor- und protokolonialer Zeit

Der älteste Augenzeugenbericht, der von der gesellschaftlichen Situation der Batak im Binnenland Nordsumatras (sehr wahrscheinlich das zentrale Batakland) berichtet, ist der bereits erwähnte Bericht des chinesischen Kaufmannes, der im späten siebzehnten Jahrhundert sich rund zehn Jahre bei den Batak aufgehalten hatte und auch dort verheiratet war. Diesem Kaufmann geht es eigentlich nicht darum, die Gesellschaft der Batak zu charakterisieren. Er antwortet in erster Linie auf die Fragen, die ihm von den VOC-Vertretern nach seiner Ankunft in Batavia gestellt werden. Seinem Bericht[1249] lässt sich in Hinblick auf die sozial-politische Ordnung im Batakland jener Zeit das Folgende entnehmen: Es gab eine wohl organisierte Landwirtschaft, die Reis und andere Produkte in Überfluss produzierte. Es wird die Existenz von *raja* (immer in der Mehrzahl) beschrieben, bei denen sich der chinesische Kaufmann am Ende seines Aufenthaltes auch offiziell abmeldete. Auch eine allgemeine Gastfreundschaft Fremden gegenüber wird erwähnt; wie es für ihn, den ethnisch Fremden auch anscheinend ohne Schwierigkeiten möglich war, durch Heirat in eine bataksche Gemeinschaft aufgenommen zu werden.

Die ersten europäischen Besucher des zentralen Bataklandes waren die beiden Missionare der London Missionary Society, Burton und Ward. Deren auf scharfe Beobachtung beruhende, einfühlsame Beschreibung bildet eine unserer wichtigsten Quellen zu der Situation im vorkolonialen (d.h. vor dem Padri-Krieg) Silindung. Überaschenderweise beenden sie ihren Text abrupt mit der Charakterisierung des batakschen sozial-politischen Systems als *„stationary barbarity“*, welches nur durch externen Einfluss aufgebrochen werden kann, und wodurch die einheimischen Ressourcen anderen Zwecken zugeführt werden könnten. Dies klingt wie ein Zugeständnis an zukünftige koloniale Ziele; in dem Text allerdings ist es eine Schlussfolgerung aus der Einsicht eines Zusammenhanges zwischen politischer Ordnung und Religion, worin die beiden Missionare nur *„the shackles of superstition“* sehen können.[1250]

Anders wiederum die Charakterisierung von Junghuhn, welcher der Meinung ist, dass die Batak ein weitgehend religionsfreies Leben führen würden.[1251] Er beschreibt die sozial-politische Ordnung der Batak mit Begriffen wie ‚demokratisch-patriachalisch', ‚rein demokratisch' und ‚demokratisch-anarchisch'. Junghuhn kommt zu seinen Schlüssen durch Beobachtung des Prozesses politischer Entscheidungsfindung während der Zeit seines Aufenthaltes im Batakland. Der Begriff ‚demokratisch-patriachalische Verfassung' bezieht sich auf Junghuhns Auffassung, dass: *„jedes Dorf einen freien, unabhängigen Staat für sich selbst bildet, und von einem erblichen Dorfvorsteher regiert wird, der sich Radja (König)*

1249 Vgl. den Text des Berichtes aus dem Jahr 1701 in TBG 1897: 647 f., hgg. von Haan.

1250 Burton und Ward 1827: 513.

1251 Junghuhn 1847 II: 249 ff.

nennt, in dem sich jedoch, ohne eigne absolute Gewalt, nur der Gesamtwille der ganzen Gemeinde ausspricht."[1252]

In der Folge relativiert Junghuhn seine Definition der batakschen Verfassung und stellt fest, dass diese eigentlich ‚rein demokratisch' zu nennen sei, eben: *„weil die Radja's keine absolute Gewalt ausüben können, ihre Befehle vielmehr nur dann Gültigkeit haben, wenn sie von allen Mitgliedern der Dorfgemeinde berathen und von der Mehrzahl derselben genehmigt sind. Zu solchen Berathungen versammelt sich die Gemeinde in und um ihre Soppo's, wo jeder Dörfler, der über die Kinderjahre hinaus ist, Stimmrecht hat, und wo nach Stimmenmehrheit entschieden wird*."[1253]

Nicht nur alle erwachsenen Männer beschließen, auch die Stimmen der Frauen, welche zwar nicht in den Beratungsrunden sitzen, den Beratungen aber von außerhalb mit Interesse folgen, werden: *„nicht nur gehört, sondern, besonders dann, wenn es alte Sibyllen sind, auch beherzigt*."[1254]

Junghuhn hat daneben auch mehrfach angedeutet, dass die Batak ihr System der politischen Entscheidungsfindung lieben würden: *„Sprechen und aus vollem Halse schreien (für das Vaterland) ist ihre eigentliche Arbeit, aber auch ihre Lust; und der Soppo ist ihr Parlamentshaus. Bei keiner anderen Nation Sumatra's, noch eines anderen Landes des indischen Archipels, werden so lange feierliche Reden gehalten, bei keiner wird mit der Zunge so viel gefochten, als hier*."[1255]

Nur in Kriegszeiten würde die Position eines *raja* stärker werden und die Chance, dass man ihm Gehorsam leiste, größer werden. In diesem Zusammenhang ist von Interesse, dass Junghuhn von den (*marga*-) Exogamievorschriften der Batak gehört hatte, und diesen in politischem Sinne eine friedenserhaltende Rolle zuerkennt.[1256] Damit hat er wohl intuitiv bereits die Rolle der Heiratsallianz in Hinblick auf die Stabilität der Beziehungen erkannt. Auch, wie er weiter ausführt, sei es auf Dauer nicht möglich, dass *raja's* die Bevölkerung unterdrücken könnten: *„Wegen des Mangels an allem Rangunterschied ist es auch ganz unmöglich, daß die Radja's je Mißbrauch von ihrer Gewalt machen und zu Despoten werden können; sie würden dazu 1) keine thätigen Hände finden, weil das ganze Volk eins ist und die gleichen Interessen hat, und 2) würden sie ihre Pläne und Maßregeln zur Erringung einer absoluten Gewalt nicht verheimlichen können, denn in einem Lande, wo Alles offen, vor den Augen des Volkes geschieht, und wo nie zwei Personen zusammen sprechen können, ohne daß sich die Menge berechtigt hält, sich um die Sprechenden zu versammeln und ihr Gespräch zu hören, können unmöglich Intrigen entstehen ... Die völlige Publicität aller Handlungen, Gespräche und Beratungen sichert die Freiheit des Volkes und bewahrt es vor Unterdrückung*."[1257]

Zu dem Begriff demokratisch-anarchisch kommt Junghuhn, weil er meint, dass alle einzelnen Dörfer unabhängig seien, d.h. kein gemeinsames Oberhaupt haben, und sich darum im Zustand der Anarchie befinden würden.[1258] In dieser Hinsicht hatte Junghuhn weniger erfahren als Burton und Ward sechzehn Jahre vor ihm. Diese hatten in den wenigen Tagen, die sie in Silindung verbrachten, bereits erfahren, dass die *raja na opat* (die höchsten *parbaringin* Silindungs) konsultiert werden mussten „*in every measure affecting the general*

1252 Junghuhn 1847 II: 96

1253 Junghuhn 1847 II: 96.

1254 Junghuhn 1847 II: 97.

1255 Junghuhn 1847 II: 108.

1256 Junghuhn 1847 II: 99 f.

1257 Junghuhn 1847 II: 103 f.

1258 Junghuhn 1847 II: 96

welfare of the district," auch unterschieden diese sich äußerlich nicht von dem Rest der Bevölkerung.[1259]

Ob Information über die überdörflichen Beziehungen, die Beziehungen im *bius*-Kontext, bei Junghuhn fehlt, weil dieser sich ungenügend informiert hatte, oder ob seine Beschreibung als eine Widerspiegelung von durch die Folgen des Padrikrieges gestörten Verhältnissen zu verstehen sind, sei an dieser Stelle offen gelassen.[1260] Es sollte in der Folge allerdings dieses Konzept der unabhängigen Dorfrepublik sein, welches in leicht modifizierter Form unzählige Male in der Literatur wiederholt wurde und in gewissen Sinn das Bild von der politischen Ordnung der Batak in Teilen der Literatur bis heute prägt.

Die auf Junghuhn folgenden Besucher des noch unabhängigen, bzw. noch nicht direkt von der Kolonialregierung verwalteten zentralen Bataklandes[1261] bestätigen die Beobachtungen von Junghuhn weitgehend. Zwar erfahren sie mehr über überdörfliche Zusammenhänge, da aber diese Beziehungen nicht einfach in Begriffen wie Macht oder Suprematie ausgedrückt werden können, schließen die Besucher, dass dieser Art der Beziehungen wenig Bedeutung zu zuerkennen sei. Der Deutsche von Kessel, der 1844 die Silindungregion besucht hatte, bezeichnet die Dörfer als ‚kleine Freistaaten', und meint weiters, dass zwar ein allgemeines Band die Landschaften vereinigen würde, dies aber nur dem Namen nach geschehen würde.[1262]

Der *controleur* Henny, der seine Erfahrungen 1858 im Kontext einer Dienstreise gemacht hatte (es ging um die Anerkennung der niederländischen Oberhoheit), erfuhr von der Existenz der *raja na opat* und ihrer Bedeutung für die gesamte Silindungregion. Er musste in der Folge aber (enttäuscht?) feststellen, dass diese ebenfalls keine wirkliche politische Oberhoheit ausübten, sondern deren Bedeutung im Zusammenhang mit dem Nassreisbau zu stehen schien, sowie mit deren Beziehung zu dem Singamangaraja.[1263] Des Weiteren bestätigt Henny die Beobachtungen von Junghuhn bezüglich der sichtbaren Weise der politischen Entscheidungsfindung. Auch das Interesse der Frauen an dem Inhalt der Beratungen der Männer, wie beschrieben von Junghuhn, wird von Henny bestätigt.[1264]

Auch frühe deutsche Missionare gebrauchten ähnliche Begriffe, um die sozial-politische Ordnung der Batak zu charakterisieren. Sie sprechen von ‚republikanischer Verfassung', unabhängigen Dörfern und von *raja*, die in Friedenszeiten wenig zu sagen haben.[1265] Die Freiheit sei den *„republikanischen Batta"* wertvoll, stellt Missionar Heine fest, kann es

---

1259 Burton und Ward 1927: 512.

1260 Es ist wohl aus Junghuhns Text deutlich, dass er linguistisch viel weniger gut vorbereitet war als etwa Burton, der sich vor der Reise schon intensiv mit der batakschen Sprache beschäftigt hatte. Junghuhns Schreibweise batakscher Begriffe deutet auf ein ungeschultes Ohr, und das Fehlen von so zentralen Begriffen wie etwa *marga* (die er durchgehend *suku* nennt) in seinen Angaben weisen auf seine Abhängigkeit von Übersetzern, welche er von aussen mitgebracht hatte. Wohl hat Junghuhn aber Zusammenkünfte an außerhalb von Dörfern gelegenen Orten beschrieben, wo sich die Vertreter von verschiedenen ‚Dorfschaften' zu Beratungen trafen (1847 II: 107 f.).

1261 Das zentrale Batakland bis hin zur Sililindungregion war vor der tatsächlichen Eingliederung in das niederländische Kolonialreich (die sukzessive ab 1872 stattfand) offiziell bereits 1841 formell annexiert worden, und die niederländische Kolonialregierung entsandte in unregelmäßigen Abständen Militärkolonnen um Strafaktionen durchzuführen, oder die Wahl eines *raja kuria* (im kolonialen Kontext der indirekten Herrschaft ein einheimisches Distriktsoberhaupt) zu beeinflussen. In den Jahren zwischen diesen Expeditionen blieben die Bewohner Silindungs aber de facto politisch selbständig. Vgl. von Rosenberg 1878: 32 ff., Willer 1846 und Joustra 1926: 31 ff.

1262 Von Kessel 1856: 62.

1263 Henny 1869: 42 ff.

1264 Henny 1869: 44 f.

1265 Vgl. BRMG 1863: 16.

allerdings nicht unterlassen, hinzuzufügen, dass die Batak ihre Freiheit aus ‚Gründen der Faulheit' lieben würden.[1266] Diesem in der Literatur jener Zeit allgemein gebräuchlichen Topos widerspricht derselbe Missionar ein Jahr später, wenn er den besonderen Fleiß der Batak in der Bearbeitung der Nassreisfelder und des Bewässerungssystems beschreibt.[1267]

11.2. Kolonialzeit: Missionare und Kolonialbeamte über die sozial-politische Ordnung der Batak

Die meisten Besucher der zentralen Bataklandes vor der kolonialen Annexion handelten auf die eine oder andere Weise in kolonialem (bzw. missionarischem) Kontext. Deutlich hat dieser Kontext auch ihre Sichtweise beeinflusst. Das Interesse an der politischen Ordnung konzentrierte sich in jener Phase bei den meisten auf die Frage, welche Organisationsmöglichkeiten einheimischen Oberhäuptern zur Verfügung stehen würden um a.) einer Annexion Widerstand leisten zu können, oder b.) um indirekte Herrschaft zu ermöglichen. Das Interesse von Missionaren war etwas anders gelagert. Man wünscht zwar einerseits Unabhängigkeit und die Abgeschlossenheit des Landes (welches ein Gottesreich werden sollte), arbeitete aber tatsächlich doch auf die koloniale Annexion hin. Wohl in Zusammenhang damit unterscheidet sich die Charakterisierung des sozial-politischen Systems der Tobabatak aus der Feder von Missionaren nicht wesentlich von jener der anderen Exponenten des Kolonialismus.

11.2.1. Missionare

Nach der Einverleibung des Bataklandes in das niederländische Kolonialreich scheint das Interesse der Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft noch mehr abgenommen zu haben. Erstaunlich wenig haben diese Missionare, die eigentlich unter allen Europäern den intensivsten Kontakt mit der Bevölkerung hatten, in die Analyse der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak eingebracht. Es fehlt zwar nicht an durchaus wichtigen Daten in den Archiven und Publikationen der Mission, auf theoretisch-analytischer Ebene wurde aber nur wenig geleistet. Einigermaßen bedeutsam ist die Tatsache, dass Warneck in dem Glossar seines Buches über die Religion der Batak die *parbaringin* als „Vertreter des Stammes"[1268] bezeichnet. Dies ist an sich eine wichtige Einsicht, die aber nicht viel Beachtung gefunden hat.

Die Missionare beschreiben die sozial-politische Ordnung häufig als zusammenhangloses Nebeneinander von Dörfer, in denen ein *raja* ‚herrscht', ohne allerdings viel zu sagen zu haben. Wie der Missionar Bruch es ausdrückt: *„So hängt die Radjawürde eigentlich von dem Belieben des freien Volkes ab*."[1269]

Seine weitere Charakterisierung der politischen Verhältnisse (des noch nicht kolonial verwalteten Uluan) ist charakteristisch für die Sichtweise dieses wie vieler anderer Missionare: *„Jeder kann zu dieser Würde gelangen, je nachdem sich Leute finden, die ihm anhängen, weil er ein begüterter, einflußreicher und mächtiger Mann ist, oder weil aus anderen Gründen es sich gut bei ihm leben läßt; und ebenso kann jeder die einmal erlangte Würde auch wieder verlieren, wenn seine Leute ihn wieder verlassen, weil es sich bei ihm aus irgend welchen Gründen nicht gut hausen ließ. Den Häuptern der umliegenden Dörfer gegenüber muß jeder Radja ebenfalls sehr auf der Hut sein und darf sich nichts weiter herausnehmen, als was er mit seiner Macht und mit seinem Ansehen nötigenfalls tatkräftig vertreten und durchführen kann. Seiner Ohnmacht sich bewußt, sucht er politisch durch*

1266 BRMG 1863: 13.

1267 BRMG 1864: 44.

1268 Warneck 1909: 126.

1269 Bruch 1912: 32.

Anschluß an andere seine Lage zu verstärken, muß sich dabei aber wohl vorsehen, daß aus dem Bundesverhältnis nicht ein Dienstverhältnis für ihn erwachse; denn die an Macht und listiger Verschlagenheit Hervorragenden suchen stets die Schwächeren und Einfältigeren zu unterdrücken und dienstbar zu machen, gerade so, wie es im Mittelalter in Europa auch geschah."[1270]

Es scheint ein durchgehender Zug in den Beschreibungen der Missionare zu sein, die traditionellen politischen Verhältnisse in negativen Begriffen zu beschreiben (und auch wider besseren Wissens unrichtig)[1271], um dann die durch die Christianisierung zustande gebrachten Veränderungen umso besser hervorheben zu können. Eine Ausnahme stellt ein Artikel des Missionars Marcks über ‚Häuptlingssprachen' bei den Batak dar.[1272] Marcks beschreibt die ‚Häuptlinge' als *primus inter pares*, die dem zuerst ins Land gezogenen ‚Stamm' angehören müssten. Durch diese erste Ankunft seien sie ‚Landherren' (*partano*). Weiters sollte der *raja* ‚Stammesältester' sein, bzw. die älteste Generation repräsentieren. Dies wäre aber unter kolonialen Bedingungen bereits verändert.

In Bezug auf den Sprachgebrauch hält stellt Marcks fest, dass es im täglichen Leben keinen Unterschied im Sprachgebrauch gegenüber ‚Häuptlingen' geben würde. Wohl aber würde man in besonderen Fällen, besonders dann, wenn man von dem jeweiligen ‚Häuptling' etwas getan haben wollte, Worte aus der als höflicher geltenden *andung*-Sprache gebrauchen. Hierbei werden andere Wörter für Körperteile, Tätigkeiten etc. verwendet.

11.2.2. Kolonialbeamte

Nach der erfolgten Einverleibung des zentralen Bataklandes ist einerseits die Freiheit des politischen Lebens der Tobabatak Vergangenheit (kann also nicht mehr in seiner Vollheit beobachtet werden), andererseits können die Vertreter der Kolonialregierung die verbleibenden Aspekte des einheimischen sozial-politischen Systems (welches sie gleichzeitig verändern) detaillierter studieren. Man erfährt nach und nach über die Existenz von *bius*-Organisationen und berücksichtigt diese Einrichtungen – zumindest in der letzten Phase der Annexion, in der Samosirregion – bei der Einrichtung von Verwaltungseinheiten. Die Situation in den schon eher einverleibten Regionen, wo bestehende *bius*-Grenzen nicht berücksichtigt worden waren, blieb bis zum Ende der Kolonialherrschaft durch immer wieder neue Reorganisationen und neue Grenzziehungen geprägt.

Aufgrund der Charakterisierung des sozial-politischen Systems der Tobabatak als ‚demokratisch' oder ‚republikanisch' war auf die Einrichtung eines klassischen Systems indirekter Herrschaft, wie etwa im benachbarten Simalungun, verzichtet worden. Über die Frage, wie die Batak nun am besten regiert werden sollten, war man sich während der gesamten Phase der niederländischen Kolonialherrschaft nie ganz einig geworden. Um die komplexe Situation vereinfacht auszudrücken, es standen sich zwei Denkrichtungen gegenüber: Die eine hoffte aus einheimischer Tradition (bzw. was man darunter verstand) heraus legitime und funktionierende Herrschafts- oder Verwaltungsstrukturen schaffen zu können; die andere Denkrichtung glaubte nicht daran und meinte, dass eine effektive Verwaltung des Bataklandes nur mit von aussen hereingebrachten, modernen Mitteln zu erreichen sei. Das zwischen beiden Denkrichtungen entstandene Spannungsfeld sollte letztlich während der gesamten Kolonialzeit bestehen bleiben und Einfluss auf die Forschungsarbeit ausüben.

1270 Bruch 1912: 32.

1271 Wie bereits oben (9.1.5.) erwähnt, hat der besagte Missionar Bruch die Tätigkeit und den politischen Einfluss der *parbaringin* Uluans in regionsweitem Kontext beobachtet und auch beschrieben. Die entsprechenden Berichte haben die Archive allerdings nie verlassen.

1272 Marcks 1930

Aus diachronischer Sicht könnte man die kolonialen Autoren in drei Gruppen einteilen, wenngleich scharfe Abgrenzungen nicht immer möglich sind:

1. Eroberer und Pioniere der Administration
2. Erforscher des *adat*-Rechts
3. Die meist akademisch gebildeten Administratoren der späten Kolonialzeit

Die zu der ersten Gruppe gehörenden Autoren waren meist praxisgerichtet und mit wenig theoretischem Hintergrund ausgestattet. Der Stil, in dem sie schreiben, ist entweder narrativ, oder, wie etwa in Hinblick auf die als Quellendokumente so wichtigen *memories van overgave* (MVO, Amtsübergabeberichte) durch ein vorgegebenes Schema bestimmt. Diese Autoren haben eine Fülle von ethnographischen Daten aufgezeichnet, mögen diese auch nicht immer zuverlässig recherchiert sein. Widersprüche in ihren Angaben sind nicht selten. Von besonderer Bedeutung sind die in jenen Texten gelegentlich eingeflochtenen historischen Informationen zur Geschichte der Tobabatak, welche nirgendwo anders gefunden werden können.

Zu dieser ersten Kategorie sind neben mehreren anderen zu rechnen Autoren wie van Dijk[1273], van Vuuren[1274], Köhler[1275], Westenberg[1276], de Boer[1277], Middendorp[1278], Schröder[1279], sowie auch der junge Ypes[1280] (sein Spätwerk ist bereits im Kontext der *adat*-Rechtsforschung geschrieben).

Die zweite Kategorie von Forschern ging bereits wesentlich systematischer zu Werk, und zwar deutlich unter Einfluss der Leidener Rechtsschule, die in der Phase von 1918-1933 besonders durch Professor van Vollenhoven (Lehrstuhlinhaber in Leiden von 1901-1933) geprägt war. Zur Erforschung des überlieferten Rechtes, des so genannten Gewohnheitsrechtes wurden zukünftige koloniale Verwaltungsbeamte in besonderer Weise ausgebildet, wie auch Fragebögen und Informationsschriften in die Kolonialgebiete ausgesandt wurden. Zum Zweck der Datensammlung wurden auch die Archive ausgewertet und zahlreiche ältere Schriften, mit Kommentar versehen, in den Adatrechtsbundel[1281] veröffentlicht. Van Vollenhoven selbst hat den Batak in seinem Hauptwerk Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië (Das *adat*-Recht von Niederländisch Indien) einen kurzen Abschnitt gewidmet.[1282] Er zeigt sich darin bekannt mit einigen Aspekten der überdörflichen Organisation im Batakland, die er als Dorfverbünde oder Rechtsgemeinschaften bezeichnet. Er nennt eine Reihe einheimischer Begriffe für vergleichbare Organisationsformen aus dem

---

1273 Vgl. van Dijk 1892, 1893, 1894, 1995a und b.

1274 Vgl. van Vuuren 1910.

1275 Köhler 1915 und 1926.

1276 Vgl. Westenberg 1891. Die meisten Schriften über das zentrale Batakland von Westenberg, der 1908-1911 Resident von Tapanuli war, sind nicht publiziert. Seine spätere Tätigkeit über das Karo- und Simalungunland ist wesentlich bekannter geworden. Vgl. u.a. aber seine MVO und weitere Schriften in ABI Dossier36 sowie ARA Verbaal 9/2/12/15.

1277 Vgl. de Boer 1914, 1915, 1916, 1917, 1922, 1932 und 1936.

1278 Von besonderer Bedeutung ist vor allem sein MVO von seiner Tätigkeit als *controleur* von Samosir 1911-1913 (vgl. DPB MVO Middendorp). Wie Westenberg war Middendorp später im Karoland tätig und hat dort viel ethnographisches Material gesammelt, bezieht sich aber auch auf seine Erfahrungen in Samosir (vgl. Middendorp 1920, 1922 sowie die Herausgabe seiner Aufzeichnungen durch Slaats [1994]).

1279 Vgl. Schröder 1922.

1280 Vgl. Ypes 1907 und 1909, sowie seine unpublizierten Schriften (eine Abschrift seiner Abhandlung Oorsprong der slavernij (1914) findet sich ABI Dossier 36).

1281 Vorgesehen als Sammlung aller als relevant angesehenen Texte zur Erforschung des *adat*-Rechtes des Archipels.

1282 Vgl. van Vollenhoven 1931: 231 ff.

gesamten Batakland, wie *urung*, *hundulan*, *partahian*, *tahi*, *kuria* oder *janjian*. Der Begriff *bius* ist nicht dabei. Wohl aber werden die *raja parbaringin* genannt als eine alternative Bezeichnung für die *raja perempat*, die Vierfürsten von Simalungun. Van Vollenhoven meint, dass es sich dabei um eine von Aceh eingeführte Einrichtung handeln würde, die in Toba, dort als *raja na opat* bezeichnet, bereits vergessen sei.[1283]

Van Vollenhovens Nachfolger auf dem Lehrstuhl an der Universität Leiden, Ter Haar, ist sowohl mit dem Begriff *bius*, wie auch mit wesentlichen Aspekten der damit verbundenen Ordnung des Zusammenlebens etwas besser vertraut. Er übersetzt *bius,* wie auch die batakschen Bezeichnungen für Territorialorganisation aus anderen Regionen, mit *streekgemeenschap* (Regionalgemeinschaft, Territorialgemeinschaft) und merkt an, dass man wohl gut daran tun würde, territoriale Gemeinschaften, und nicht Klanteile, als die Rechtsgemeinschaften zu sehen, welche die ‚Einheit der Volksordnung' darstellen würden.[1284]

Die Werke von Ypes und Vergouwen gelten nicht nur als die wichtigsten Arbeiten der *adat*-Rechtsphase, sondern auch als die wichtigsten und meistgelesenen ‚Klassiker' zum Thema der Ethnographie der Tobabatak. Insbesondere das Werk von Vergouwen ist durch seine Übersetzung in die englische und indonesische Sprache besonders bekannt geworden und hat (auch schon davor) den Status der maßgeblichen Autorität auf dem Gebiet der Sozialorganisation der Tobabatak erlangt.[1285] Es ist mehr als jede andere, die Sicht Vergouwens, welche die Auffassung von der Sozialorganisation der Tobabatak bis heute prägt.

Der theoretische Hintergrund der Angehörigen der dritten Kategorie kennzeichnet sich durch die Kenntnis wesentlicher kulturanthropologische Standpunkte ihrer Zeit. Die zu dieser Kategorie zählenden, in der Regel akademisch gebildeten Autoren, zu denen u.a. auch Namen wie Haga[1286], Keuning[1287], van Zanen[1288] und Korn[1289] gehören, haben in der Regel Detailstudien produziert. Umfassende Darstellungen wurden nach dem Erscheinen der Bücher von Ypes und Vergouwen nicht mehr unternommen und die Autorität der erwähnten Autoren auch nicht mehr (zumindest nicht offiziell und öffentlich) in Zweifel gezogen. Allerdings finden sich in manche Detailstudien wiederum Ansätze, die wohl zu einem vertieften Verständnis des tobabatakschen sozial-politischen Systems hätten führen können. Diese Vertiefung unterblieb aber während der Kolonialzeit und in den Jahren danach.

Zu erwähnten Ansätzen rechne ich sowohl van Zanens Überlegungen zum Thema der unternehmerischen und organisatorische Kraft in der tobabatakschen Gesellschaft und seine Gedanken zur Förderung des Entstehens einer Aristokratie bei den Batak,[1290] wie auch Keunings kurze, aber wichtige Studien der Organisation der künstlichen Bewässerung und

---

1283 Van Vollenhoven 1931: 232.

1284 Vgl. Ter Haar 1946: 34 ff.

1285 Vergouwens Hauptwerk (1933) war 1964 leicht gekürzt in die englische Sprache übersetzt worden. 1986 folgte eine Übersetzung der englischen Ausgabe in die indonesische Sprache. Zum Werk von Vergouwen gehören auch kommentierte Übersetzungen von älteren batakschen Texten (1932a, b und c), sowie ein Bericht über die Reise von Modigliani im Jahr 1990/91 und dessen Einfluss auf das Entstehen der *parmalim*-Bewegung (1932d).

1286 Vgl Haga 1930.

1287 Vgl. Keuning 1939a und b, 1948, 1952-53 und 1953-54.

1288 Vgl. van Zanen 1934.

1289 Vgl. Korn 1953.

1290 Van Zanen 1934.

der politischen (*staatkundige*) Organisation in der Tobaregion.[1291] Ein späterer Artikel von Keuning – der nach seinem Dienst als kolonialer Administrator in der akademischen Welt aktiv blieb – in welchem er einen Überblick über sowohl die traditionelle sozial-politische Organisation wie auch den erfolgten Kulturwandel zu beschreiben versucht, ist durch seine Übersetzung ins Englische ebenfalls international bekannt geworden.[1292] In Hinblick auf die Kenntnis der *parbaringin*-Organisation ist wohl die Studie von Korn über das große *bius*-Büffelopfer am bedeutsamsten, wenngleich erst nach Ende Kolonialzeit entstanden, während der akademischen Phase des Ex-Residenten von Tapanuli.[1293]

11.2.2.1. Diskussion der Frage der Position des ‚säkularen *raja'* in kolonialen Texten

Ein zentraler Aspekt der kolonialen Analyse war die Frage nach der traditionellen politischen Führung in der tobabatakschen Gesellschaft. Wer ist der Ansprechpartner und über wen kann man am besten regieren, lautete vor allem in der ersten Phase die praktische Frage. Am ‚sichtbarsten' für Besucher von außerhalb waren wohl die säkularen raja (*raja partahi, raja doli, raja jungjungan, raja pahopoli* oder wie auch immer sie regional bezeichnet wurden). Und mit Angehörigen dieser Kategorie hatten sowohl Missionare wie auch die frühen kolonialen Administratoren ihre Angelegenheiten unterhandelt. Manche von ihnen waren den Administratoren ihm Zuge der kolonialen Annexion auf die eine oder andere Art behilflich gewesen. Der oben angesprochene Konflikt der beiden Denkrichtungen in Frage der Weise der Organisation der Administration fand im Diskurs der ersten Kategorie, der Eroberer und Pioniere der Administration, vor allem seinen Ausdruck in der Frage, was denn mit denjenigen *raja*, die bei der Einführung der Kolonialherrschaft mitgeholfen hatten, geschehen sollte. Ein Teil der Pioniere der Administration fühlte sich diesen einheimischen Mitarbeitern verpflichtet und meinte, dass diese für ihre Rolle in der Kolonisierung belohnt werden sollte und dass die Rolle der *raja* allgemein aufgewertet werden sollte.

In diesem Zusammenhang sollte nicht übersehen werden, dass die unruhige protokoloniale Phase, und insbesondere die mit vielen kriegerischen Aktivitäten verbundene Phase der Annexion selbst (die sich letztlich von 1878 bis 1914 hinzog) nicht ohne Einfluss auf die politischen Verhältnisse unter den Tobabatak geblieben ist, und in vielen Fällen die Führungspersönlichkeiten, welche manche Pioniere der Administration gern belohnen wollten, erst hervorgebracht hat. Während ein Teil der Bevölkerung der Annexion aktiv Widerstand leistete und dafür schwer gestraft wurde,[1294] versuchten bestimmte Anführer, die antizipierte Kolonialherrschaft bereits vorzubereiten. Dies ging in manchen Fällen so weit, dass von manchen Anführern, welche die Praxis der kolonialen Administration studiert hatten (was man ebenso mit der Praxis der Mission gemacht hatte[1295]), vor der Annexion bewaffnete Gruppen zusammengestellt wurden und Kriegszüge unternommen wurden, mit dem

---

1291 Keuning 1939a und b.

1292 Keuning 1952 und 1958.

1293 Diese Studie hat aber zunächst nur Bedeutung erlangt für das Verständnis der batakschen Religion. Vgl. u.a. Tobing 1956 und vor allem Stöhr (1965), der bereits auf die umfassende Bedeutung des ‚großen Rituals' hingewiesen hat.

1294 Die Zahl der von den kolonialen Truppen während der Annexionsphase verbrannten Dörfer ist sehr wahrscheinlich eine dreistellige (dies interpoliere ich aus Angaben in div. Quellen; die meisten davon befinden sich in ANRI). Mit ihren Dörfern haben die Menschen in der Regel auch ihre Vorräte verloren (die kolonialen Truppen waren meist auch von Plünderern begleitet) und so der Hungersnot ausgesetzt (vgl. z.B. die eindringliche Schilderung einer militärischen Exkursion im Jahr 1889 durch van Dijk [1895]). Wie viele Opfer der Eroberungskrieg gegen die Tobabatak gefordert hat, ist bis heute noch nicht einmal annähernd festgestellt.

1295 Vgl. z.B. von Brenner (1894: 111 ff.), der bei seinem Besuch im östlichen Samosir 1887, Jahre bevor dort Missionare oder bataksche Evangelisten eingetroffen waren, feststellen musste, dass sich lokale *raja* durchaus gut informiert über die christliche Lehre zeigten.

ausdrücklichen Ziel von der Kolonialregierung als mächtig anerkannt zu werden und sich so eine günstige Ausgangsposition für das erwartete Rennen um die Positionen einheimischer Vertreter der Administration zu schaffen.[1296] Auch anderweitig versuchte man der ankommenden kolonialen Administration von Dienst zu sein.[1297]

Es ist nicht verwunderlich, dass auch die Pioniere der Administration kaum ein einheitliches Bild von den politischen Verhältnissen im Batakland gewinnen konnten. So hatte der erste *controleur* im zentralen Batakland, Pluygers, 1880 noch festgehalten, dass *„man hier auf die eigenartige Schwierigkeit stößt, dass das bataksche adat keine Häupter kennt*"[1298] sondern nur Vertreter von *ondermarga's* (wohl: lokale Gruppen), die ihre Stammesgenossen ‚ohne jedes Mandat' vertreten würden. Sein Nachfolger Welsink, der von 1882 bis 1908 zuerst als *controleur* und zuletzt als *resident* von Tapanuli (ab 1898) die Annexion des zentralen Bataklandes leitete, sah zu Anfang seiner Dienstzeit keine territoriale Einteilung und meinte, dass nur genealogische Beziehungen bestehen würden. Des Weiteren sah man in dem politischen System der Tobabatak vor allem *„een Bataksche janboel"* (d.i. ungeordnete Zustände, Chaos).[1299]

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass die Kolonialbeamten vor Ort den batakschen *raja*, welche die Administration während der Annexion mit dem ihnen zur Verfügung stehenden Einfluss unterstützt hatten, dankbar waren.[1300] Viele Kolonialbeamte vor Ort hatten in diesem Kontext erfahren, dass sie die meiste Unterstützung aus der Kategorie der ‚säkularen' *raja* erwarten konnten (man hatte inzwischen auch die *parbaringin* kennen gelernt[1301]) und bemühten sich umgekehrt, Vertretern dieser Kategorie zu mehr Einfluss zu verhelfen. Dies gelang zum Teil im Kontext der kolonialen Administration, wo zunächst die Institution des *jaihutan* und des *raja paidua* (wörtl. ‚zweiter *raja'*) geschaffen wurde (deren Exponenten aus der Kategorie der säkularen *raja* rekrutiert wurden), und daneben gab es auch manche Bemühungen, den säkularen *raja* ideologisch aufzuwerten. Daran haben sich verschiedene koloniale Autoren beteiligt (worunter auch noch Vergouwen, vgl. 11.2.2.2.1.) und in der Folge auch bataksche Autoren; wie zu erwarten, meist Angehörige dieser Kategorie.

Dieser praxisbezogene politische Aspekt, hat dem Diskurs um die Position der ‚säkularen' *raja* in der traditionellen Batakgesellschaft einen Stempel aufgedrückt, dessen Spuren bis heute noch sichtbar sind. Mag es sich nun um die wissenschaftliche Literatur handeln oder um die lebendige Diskussion bei den heute lebenden Batak, den Vertretern der Kategorie der säkularen *raja* (die seit Ende der Kolonialzeit keinen hervorragenden gesellschaftlichen

---

1296 Für ein gut dokumentiertes Beispiel vgl. Köhler 1926: 69 ff. Der dort beschriebene *raja* von Janji in Habinsaran hatte im Jahr 1906 selbst versucht, sich offiziell der Kolonialregierung von Sumatra's Oostkust zu unterwerfen, um in dem von ihm unterworfenen Gebiet einen in der dortigen Kolonialprovinz üblichen höheren Status eines einheimischen Herrschers zu erlangen. Er wollte nicht zur Provinz Tapanuli kommen, weil er wusste, dass den dortigen *raja* entsprechend weniger Macht zuerkannt wurde.

1297 Vgl. z.B. Castles (1972: 33), der mit Erstaunen festhält, wie weit manche *raja* gegangen waren, um der zukünftigen Kolonialregierung wohlgefällig zu sein. In Dolok Sanggul etwa war selbst mit der Anlage von Karrenwegen noch vor der tatsächlichen Annexation begonnen worden.

1298 *men hier op de eigenaardige moeilijkheid stuit dat de Bataksche adat geen hoofden kent* (zitiert nach Drijvers 1941: 659).

1299 So hat der frühe Ypes es in einem seiner Berichte ausgedrückt (zitiert nach Drijvers 1941: 660).

1300 Ein Konflikt, herrührend aus der Tatsache, dass höhere Instanzen der kolonialen Administration rein amtliche Verwaltungsstrukturen im zentralen Batakland einführen wollten, und man so den *raja*, die sich in der Phase der Annexion als behilflich erwiesen hatten, nicht ausreichend dankbar sein konnte, hatte selbst zum Rücktritt des Residenten Westenberg (1911) geführt (vgl. Drijvers 1941: 663).

1301 Vgl. die Beschreibungen von van Dijk 1894 und 1895.

Einfluss mehr haben in der ländlichen Batakgesellschaft) wird gern eine Position zugeschrieben, die sich durch authentische zeitgenössische Quellen nicht bestätigen lässt.[1302] Dahingegen spielt die Kategorie der *parbaringin* oder *raja bius* (die bis heute nicht unbedeutenden gesellschaftlichen Einfluss in der ländlichen Batakgesellschaft ausüben) sowohl in der wissenschaftlichen Literatur wie auch im Diskurs der urbanen, modern ausgebildeten Batak in der Regel kaum eine Rolle.

11.2.2.2. Die Werke von Ypes und Vergouwen

Diese Werke müssen in einem gemeinsamen Kontext betrachtet werden, schon allein deshalb, weil Vergouwen mehrfach ausdrücklich auf das ein Jahr vor seinem Buch erschienene Werk von Ypes verweist und festhält, dass er Teile seines eigenen Textes zum Thema ‚Rechtsgemeinschaften' wegen des Erscheinens von Ypes Buch wesentlich gekürzt und umgearbeitet hat. Zum Thema *bius*-Organisationen in ihren regionalen Varianten ist das Buch von Ypes das bedeutsamste Werk aus der Feder eines kolonialen Forschers. Die beiliegenden Karten sind bis heute die einzige kartographische Übersicht zur geographischen Lage der *bius*-Organisationen (wie in der Kolonialzeit erfasst; vgl. Ausschnitt in Karte 7). Auch seine genealogische Zusammenstellung des *marga*-Systems auf einem großen Bogen Papier ist ein wichtiges Hilfsmittel der Forschung.[1303] Dieses Buch ist auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil aus ihm zahlreiche bataksche Autoren sprechen, deren Texte in meist direkter Übersetzung aufgenommen sind. Es gehörte zur allgemeinen Arbeitsweise kolonialer Forscher, Forschungsaufträge an bataksche Informanten weiterzugeben. Nicht zuletzt aus dem Grund ist dieses Buch weniger ein theoretisch wohl fundiertes, abgerundetes Ganzes, sondern hat teils den Charakter einer Quellenausgabe, die nach dem Frageschema der *adat*-Rechtsforschung zusammengestellt worden ist. Ypes eigene Interpretation ist zumeist auf die jeweilige Region, bzw. *rechtsgouw*[1304] bezogen.

Die meisterhafte Arbeit von Vergouwen beschreibt das Sozialsystem der Tobabatak auf viel umfassendere Weise als alle anderen Werke zuvor das getan haben. Verschiedene Aspekte der politischen Organisation sind darin eingeflochten. Die wichtigsten Überlegungen finden sich im dritten Kapitel, dem über ‚Rechtsgemeinschaften', welche der Autor vom Dorf als kleinster Ebene[1305] bis zum Stamm[1306] als größter realisiert sieht. Aber auch Vergouwen ist

---

1302 Wohl finden sich in den Archiven Aufzeichnungen über die Aussagen von zeitgenössischen batakschen Persönlichkeiten, die darüber klagen, dass den *raja* von der Kolonialregierung zu viel Macht zuerkannt worden wäre; vgl. z.B. ARA geheim Verbaal 25/6/1896/96 mit den Aussagen des *datu* Guru Somalaing über die durch Zutun der Kolonialregierung zugenommenen Macht der säkularen *raja* und der mit dem Missbrauch dieser Macht verbundenen Probleme für die Bevölkerung.

1303 Die Darstellung des *marga*-Systems gilt bis heute als eine der meist akkuraten, und dient in vielen Fällen bis heute als die Basis von Neuauflagen von Büchern zu diesem Thema. Vgl. z.B. die in Sumatra sehr populäre Ausgabe von Promes, Joosten und Silalahi (1993), welche eine komplette Reproduktion der *marga*-Karte (auf einem einzigen Bogen Papier) von Ypes enthält.

1304 Für die Einteilung des Tobalandes in acht Rechtsgaue (plus drei Rechtsgaue für die Dairie und Oberbarusregion) hat sich Ypes nach Meinung von Vergouwen (1933: 126 Fn. 1) zu sehr leiten lassen von der seit 1915 entstandenen amtlichen Einteilung in Distrikte und Unterdistrikte, die nach seiner Meinung nicht den Stammesgebieten entsprechen würden und eigentlich dringend verändert werden sollten.

1305 Deutlich sieht Vergouwen die bataksche sozial-politische Ordnung nicht, wie so viele Andere, als ein beziehungsloses Nebeneinander von Dörfern. Er beschreibt durchaus verschiedene Strukturen, über welche ein bataksches Dorf in größere Zusammenhänge eingebettet ist. Erstaunlicherweise hat seine poetische Beschreibung der umzäunten und scheinbar isolierten Lebenswelt des Dorfes (1933: 126 f.) dazu beigetragen, diesen Eindruck zu festigen; so häufig wurde diese Passage bereits – aus dem Zusammenhang genommen – in der Literatur zitiert.

nicht frei von praktisch/kolonialen Überlegungen. Auch er denkt darüber nach, wie man die politische Organisation der Tobabatak steuern könnte. Dies bleibt nicht ohne Einfluss auf seine Interpretation der Vergangenheit. Denn die Frage, wie es einmal gewesen war, wird nicht ohne Einfluss gesehen auf die Frage, in welche Richtung eine erfolgreiche koloniale Politik der Zukunft weisen könnte. Dies ist einer der Grundgedanken der *adat*-Rechtsforschung. Im Kontext der beiden oben erwähnten Denkrichtungen gehört Vergouwen sicherlich zu den Traditionalisten. Zumindest insofern, als er ebenfalls der Meinung ist, dass die Position der säkularen *raja* verbessert werden sollte. Oder, wie es zwischen seinen Zeilen hindurch klingt, dass deren ‚ursprüngliche' Position wiederhergestellt werden sollte.

Viele Aspekte von Vergouwens Beschreibung wären es wert hier zusammengefasst und kommentiert zu werden. Ich möchte aber darauf verzichten; teils aus Raumgründen, teils, weil Vergouwens Werk, vor allem in der englischen Übersetzung doch gut bekannt und gut zugänglich ist. Ich will mich im folgenden Exkurs auf einen einzigen Aspekt beschränken, auf Vergouwens Interpretation der Beziehung des *raja* zu seinem *sahala*; einer Interpretation, die sich als außerordentlich einflussreich erweisen sollte und so manche Folgetheorie nach sich gezogen hat.

11.2.2.2.1. Exkurs: Über die Beziehung *raja* – *sahala*. Schlüssel zum Verständnis einer Herrschaftsideologie?

Es gibt noch andere Gründe, die hier folgenden Exkurs und auch seine Ausführlichkeit rechtfertigen. Einer davon ist, dass es sich bei dem Begriff *sahala* tatsächlich um einen Schlüsselbegriff zum Verständnis der sozial-politischen Ideologie der Tobabatak handelt – allerdings nicht ganz in dem Sinne, in dem Vergouwen den Begriff verstanden haben wollte. Es ist zu Erwarten, dass durch Analyse des mit dem Begriff *sahala* verbundenen Bedeutungskomplexes eine Vertiefung unserer Einsicht in einen Kernbereich der tobabatakschen Ideologie zu erreichen ist. Die wesentliche Frage in diesem Zusammenhang könnte lauten: Warum akzeptieren die Tobabatak asymmetrische Beziehungen, obwohl doch kein direkt ersichtlicher und militärisch fundierter Zwang hinter diesen Beziehungen steht? Oder, etwas spezifischer auf das sozial-politische System der vorkolonialen Zeit bezogen: Wie können wir die ideologischen Grundlagen, auf denen die Autorität von *raja*, seien es *parbaringin* oder andere *raja*, in diesem sozial-politischen System ohne Staat (und damit verbundene Zwangsinstrumente) ruht, besser verstehen?

Zunächst aber zu Vergouwens Weise an das Problem heran zu gehen: In dem Abschnitt über das ‚Wesen der Oberhäupterautorität'[1307] greift Vergouwen auf eine Episode aus einer von dem Missionslehrer Loekas Hoetapea zusammengestellten Fabelsammlung (*torsa-torsa*)[1308] zurück. In dieser Geschichte geht es um einen *raja*, den das Unglück zu verfolgen schien. Er hatte sein Vermögen und seine Autorität verloren und schließlich wurde noch seine Tochter von einem Tiger entführt, welcher diese in den Urwald mitnahm und dort zu seiner Frau machte. Dem *raja* gelingt es schließlich, zu dem Aufenthaltsort seiner Tochter zu gelangen und er wird dort von ihr gastfreundlich empfangen. Die Tochter, die den Lebenslauf ihres Vaters kennt, beschließt, bevor ihm eine gute Mahlzeit vorzusetzen, erst zu divinieren, ob, wie Vergouwen es ausdrückt: *„das sahala harajaon, die besondere Eigenschaft der Häuptlingsschaft, welchen an Menschen kleben kann ... nicht mehr bei ihm einwohnte*."[1309]

1306 Darunter versteht Vergouwen lokalisierte (soweit das geht) *marga*-Großgruppen, wie etwa Sibagotnipohan, Nairasaon, Siopatpusoran etc. Castles (1975: 68f.) hat später aus dieser Beschreibung das Bestehen der Dynamik einer segmentären Gesellschaft bei den Batak abgeleitet.

1307 *Aard van het hoofdengezag*, Vergouwen 1933: 161-168.

1308 Vgl. Hoetapea 1914.

1309 *de sahala haradjaon, de bizondere eigenschap van het hoofdschap, die aan menschen aan kan kleven ... niet meer bij hem inwoonde*. Vergouwen 1933: 161.

Zu diesem Zweck teilt sie das für den Vater geschlachtete Tier in drei Teile und füllt es in drei Töpfe. In den ersten Topf kommen die Eingeweide, in den zweiten Topf das unbenannte Fleisch und in den dritten Topf die Fleischstücke, die einen Namen haben (*na margoar*), das im Kontext der rituellen Fleischverteilung am höchsten bewertete Fleisch.

Mit jedem Topf ist, wie es den Anschein hat, eine soziale Kategorie verbunden. Mit dem ersten Topf die der *na poso*, der Knechte, wie Vergouwen das übersetzt; wörtlich: die jungen Leute. Mit dem zweiten Topf ist die Kategorie *raja panonga*, nach Vergouwen eine Art Zwischenhäuptling, (wörtlich: Mittel-*raja*) verbunden und mit dem dritten Topf ist die höchste Kategorie verbunden, die der ‚richtigen *raja'*. Die Tochter würde, je nachdem, welchen Topf der Vater wählt, sehen können, ob das *sahala harajaon* noch mit ihm verbunden sei oder ob es sich ‚losgelöst' (*peut*) habe. Würde er den dritten Topf wählen, würde das beweisen, dass, wie viel Leid auch über ihn gekommen möge sein, er immer noch für Ehre und Ansehen vorbestimmt sei.

Diese Geschichte bildet den Auftakt zu Vergouwens Erläuterungen über das *sahala harajaon*, der, wie er es übersetzt, ‚Macht zu regieren'[1310], welches ‚kleben' bleiben kann oder sich ‚ablösen' kann und somit den Aufstieg und den Niedergang von ‚regierenden' *raja's* und deren Geschlechtern bestimmen würde. Die ‚natürliche Frucht des *sahala harajaon'* wäre das *sahala hasangapon*, der ‚Eigenschaft der Angesehenheit'. Mittels dieser Eigenschaften, die, wenn sie mit einem Oberhaupt verbunden sind (*bij een hoofd inwonen*), kann ein solches Anspruch machen auf den Respekt und der Gehorsamkeit seiner Untergebenen; und es würde auch Heil davon ausgehen für die Untergebenen, die anerkennen wollen, dass ihre Beziehung mit einem Mann, der Glück hat, auch für sie Gutes bringen kann.

Vergouwen meint, dass früher in dem ‚natürlichen Spiel der Kräfte und Gegenkräfte' nur die Allerkräftigsten und am besten geeigneten Persönlichkeiten nach oben kommen und sich dort lange Zeit halten konnten. Dadurch seien die Batak gut regiert worden. Seine Analyse endet mit einer Kritik an der Politik der Kolonialregierung welche nach Belieben (*naar welgevallen*) Oberhäupter entlässt und ernennt: (Es) *„hätte doch bei allen (kolonialen) Beamten auch, neben allem immer gezeigten Eifer in der Sache des ökonomischen Fortschritts des Landes, eine ebenso große Ehrfurcht bestehen sollen vor der Gesellschaftsordnung worin das gegenwärtig so sehr abgetakelte Häuptlingstum wurzelt und vor dem adat-Recht, worin das Gemeinschaftsleben einen wesentlichsten Nährboden hat*."[1311]

Schließlich hält Vergouwen auch fest, worum es ihm im Wesen geht und wohin die koloniale Politik der Zukunft hinsichtlich der politischen Ordnung im zentralen Batakland weisen sollte: *„Versorger des adat sind die Häuptlinge, die Versorger des Rechts. Ein jeder von ihnen, beginnend bei dem Dorfhäuptling, hatte dabei eine Aufgabe in einem Kreis ... welcher, wie klein in Umfang auch, immer eine Rechtsgemeinschaft ist, worin das Recht Leben und Gestalt erhält. Es ist darum in diesen Gemeinschaften, wo die Spannungen, welchen das Recht in der modernen Welt ausgesetzt ist, aufgefangen werden müssen und der Anschluss des historisch Gewachsenen an die neuen Lebensforderungen verwirklicht werden muss. Durch ihre Verwahrlosung jedoch, und durch die Abtakelung der Häuptlingsautorität darin, schrumpft das adat-Recht zusehends anstatt sich zu entwickeln; und es verliert seinen Zusammenhang mit dem Volksleben, welches in die Gefahr der Verpulverung kommt. Es ist nicht Beamtenautorität, sondern eine gut geleitete Häuptlingsrechtssprechung, welche das*

1310 *regeermacht*; Vergouwen 1933: 162.

1311 *bij de ambtenaren had toch, naast den steeds betoonden ijver in het vooruitbrengen van het land in economischen zin, steeds door en bij allen óók behooren te bestaan een even groote eerbied voor het maatschappelijk bestel, waarin het thans zoozeer onttakelde hoofdschap wortelt en voor het adatrecht, waarin het gemeenschapsleven zijn voornaamste voedingsbodem heeft*. Vergouwen 1933: 168.

adat-Recht das bleiben zu lassen vermag, was es sein sollte: ein festes Bindemittel der Gesellschaft."[1312]

Die Analyse Vergouwens soll einem Ziel dienen, welches sich mit seinen eigenen Worten mit mehr Achtung und Anerkennung vor dem *adat*-Recht und einer gut geleiteten Häuptlingsrechtsprechung (die Leitung der *rapat adat*, der *adat*-Rechtsversammlungen war für einige Jahre Tätigkeit von Vergouwen) zusammenfassen lässt. Die *raja*, die säkularen *raja* wohlgemerkt, sollen wieder zu ihren alten Recht und Würden kommen. Ein Ziel übrigens, für das sich Vergouwen vergeblich eingesetzt haben sollte. Gegen Ende der Kolonialzeit zog ein hochrangiger Beamter, der im Auftrag des Gouverneurs die Verwaltungsreformen im Batakland evaluierte, Resümee bezüglich aller Versuche, ein so genannt altes System ‚wieder einführen' zu wollen: *„Und man hüte sich, heute wieder einen Schritt zurück zu machen zu einem der früher propagierten Systeme. Heute passt nur noch ein Weitergehen auf den eingeschlagenen Weg. ... (die Theorien der Pro-Traditionalisten, die den säkularen raja mehr Macht geben wollen) bieten keinen Halt für eine brauchbare Verwaltungspolitik. Und darum soll die Verwaltungspolitik davon (von dem nach der Theorie der Pro-Traditionalisten altem System) abweichen, angesichts es nicht möglich ist, in Allem krampfhaft am Alten fest zu halten, weil dies die natürliche Entwicklung hemmen würde*."[1313]

In der Zusammenfassung von Vergouwens Analyse der *raja – sahala*-Beziehung, welche der Position des *raja* Autorität und Macht zu regieren geben sollte, ist gewissermaßen auch die Essenz des kolonialen Diskurses über die Frage der sozial-politischen Organisation der Tobabatak und das damit verbundene Dilemma zusammengefasst. Die Natur der traditionellen sozial-politischen Ordnung wurde während der gesamten Kolonialzeit grundsätzlich missverstanden. Auch Vergouwen, der keinerlei sozial-politische Funktion der *parbaringin*-Organisationen sieht (obwohl er sich, wie seine Unterlagen zeigen, durchaus mit der Frage der *parbaringin*-Organisationen befasst hat)[1314] und deren Tätigkeit vollständig in den religiösen Bereich verweist, ist hier keine Ausnahme. Weder er, noch irgendein anderer kolonialer Forscher vermochte (oder wollte) den essentiellen Aspekt der Dualität und damit verbundenen Aufgabenteilung in der institutionalisierten batakschen sozial-politischen Führung zu sehen.

Doch an dieser Stelle geht es zunächst um die Frage, inwieweit seine Analyse der mit dem Begriff *sahala harajaon* verbundenen ideologischen Aspekte zutreffend ist und inwieweit Zweifel angebracht sind. Denn seine Analyse wurde wiederum von anderen Forschern übernommen und zum Ausgangspunkt für weiterführende theoretische Überlegungen zur

---

1312 *verzorgers van de adat zijn de hoofden, verzorgers van het recht. En ieder hunner, te beginnen met het hoeta-hoofd, had daarbij een eigen taak in eigen kring ...; kring welke, hoe klein van omvang ook, steeds een rechtsgemeenschap is, waarbinnen het recht leven en gestalte verkrijgt. Het is in deze gemeenschappen daarom, dat de spanningen, waaraan het recht door het moderne leven is blootgesteld, moeten worden opgevangen en de aansluiting van het historisch gegroeide met de nieuwe levenseischen moet bewerkstelligd. Door hare verwaarloozing echter en door de onttakeling van het hoofdengezag erin schrompelt het adatrecht zienderoogen in instede van zich te ontwikkelen; en het verliest zijn verband met het volksleven dat daardoor voor het gevaar van verpulvering komt bloot te liggen. Het is niet een ambtenarengezag, maar eene goed geleide hoofdenrechtspraak die het adatrecht kan doen blijven wat het behoort te zijn: een hecht bindmiddel der maatschappij*. Vergouwen 1933: 168.

1313 *En men hoede zich vooral thans weer een stap terug te zetten door terugkeer naar eenig te voren gepropageerd stelsel. Thans past alleen nog maar een voorwaarts gaan op den ingeslagen weg. ... geven geen houvast voor een bruikbaar bestuursbeleid. En dus zal het bestuursbeleid ervan afwijken aangezien het niet mogelijk is in alles krampachtig aan het oude vast te houden als dit de natuurlijke ontwikkeling zou tegenhouden* (Drijvers 1941: 675).

1314 Vgl. KITLV OR 435 (453).

Existenz einer Machts- und Herrschaftsideologie bei den Tobabatak gemacht. Damit verbundene Konzepte nehmen bis heute in der Fachliteratur einen prominenten Platz ein.

11.2.2.2.1.1. Der Begriff *sahala* in der Literatur vor Vergouwen

Vergouwen war eigentlich nicht der erste, der den Begriff *sahala* als ein Konzept politischer Ideologie interpretiert hatte. Schon den Eintrag von van der Tuuk in seinem Wörterbuch könnte man so verstehen. Dieser definiert als eine Bedeutung des Begriffes *sahala*: *„Würde, die jemand bereits bei seiner Geburt hat“,* und führt als Textbeispiel folgenden Satz an: „*Wenn man mit fürstlicher Würde geboren ist, dann kann man nicht anders, dann ist man Fürst*.“[1315] Daneben gibt van der Tuuk auch an, dass *sahala* als Name für eine Divinationsform gebraucht wird, welche zum Ziel hat, Einsicht in die Zukunft bzw. das Schicksal einer Person zu erlangen.

Warneck übersetzt *sahala* in der ersten Ausgabe seines Wörterbuches mit: *„Würde, Herrlichkeit, Majestät, Autorität; (und bringt als Textbeispiel:) Er hat nicht die Autorität um als Herrscher auftreten zu können*.“[1316]

In seinem Buch über die Religion der Batak integriert er den Begriff *sahala* in die Seelenstofftheorie. *Tondi* ist als Seelenstoff definiert und in diesem Zusammenhang ist *sahala* die:*„persönliche Beeinflussung, die vom tondi auf Niederstehende ausgeht*.“[1317]

Warneck erwähnt die Bedeutung des *sahala* der Häuptlinge und führt als Beispiel Singamangaraja an, dem das ‚einflussreichste' *sahala* zugeschrieben wird. Und schließlich jene Passage, in welcher der Begriff *tondi* und dessen ‚besondere Eigenschaft' *sahala* als Erklärung für ganz wesentliche Aspekte des sozial-politischen Funktionierens der Gesellschaft der Tobabatak gebraucht (oder missbraucht) wird: *„Die sahala eines datu oder Lehrmeisters wird von seinem Schüler gefürchtet. So führen sich viele Ordnungen und die Durchführung gewisser Rechtsbegriffe, die sonst bei den freiheitlich fühlenden Batak kaum möglich wären, auf die Furcht vor dem tondi der Angesehenen zurück. Daraus folgt aber auch, daß die Großen, die niemand mehr über sich stehen und keinen mächtigen tondi zu fürchten haben, ganz nach Willkür verfahren. Ihr eigener tondi ist ihnen Gesetz, kraft dessen sie sich über alle Schranken der Sitte und des Rechts hinwegsetzen soweit sie nicht die Ahnen, die Wächter der Sitte, fürchten. Denn sie stehen zu den Ahnen in demselben Verhältnis der Furcht wie die Untertanen zu den Häuptlingen*.“[1318]

An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass kaum eingeschätzt werden kann, welchen Schaden diese (und vergleichbare) Passage(n) aus der Feder einer Autorität wie Warneck für das Verständnis der politischen Ideologie der Tobabatak angerichtet hat. Der hochbegabte Missionar, dem die Batakforschung so viel zu danken hat, hatte tatsächlich Einsicht erlangt in ideologische Prozesse; er hat aber nicht nur durch seine Propagierung der Seelenstofftheorie die Forschung auf den falschen Fuß gesetzt, sondern, wie obiges Beispiel zeigt, durch Verallgemeinerungen von bestimmten Vorkommnissen, die er wohl in seiner Zeit beobachtet hat (welche aber nicht repräsentativ sein müssen für das bataksche System an sich), letztlich zu einem verformten Bild nicht nur von Aspekten der batakschen Religion sondern auch der politischen Ideologie beigetragen.

Von Interesse ist aber auch, dass, so man das gesamte Werk von Warneck liest, man das an einer Stelle beschworene, negative Bild an anderer Stelle wieder in ein positives gekehrt findet; etwa durch die Präsentation von anderen Daten, wodurch er letztlich selbst zeigt, wie

---

1315 *waardigheid die iemand bij zij geboorte reeds heeft; ... molo sahala raja hiyan sai raja do iba, zoo men met de vorstelijke waardigheid geboren is, dan kan het niet anders of men is vorst*. (van der Tuuk 1861: 137).

1316 *ndang morsahala ibana mangaradjai*. (Warneck 1906: 214).

1317 Warneck 1909: 12.

1318 Warneck 1909: 12.

vorsichtig man mit vorschnellen Verallgemeinerungen sein sollte. So merkt Warneck auch an: *„Glück ist die Wurzel des sahala, dieses Glück eignet sich immer das Gute an.* (Und folgende Passage, die sich wohl nur auf die *raja parbaringin* beziehen kann:) *Die Batak wissen, daß die Häuptlinge Stellvertreter Gottes auf dieser Erde sind, denn man sagt, in ihnen wohne Gott. Darum ist man höflich gegen die sahala des Häuptlings und vertraut ihr, daß sie dem Untertan hilft. Wenn im Kriege ein Häuptling Friedensvorschläge macht, muß man freundlich gegen ihn sein und ihm gutes Essen vorsetzen, damit seine sahala hilft, den Streit zu einem guten Ende zu bringen. Wer die sahala des Vermittlers nicht ehrt, wird im Kriege unterliegen.*“[1319]

Der Missionsarzt Winkler, wohl der bedeutendste Batakforscher im Dienste der Rheinischen Missionsgesellschaft, hat in der Folge Warnecks Position übernommen und versucht unglücklicherweise – und in Widerspruch zu seinen eigenen Daten - die Seelenstofftheorie weiter zu untermauern. Er definiert *sahala* als die: *„angeborene Überlegenheit von Personen, die reicher an tondi als andere Sterbliche sind bzw. über einen größeren Vorrat an tondi verfügen.*“[1320]

Doch mehr noch als bei Warneck, findet sich im Werk von Winkler reiches Datenmaterial, welches gut geeignet ist, die Seelenstofftheorie zu widerlegen und ein differenzierteres Bild des Gebrauches des Begriffes *sahala* in der Gesellschaft der Tobabatak zu ermöglichen.

Auf Basis der Daten der drei hier angeführten Autoren hat der Kulturanthropologe Fischer *sahala* mit dem aus der Ethnographie Polynesiens bekannten Begriff *mana* verglichen.[1321] In seiner Analyse übt er an der Seelenstoff-Interpretation von Warneck und Winkler Kritik. Auch meint er, dass *sahala* und *tondi* auch als unterschiedliche Größen gesehen werden könnten, eine Meinung, die Vergouwen nicht teilen wollte.

11.2.2.2.1.2. Vergouwens Definition

Vergouwen selbst hat in dem Kapitel ‚Religiöse Begriffe’ sich ebenfalls zu der Definition des Begriffes geäußert. Er stimmt im Prinzip mit Warnecks Auffassung überein und definiert selbst *sahala* als besondere Potenz des *tondi* (diese Definition sollte später in die zweite Ausgabe von Warnecks Wörterbuch aufgenommen werden), obwohl er sich davon bewusst ist, dass nach bestimmten Texten *sahala* und *tondi* als zwei unterschiedliche Größen gesehen werden können. Diese Unterscheidungen, so meint er allerdings, würden in den Texten wohl aus stilistischen Gründen gemacht und könnten auch weggelassen werden.[1322] *Sahala* sei eben: *„des Menschen tondi-Kraft in seiner am stärksten wirksamen und am meisten wahrnehmbaren Form.*“[1323]

Zu der Vorstellung von *sahala* als teilbaren und übertragbaren Seelenstoff (ohne dass der Vorrat davon bei dem Überträger weniger wird), welche zu jener Zeit schon mehrfach kritisiert worden war, äußert sich Vergouwen vorsichtig. Er lehnt diese Theorie aber nicht ab, sondern ändert sie terminologisch in Begriffe wie ‚magische Gedanken’ und ‚magische Kraft’ um.

Anzumerken ist auch, dass er als ‚*sahala*-starke Personen’ die in seine spätere Analyse der politischen Dimension nicht mehr mit einbezogenen *parbaringin* nennt, wie auch den Singamangaraja. Hier hat es den Anschein als ob Vergouwen zwischen einem ‚religiösen’ und einem ‚politischen’ *sahala* unterscheiden wolle. Nur in Zusammenhang mit den

---

1319 Warneck 1909: 60.

1320 Winkler 1925: 3.

1321 Fischer 1931; für eine kritische Besprechung dieses Artikels vgl. Leertouwer 1977: 122 ff.

1322 Vgl. Vergouwen 1933: 97, sowie ebd. 64 und 68 bez. der von ihm genannten Texte.

1323 *De sahala van een mensch is zijn tondi-kracht in den sterkst werkzamen en meest waarneembaren vorm* (Vergouwen 1933: 98).

säkularen *raja* beschreibt Vergouwen *hasangapon*, Ehre, Ansehen, als die begehrliche Frucht des *sahala*-Besitzes.[1324] Er hält schließlich noch fest, dass sich die Begriffe *sahala* und der westliche Begriff ‚gesellschaftlicher Erfolg' zu einem guten Teil decken - dass aber auch Unterschiede bestehen. Denn er muss feststellen, dass der Begriff *sahala* nicht nur bei erfolgreichen, starken Personen gebraucht wird, sondern auch in genau definierten hierarchischen Beziehungen, womit keine herausragenden Fähigkeiten verbunden sein müssen. Der Vater ‚besitzt' *sahala* gegenüber seinen Kindern, der Großvater gegenüber seinen Enkeln, der Lehrmeister gegenüber dem Lehrling, der Brautgeber gegenüber den Brautnehmern etc. Auch den schon bei van der Tuuk genannten Aspekt des *sahala* als Schicksalsträger führt Vergouwen an.[1325]

11.2.2.2.1.3. Weitere Theorien über *sahala* und das bataksche ‚Machtkonzept'

In der Folge sollte der Begriff *sahala* in der Literatur vielfach Verwendung finden und vor allem theoretisch weiterentwickelt werden. Nach Vergouwen haben eine Reihe von Autoren von diesem Begriff Gebrauch gemacht und sich auch mit dessen weiterer Analyse beschäftigt.[1326] Neue Daten aus Quellenforschung wurden selten hinzugefügt.[1327] In Hinblick auf den Begriff *sahala harajaon* hat, aufbauend auf Vergouwens Angaben, insbesondere Castles eine neue Dimension hinzugefügt, durch den Begriff mit der Theorie Andersons über das ‚javanische Machtkonzept'[1328] zu vergleichen. Dabei hat er festgestellt, dass das bataksche Machtkonzept oder *sahala* im Prinzip mit dem javanischen Machtkonzept zu vergleichen sei, es aber mehr verstreut sei, dass mehr Personen daran teilhaben als im javanischen Prinzip,[1329] wo die ‚kosmische Macht' in dem Fürsten konzentriert sei, bzw. über diesen sich auf das Land auswirke.

Die bisher ausführlichste Analyse des ‚Macht- und Herrschaftskonzeptes' der Tobabatak hat Lukas durchgeführt. Er bricht von den drei auch von Vergouwen gebrauchten batakschen Begriffen *tondi*, *sahala* und *hasangapon* auf und stützt sich in erster Linie auf die Angaben von Vergouwen und Warneck. *Tondi* ist in dieser Analyse zunächst eine den Menschen und anderen Wesenheiten einwohnende absolute, unpersönliche, übertragbare bzw. ausstrahlende Lebenskraft.'[1330] Des Weiteren wird auch erwähnt, und wie es den Anschein hat in Widerspruch zu der ersten Definition, dass der *tondi* ein selbständiges Dasein im Menschen

---

1324 *de begeerlijke vrucht van het sahala-bezit* (Vergouwen 1933: 99).

1325 Vergouwen 1933: 100.

1326 Der Erste, der diesem Thema selbst eine Dissertation gewidmet hat, war Kooiman (1942); die reifste Analyse aus religionswissenschaftlicher Sicht findet sich in der Dissertation von Leertouwer. In sozial-politischer Hinsicht sieht dieser *sahala* Dank asymmetrischen sozialer Beziehungen funktionieren, deren symbolische Legitimation der Begriff darstellt (1977: 128 f. und 225).

1327 Eine Ausnahme ist Tobing (1956: 88-93), der Aussagen seines Informanten Asim Siagian zitiert, sowie einige der Beschriftungen auf den Bambusstäbchen des *tondung sahala*-Orakels aus dem Besitz von Winkler. Letztere Texte sind insofern von besonderem Interesse, als hier demonstriert ist, wie unterschiedlich die Übersetzungen ein und desselben Textes durch zwei Forscher ausfallen können. Tobing erreicht aber keine neuen Erkenntnisse. Dasselbe trifft auch für die Untersuchungen von Sinaga (1981: 103 f.) und Nainggolan (1999: 29 ff.) zu, die Beide auf die Analyse ihrer Daten aus Feldforschungen verzichten und sich auf Wiedergabe der Literaturangaben beschränken. Vgl. im Kontrast dazu DPB Nainggolan, ein Manuskript, welches die Transkription von Togar Nainggolans Feldinterviews aus dem Jahre 1996 mit darin bedeutsamen Daten zum Thema *sahala* enthält.

1328 Vgl. Anderson 1972.

1329 Castles 1975: 75 f.

1330 Lukas 1999: 120.

führe, diesen freundlich oder feindlich gegenüberstehen und ihn ev. auch zeitweise oder gänzlich verlassen könne.[1331]

Sahala ist als die ‚besondere und deutlich wahrnehmbare Wirksamkeit des *tondi* definiert. *Hasangapon*, übersetzt als Ansehen, Ehre und Charisma, ist als ‚die angestrebten Resultate des *sahala*-Besitzes' definiert. Und *sahala harajaon* ist als ‚die Eigenschaft der Macht, die für die Häuptlingswürde erforderlich war, bezeichnet.'[1332]

In der Folge arbeitet Lukas den Gedanken von Castles, ausführlicher auf die Theorie von Anderson eingehend, weiter aus. Dabei finden sich auch Anregungen von Sitor Situmorang mit einbezogen. Die Besonderheiten des Macht- und Herrschaftskonzeptes der Tobabatak werden anhand von fünf Merkmalen beschrieben:

1. *„Macht wurde von den Toba-Batak nicht als eine bestimmte Beziehung zwischen Personen bzw. Personengruppen, sondern als* ***Manifestation einer übernatürlichen Kraft*** *aufgefaßt, die unabhängig von und vorausgehend zu ihren empirischen Trägern existiert. Die Macht, sahala, geht nach der Vorstellung der Toba letztlich auf die Ahnen (bis hinauf zum Eponym Siraja Batak) zurück („****genealogisches sahala****"). Nur in bezug auf Singamangaraja wurde – nach Situmorang ... – diese (sonst einzige) Machtquelle durch weitere ergänzt („****göttliches sahala****").*
2. *Die Macht war* ***moralisch neutral****, da weder die Erlangung noch ihr Gebrauch in der Verantwortung des Trägers lag. Macht war allein durch ihr Vorhandensein legitim und immer „gut", wenn sie ausgeübt wurde und sichtbaren Nutzen brachte ... Lediglich die verwandtschaftliche Fundierung erweist sich als Spezifikum der Batak.*
3. *Macht war nicht homogen, d.h. sie äußerte sich in verschiedenen Arten von sahala (z.B. als sahala hadatuon, Kenntnisse und Fertigkeiten des datu, als sahala parhataan, Geschick und Verstand beim Denken und Argumentieren, als sahala hagabeon, Fähigkeit viele Nachkommen zu haben bzw. zu zeugen, als sahala hamoraon, Talent reich zu werden, als sahala der Brautgebeber, als sahala des älteren Bruders, sihahaan, als sahala harajaon, d.h. die Fähigkeit zu regieren und zu beschirmen etc.), die nicht ineinander aufgingen, sondern oft sogar einander begrenzten bzw. zueinander in Gegensatz standen.*
4. *Dazu kam, daß jeder noch so mächtige Herrscher der Toba-Batak, selbst der Singamangaraja, der sakrale Herrscher der Toba-Batak, als sahala-Träger par excellence auf die ihm* ***übergeordneten Brautgeber*** *angewiesen war. Eine Konzentration der Macht (sahala) wie im javanischen Modell der Macht war folglich bei den Toba-Batak wegen der spezifischen Verschränkung des vertikalen Integrationsmusters (Lineage-Organisation) mit dem horizontalen Integrationsmuster (Allianzstruktur) in Theorie und Praxis nicht möglich ...*
5. *Erst mit dem Auftauchen der Priesterkönige und der Singamangaraja trat nach Ansicht Situmorang's ein* ***göttliches Machtkonzept*** *neben das genealogisch begründete ...*" [1333]

Nach dieser Analyse zieht Lukas die folgende Schlussfolgerung: *„Das sahala-Konzept beweist, daß sich die vorkolonialen Toba-Batak ihren „demokratischen" und „egalitären" Tendenzen zum Trotz ihre Gesellschaft* ***nicht als herrschaftsfreies*** *System vorstellten*."[1334]

[1331] Lukas 1999: 120 (Hervorhebungen wie im Original); Es ist schwer nach zu vollziehen, wie diese eher auf Individualität weisenden Eigenschaften mit Eigenschaften wie ‚unpersönlich' oder ‚übertragbar' zusammenpassen sollen.

[1332] Lukas 1999: 121.

[1333] Lukas 1999: 122 ff.

[1334] Lukas 1999: 124.

Es sei festgehalten, dass Lukas über das Werk von Situmorang mit der Tatsache der politischen Rolle der *parbaringin* vertraut ist, und versucht, diese Daten in seine Analyse einzuarbeiten. Trotz einiger kritischer Bemerkungen gegenüber Vergouwen bleibt aber dessen Auffassung innerhalb von Lukas Analyse im Wesen intakt (womit letztlich auch Elemente der Seelenstofftheorie in Verkleidung bis heute lebendig bleiben) – wenn auch um den Preis mancher logischer Widersprüche. So ist, um nur einen davon zu nennen, meines Erachtens nicht einfach zu erklären, wie die Interpretation von *sahala harajaon* als persönliche ‚Eigenschaft der Macht' einerseits, mit der Feststellung, dass Macht nicht als eine bestimmte Beziehung zwischen Personen aufgefasst werden würde andererseits, zu vereinbaren ist.

Trotz dieses weitgehenden Erfolges und der Anerkennung durch zahlreiche Forscher (selbst solcher batakscher Herkunft) bis in die Gegenwart, bleibt immer noch die Frage offen, ob nun Vergouwens ursprüngliche Analyse des Begriffes *sahala harajaon* im Sinne eines Machtkonzeptes tatsächlich zutreffend ist. Handelt es sich tatsächlich um authentische tobabatakssche Ideologie, um offizielle Werte der Gesellschaft oder um empirische Beobachtungen, aus denen Werte destilliert worden sind?

11.2.2.2.1.4. Neuere Erhebungen zu den Begriffen *sahala* und *sahala harajaon*

Wie eine Reihe von anderen Begriffen, mittels derer zentrale Werte der tobabatakschen Kultur ausgedrückt werden, habe ich den Begriff *sahala* zunächst aus der Literatur kennen gelernt. Auch hier zeigte sich während meines ersten Feldaufenthaltes schon bald, dass das Konzept, welches ich von meinen Literaturstudien mitgebracht hatte, kaum mit dem zu dieser Zeit üblichen Gebrauch des Wortes übereinstimmte. Unter meinen Informanten löste die Vorstellung eines *sahala,* welches einen *raja* in seiner Funktion unterstützt und als einer unpersönlichen Kraft, eine Wirksamkeit des *tondi* aufzufassen ist, eher Befremden aus. Kein einziger meiner Informanten fand dies eine akzeptable Theorie.

So sehr ein starker und wohl gepflegter *tondi* im Sinne eines spirituellen Doppelgängers, welcher mit der spirituellen Quelle der Lebenskraft (für die *parbaringin* die geheime Welt, *portibi hahomion*) verbunden ist, auch heute noch für traditionell lebende Batak (und wohl nicht nur für diese)[1335] von essentieller Bedeutung ist, so ist *sahala*, sicher in heutigem Kontext, doch anders zu verstehen und wird deutlich unterschieden.

Ich habe versucht, während meiner Feldaufenthalte, sowie mit Hilfe von anderen mir zur Verfügung stehenden Quellen ein eigenes, von der Literatur zunächst unabhängiges Bild zu gewinnen. Dabei zeigte sich, dass die mit dem Wort *sahala* ausgedrückten Inhalte zwar durchaus vielfältig sein können, so dass der Eindruck von Widersprüchlichkeit entstehen mag, dass aber - auf jeden Fall hinsichtlich der sozial-politisch-religiösen Dimension - doch Deutlichkeit über die mit dem Begriff kommunizierten Werte zu erlangen ist. Bevor ich versuchen will, meine Einsichten darzustellen, möchte ich erst auf die Unterschiede zwischen drei Diskursperioden weisen, in denen der ideologische Kontext (innerhalb welchem der Begriff angewendet wurde) ein jeweils anderer war. Hierbei unterscheide ich zwischen:

1. Dem heutigen (in etwa postkolonialen) Gebrauch, wie er aus der Analyse von rituellen Texten (*tonggo-tonggo*, Reden, geführt anlässlich von Ritualen etc.) und Informantenaussagen hervorgeht. In Bezug auf Informantenaussagen sind noch zwei weitere Unterscheidungen nötig:
    a. Die Aussage von Spezialisten wie *parbaringin* und *datu* als Informanten, und
    b. die Aussage von allen anderen Informanten.

[1335] Die bis heute allgemeine Verbreitung der *ruma tondi*-Zeremonie, des rituellen Reis-auf-den-Kopf-streuen, ist bis heute bei tobabatakschen Ritualen überall in Indonesien üblich. Vgl. dazu Angerler 1997: 411.

2. Dem Gebrauch des Begriffes, wie er aus der Analyse des während der Kolonialzeit geführten Diskurses, bzw. noch darauf Bezug nehmend, hervorgeht.
3. Dem Gebrauch des Begriffes, wie er aus der Analyse von *pustaha-* und andere bataksche Texten, entstanden in der Zeit vor 1900, hervorgeht.

11.2.2.2.1.5. Zu Punkt 1.): Über den Gebrauch des Begriffes *sahala* in der Gegenwart

Befragt nach der Bedeutung von *sahala* wird in der Samosirregion wohl auch heute noch jeder mit dem traditionellen Leben bekannte Informant oder jede Informantin in der Regel zuerst antworten, dass damit der Geist/die Seele eines Vorfahren, *sahala ni ompu*, gemeint ist. Damit mehr oder weniger verbunden ist auch die Vorstellung, dass es Menschen gibt, die mit dem *sahala ni ompu* Kontakt aufnehmen können; bzw. häufiger umgekehrt, dass der *sahala ni ompu* mit den Menschen Kontakt aufnimmt. Dies mag geschehen im Zuge eines Heilungs- oder anderen Rituals, bei dem *gondang* gespielt wird und der Kontakt gesucht wird. Es mag aber durch Menschen mit bereits bestehendem Kontakt der *sahala ni ompu* mit Hilfe eines einfacheren Rituals kontaktiert werden. Hierbei spielen in der Regel bestimmte Pflanzen eine Rolle. In Bezug auf die umgekehrte Form ist die häufigste Form der Kontaktaufnahme der Traum (*nipi*), in dem sich der *sahala ni ompu* vielen Menschen mitteilt.

Dies mag in etwa die allgemeine Vorstellung von *sahala* sein. Man kann diesen Begriff auch als Synonym sehen für den heute bereits selten gebrauchten Begriff *sumangot ni ompu*, wenngleich ich auch die Form *sahala ni sumangot* in rituellen Kontext aufgenommen habe. In Gebetstexten finde ich auch die Bezeichnung *sahala ni sombaon*, *sahala* des sombaon.

Der Gebrauch des Begriffes *sahala* ist unter *parbaringin* nicht grundsätzlich anders - es ist aber eine mehr spezifische Bedeutung damit verbunden. Wie bereits oben erwähnt, wird die spirituelle Essenz des jeweiligen Gründerahnen so genannt, welcher mit jedem seiner Nachfolger (i.e. den zukünftigen *parbaringin*) Kontakt aufnimmt; zunächst im Traum, um später mit dem bereits installierten *parbaringin* latent oder aktiv immer verbunden zu bleiben als dessen *jinujung*, welcher ihn in seiner Aufgabe berät und spirituell unterstützt.

In Bezug auf Sihotang, wo man im *bius*-Kontext die drei *harajaon* Sipardabuan, Sorganimusu und Sitorbandolok kennt, werden diese drei Gründerahnen auch als *sahala harajaon* bezeichnet. Es mag zwar zwischen allen Männern unter den Nachfahren der jeweiligen Gründerahnen eine Beziehung zu dem *sahala harajaon* geben, so spezifisch wie oben beschrieben wird sie nur für die jeweils amtierenden *parbaringin* gesehen.

Der Begriff *harajaon* ist aber viel weiter aufzufassen. Hierzu unten einige weitere Erläuterungen, um abzuklären, welche sozial-politische Implikationen mit dem Begriff verbunden sind und welche nicht.

11.2.2.2.1.5.1. Beziehung der *paniaran* zu *sahala* und *harajaon*

Wichtig ist aber zunächst noch festzuhalten, dass in Sihotang auch in Bezug auf die *paniaran* oder *parsanggul na ganjang* die gleiche Terminologie gebraucht wird. In deren Hierarchie wird Sinomba ni Tuan, Älteste der *paniaran* der *marga* Pardabuan, als *raja* aller *parsanggul na ganjang* (*paniaran*) beschrieben.[1336] Und die anderen, in ihren jeweiligen *turpuk* an erster Stelle stehenden *paniaran,* als *raja* in ihren *harajaon* sowie als Medien für die *sahala*, welche bereits früher ihren jeweiligen *harajaon* vorstanden.[1337]

11.2.2.2.1.5.2. Über den Begriff *harajaon*

In Sihotang wie auch anderswo mag sich mit dem Begriff *harajaon* auch ein Bereich in anderem Kontext bezeichnen lassen. Hier kann der Bedeutungsbereich sehr weit gefasst sein. Er mag reichen vom *harajaon* Gottes, eines *sombaon*, eines *pangulubalang*, eines Dorfes,

---

1336 *raja ni sasude parsanggul na ganjang* (DPB: ORB I).

1337 *hasandaran ni angka sahala ni naung parjoloi di harajaon parsanggul na ganjang* (DPB: ORB I).

einer Familie etc. Im *bius*-Kontext könnten die verschiedenen, von *parbaringin* repräsentierten Gruppen und das Land, mit dem sie verbunden sind, theoretisch so bezeichnet werden. Dies geschieht aber nicht, weil eben dafür bereits die Begriffe *turpuk* oder *horong* reserviert sind. Auch, wie einige Informanten erwähnten, wäre die Bezeichnung *harajaon* zu hochtrabend und sie müsse jenen drei *turpuk* vorbehalten bleiben, für die es ein überliefertes Privilegium ist.

11.2.2.2.1.5.3. Shermans Analyse des Begriffes *harajaon*

An dieser Stelle möchte ich auf die Analyse des Kulturanthropologen Sherman weisen, der in Huta Ginjang, *bius* Sagala, eine strukturell zu Sihotang sehr ähnliche Situation vorgefunden hat. Sherman kritisiert Vergouwens Interpretation des Begriffes *harajaon* als ‚Dorfsregierungsmacht'.[1338] Er baut seine Analyse auf seine eigenen Beobachtungen so wie auf die Gedanken eines anonymen batakschen Autors, der 1977 einen Artikel in der batakschen Kulturzeitschrift Dalihan na Tolu publiziert hatte.[1339]*„ Although the word raja in Sanskrit signifies 'king' and the word tano refers to 'land' in Batak, the compound harajaon tano does not signify "sovereignty over land" or "rule over a territory," as its overt derivation led Dutch scholars to believe. In Huta Ginjang, those descended from the first man to pioneer the land retain the attribute of harajaon tano. This gives them the position of "master of ceremonies" and the concomitant right to divide the 'showing parts of the food' in ritual concerned with establishing permanent constructions - hamlets or tombs - on the land.*"[1340] *„Harajaon* bezieht sich nicht auf die ‚Regierung eines *raja*, ... sondern *refers to the exercise of ritual perquisites and harajaon tano to the exercise of those perquisites with respect to land.*"[1341] *„What we consider political sovereignty is distinguished from such ritual perquisites, even in matters of 'land custom' (adat tano). For instance, although the elected headman happened to be a descendant of the founder, a man of an older collateral line, not the headman, served as pre-eminent ritual speaker for members of the Ruma Pintu subclan of Sagalas on occasions when they all came together with their male in-laws, such as at the ceremony to give permission and blessing for a tomb to be built by members of another clan.*"[1342]

Shermans Analyse zeigt deutlich, dass das Prinzip der Dualität innerhalb der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak bis in die Gegenwart überlebt hat; ein Prinzip aber, wonach der Begriff *harajaon* ausschließlich als ‚Dorfsregierungsmacht' (Vergouwen) oder ‚Herrschaft' (Lukas) interpretiert werden kann, hat, so es das jemals gegeben hat, nicht überlebt.

11.2.2.2.1.6. Zu Punkt 2.): *Sahala* im Diskurs der Kolonialzeit

Die koloniale Periode war die Blütezeit der *sahala*-Diskussion. Weder zuvor noch danach wurde so viel über diesen Gegenstand geschrieben. Der koloniale Diskurs um die Frage nach politischer Macht und Legitimität in einem System indirekter Herrschaft brachte mit sich, dass nicht nur von westlichen Forschern, sondern auch von batakschen Intellektuellen ausführlich über das Konzept *sahala* nachgedacht wurde – nachdem dieser Begriff durch die koloniale Situation einmal mit Konzepten über Macht in Verbindung gebracht worden war.

Die westliche Diskussion kulminierte in der oben beschriebenen Position von Vergouwen. Auch einige bataksche Autoren, meist Mitarbeiter der koloniale Verwaltung, haben seine Position übernommen, wie das in der Folge auch einige bataksche Forscher in späterer Zeit

---

1338 *dorpsregeermacht* Vergouwen 1933: 135.

1339 O.A. 1977: 31

1340 Sherman 1990: 72.

1341 Sherman 1990: 73.

1342 Sherman 1990: 73 f.

getan haben. Doch wurden auch durchaus unabhängige Gedanken als Teil des letztlich kolonialen Diskurses geäußert.

Wenn ich versuche, die Essenz der Beiträge unabhängiger batakscher Autoren zusammenzufassen, so komme ich zu dem Schluss, dass *sahala* im sozial-politischen Kontext sich in erster Linie auf Legitimität von Positionen bezieht. Dies mag auf dem ersten Blick mit der Position Vergouwens übereinstimmen, ist aber tatsächlich nicht so. Es gilt die feinen Unterschiede zu beachten.

Ich möchte als Beispiel einen batakschen Autor nennen, der seine Gedanken sowohl zur sozial-politischen wie auch zur religiösen Dimension von *sahala* mit besonderer Klarheit formuliert hat. Dieser Autor hat 1938-39 unter dem Pseudonym Mataniari eine Artikelserie in tobabatakscher Sprache zu dem Thema ‚traditioneller Weise der Auswahl/Einsetzung (*mangangkat*) von *raja'* in einer batakschen Wochenzeitschrift veröffentlicht.[1343] Dieser Autor ist gut mit den politischen Verhältnissen im zentralen Batakland bekannt, insbesondere mit den Verhältnissen in *bius* Balige, dessen *parbaringin*-Organisation er in Detail beschreibt. Sehr wahrscheinlich verbirgt sich hinter dem Pseudonym ein Text des 1882 geborenen Nahum Tampubolon, auch bekannt als Raja Patik. Mataniari ist auch der Name einer Subgruppe des Tampubolon-*marga*-Komplexes. Dieser Autor hat in seinem späteren Werk die in genannter Artikelserie analysierten Zusammenhänge nicht mehr wiederholt. Seine späteren Gedanken über *sahala* sind eher in religiösem Kontext zu verstehen.[1344]

Der Text beginnt mit der Frage, warum die in der kolonialen Situation praktizierten Einsetzungsverfahren von lokalen Volksvertretern (*kepala negeri* etc.) so wenig Zustimmung finden. Er zitiert Vergouwen (in niederländischer Sprache), der sich gegen allgemeine Wahlen (*volksverkiezingen*) ausspricht (weil er dort die Gefahr der Korruption sieht) und für die Wahl von Volksvertretern durch andere *raja* (*raja kampong* und *raja huta*), von denen er erwartet, dass sie ‚sauberer wählen als die große Masse'. Der Autor spricht sich gegenüber der Auffassung Vergouwens kritisch aus, hält aber, wie sich dem Text entnehmen lässt, selbst auch allgemeine Wahlen nicht für sinnvoll. Den von der kolonialen Administration eingeführten Methoden stellt er die bataksche Tradition der Feststellung von legitimen *raja* gegenüber. Weder Erstgeburt, noch Erblichkeit, noch Befähigung an sich seien hierfür die entscheidenden Kriterien. Wesentlich sei etwas Anderes.

Dieses Andere umschreibt er mit den Begriffen *tondi*, *sahala* und *simangot*, die mit dem Kandidaten sein müssten. Der Autor lässt sich am Anfang seines Textes nicht über die Natur dieser Begriffe aus, sondern beschreibt erst, wie im traditionellen Kontext die *raja*-Kandidaten zu diesen Beziehungen kommen. Hierfür unterscheidet er fünf Ebenen, auf denen *raja*-Positionen realisiert werden können. Er hält zwar an einer Stelle fest, dass im Prinzip alle Batak *raja* seien, da doch alle von *raja* abstammen.[1345] Im Sinne von *raja* als einer hierarchischen Position als Erstem im Kontext einer Gruppe seien aber jene fünf Ebenen zu unterscheiden.

1. Auf einer ersten Ebene nennt er denjenigen, der bereits einen Haushalt gegründet hat, d.h. verheiratet ist. Im Idealfall hat dieser ein eigenes Haus (*jabu*), aber auch die Verfügung über eine eigene Herdstelle (*tataring*) ist ausreichend für das sozial-politische Mitbestimmungsrecht auf welches sich die *raja*-schaft bezieht. Ein nicht verheirateter Mann wird in sozial-politischem Kontext als Kind klassifiziert.

1343 Vgl. die Partoengkoan-Ausgaben November 1938 – März 1939.

1344 Vgl. Raja Patik Tampubolon 1960 und Ders. DPB o.J. (1964).

1345 Für die Textstelle *saloehoet do radja (toeroenan radja), adat radja, saloehoet do na marharadjaon* folgender Übersetzungsvorschlag: „Alle sind *raja* (von *raja*-Abstammung), folgen dem *adat raja*, Alle haben Anteil am *harajaon*."

2. Auf einer zweiten Ebene nennt er die *raja* oder *tunggane huta*, diejenigen *raja*, die der Dorforganisation vorstehen, bzw. wie der Autor es ausdrückt: *„die zum raja des Wortes und der Tradition der Vorsteherschaft eines Dorfes gemacht wurde*."[1346]
3. Danach folgen die *raja horja*, diejenigen *raja*, die der *horja*-Territorialorganisation, also einer Teilorganisation eines *bius*, vorstehen.
4. Auf der über den *horja* stehenden *bius*-Ebene nennt er die *raja parjolo* oder *parbaringin*: *„die seit alten Zeiten wie auch heute den Ficuszweig tragen* (hier Symbol der Unabhängigkeit), *die dem bius bzw. dem parbiusan* (Opfer- wie auch Versammlungsplatz, Symbol der Einheit) *vorstehen, die zu raja des Wortes und der Tradition des parsimangotan, der Einheit des parsibasoan* (umschreibt die *bius*-Gesellschaft als Gemeinschaft in der Verehrung einer Gruppe von Vorfahren [*parsimangotan*] und eines/einer gemeinsamen *sibaso* [hier ist ein meist als weiblich aufgefasstes, höheres Wesen gemeint, nicht eine Hebamme oder Medium]) *gemacht worden sind und die zu Vorstehern von bius und parbiusan werden*."[1347] Die *parbaringin* werden auch als *raja na opat*, die vier *raja* bezeichnet. Ebenfalls auf der *bius*-Ebene nennt er noch eine Kategorie von *raja*, die er als *raja ihutan* bezeichnet. Diese werden auch als *raja na ualu*, als die acht *raja* bezeichnet. In seinem späteren Werk bezeichnet er diese Kategorie *raja* auch als Stellvertreter der *parbaringin*.[1348] (für Details vgl. 9.1.4.).
5. Auf höchster Ebene befindet sich die Position des Singamangaraja, des *raja* aller Schwarzäugigen Batak.

Diese Einteilung in fünf Gruppen unterteilt er in der Folge wiederum in zwei Gruppen: 1-3 bezeichnet er als *harajaon adat negeri* und 4-5 als *harajaon sahala, tondi* und *simangot* und *harajaon ni dewa(ta)*. Damit bringt er die drei Ersteren in den Kontext der Verwaltung von Territorien, wie die (eigentlich koloniale) Bezeichnung *negeri* andeutet. Die zweite Gruppe ist in dieser Einteilung deutlich in einem mehr spirituellen Kontext platziert, wie sowohl der Verweis auf *tondi*, *sahala* und *simangot* wie auch der Begriff *dewa* (eher im Sinne von ‚Göttern' zu verstehen) oder *dewata* (hier als ‚Gott' in monotheistischem Sinn zu verstehen) deutlich macht. Hierin scheint auf dem ersten Blick eine Einteilung in säkulare Regierungsfunktionen und religiöse Funktionen ausgedrückt. Umso mehr als er nach seiner Darstellung der *parbaringin*-Organisation von Balige hinzufügt, dass die *parbaringin* nicht mehr in Regierungsangelegenheiten involviert seien, sondern sich nur mehr mit religiösen Angelegenheiten befassen würden.

Die Betonung liegt zwar auf ‚nicht mehr', doch scheint der Autor die Realität akzeptiert zu haben und konzentriert sich in der Folge auf die Erörterung der Einsetzung der *raja* der drei ersteren Gruppen, welche schließlich in seiner Zeit auch wesentlich mehr Einfluss auf die Lebensverhältnisse im Batakland nehmen konnten. Doch wird aus dem Text deutlich, dass auch für die erstere Gruppe der spirituelle Aspekt ganz essentiell ist. Dies sei im Folgenden beschrieben:

Zunächst hält der Autor fest, dass es für die Feststellung der geeigneten Kandidaten für die *raja*-schaft und deren Einsetzung eine legitime Körperschaft gegen müsse, deren Zusammensetzung sich aus einer deutlichen Tradition ergeben würde. Die Basis hierfür stellt eine Kategorie von sozial-politischen Positionen, die man wohl mit Ältesten übersetzen

---

1346 *na niradjahon ni hata dohot adat soehoet ni hoeta.*

1347 *na pinadjolo dt. naoeng mandjoedjoeng baringin naoeng mangaradjahon ni hata dt. adat bioes manang parbioesan na niradjahon hata dt. adat parsimangotan na pinasada di parsibasoan (Sibasonabolon) na gabe soehoe (soehoet) di bioes manang di parbioesan.*

1348 DPB Tampubolon o.J. (ca. 1964).

kann. Der Autor nennt sie die *raja tunggane* und *raja na mora*, wobei Erstere aus der Land besitzenden *marga* (*marga tano*) rekrutiert werden und die Letzteren aus den so genannt einwohnenden *marga* (*marga boru*). Diese Männer mögen aufgrund gesellschaftlich anerkannter Fähigkeiten wie z.B. besonders klug (*bisuk*) zu sein, gut in Versammlungen zu können sprechen (*mamollung*), erfolgreich in wirtschaftlicher Hinsicht (*mamora*) oder hinsichtlich Fruchtbarkeit (*manggabe*) zu sein oder besonders mutig (*marnabegu*) zu sein. Von der Gesamtheit dieser Ältesten, die er als ‚Parlament' (*parlement ni harajaon*) umschreibt, würden letztlich alle wesentlichen Entscheidungen ausgehen.

In jedem Auswahl- und Einsetzungsverfahren spielen genannte *raja tunggane* und *raja na mora* auf spezifische Weise eine Rolle, indem sie für die juridisch und rituell korrekte Abwicklung des Verfahrens sorgen. Den Prozess des Verfahrens bezeichnet der Autor als *marsuhu* und die legitime Körperschaft als *suhu* oder *suhut*. Aber auch der schließlich eingesetzte *raja* kann als *suhu* oder *suhut* bezeichnet werden. Der Begriff *suhu* kann in diesem Kontext bedeuten ‚Vertreter', ‚Repräsentant' sowie ‚Leiter', ‚Vorsteher', ‚der, auf den es ankommt' oder auch ‚Alle zusammen'.

Im Falle des *raja*-werdens im Sinne der ersten, oben genannten Kategorie ist das Hochzeitsritual und was damit einhergeht, die korrekte Form des Einsetzungsverfahrens. Die legitime Körperschaft, hier *suhut na panjaehon* (*suhut* der das Selbständigwerden durchführt), welche das Selbständigwerden (*manjae*), die Loslösung des Kandidaten von seiner Herkunftsfamilie und die Gründung einer eigenen Familie, auf juridisch und rituell korrekte Weise vollzieht, ist zusammengesetzt aus der Familie der Eltern des Mannes (*paranak*) und der Frau (*parboru*), welche hier genau genommen zwei *suhut* formen. Immer werden jedoch auch *raja tunggane* und *raja namora* als Zeugen anwesend sein und durch ihre Anwesendheit dem Hochzeitsritual die volle Legitimität verleihen.

Der verheiratete Mann ist nun *raja jabu* (*raja* des Hauses) oder *raja tataring* (*raja* der Herdstelle), hat, wie klein auch immer, sein eigenes Gebiet und gilt als Vollmitglied der Gesellschaft. Er kann an allen für ihn relevanten Versammlungen teilnehmen, er wird den ihm zukommenden Anteil (*jambar*) erhalten und ist verpflichtet, seine Beiträge (*gugu*) zu bezahlen.

Auf einer spirituellen Ebene geschieht jedoch noch etwas: *„Das sahala der Herdstelle ist nun voll (mit dem jungen raja, ebenso wie) der tondi und der simangot des Ehelebens; darum musste er zum raja gemacht werden, ernannt und von der Herkunftsfamilie getrennt werden, damit er seinem Haus oder seiner Herdstelle (das Gebiet, über das er und seine neue Familie verfügen) vorstehen kann.*"[1349]

Auf Basis dieser Angaben stellt der Autor fest, dass man eigentlich nicht von ‚wählen' (*mamillit*) im Falle der Einsetzung eines *raja* sprechen könne. Wie verschiede Anlässe wie Schicksal, vorbestimmte Liebe (*rongkap*) oder das in einem selbst aufkommende Gefühl etc. auf natürliche Weise zu einer Heirat führen können, führt die juridisch und rituell korrekte Abwicklung, die Erfüllung aller Bedingungen, auf natürliche Weise zu der Ankunft von *sahala*, *tondi* und *simangot* des Ehelebens. In dieser Sicht ist auch die Einsetzung von *raja* auf anderen Ebenen, unter der Voraussetzung der juridisch und rituell korrekten Abwicklung des Verfahrens, eher als natürlicher Prozess zu verstehen, denn als Wahl. Oder, anders betrachtet, wird nur dem auf korrekte Weise eingesetztem *raja* die spirituelle Unterstützung von *sahala*, *tondi* und *simangot* zuteil werden.

Die Einsetzungsverfahren werden in der Folge von Ebene zu Ebene komplexer. Doch bestehen deutliche Regeln, die ein juridisch und rituell korrektes Vorgehen ermöglichen und

---

1349 *Sahala ni partataringon noenga gok tondi dt. simangotni pardongan saripeon, ala ni i do ingkon radjahononton, angaton dt. padjaeon ibana asa marharadjaon di djaboe manang tataringna.*

auf ‚natürliche' Weise zur Feststellung des richtigen Kandidaten führen. Hierbei gibt es Regeln für die korrekte Zusammenstellung der legitimen *suhut*-Gruppe wie auch Regeln, welche diese *suhut*-Gruppe zu befolgen hat in der Feststellung des einzusetzenden *raja*. Hierbei mögen Faktoren wie Abstammung, Geburtsreihenfolge oder Befähigung eine Rolle spielen. Auch ist nicht allein die Entscheidung des *suhut,* welcher z.B. im Falle der Einsetzung eines *raja ni horja* aus einer Kerngruppe (rekrutiert aus der erweiterten Familie, in welcher der *raja*-Titel vererbt wird) und *suhut*-Gruppen auf noch zwei weiteren Ebenen (*suhut paidua, suhut paitolu*), welche letztlich alle das *horja*-Territorium bewohnenden Gruppen repräsentieren sollen, bestimmend, sondern auch die Zustimmung der breiten Bevölkerung. Werden die Regeln zur korrekten Vorgangsweise befolgt, stellen sich *sahala*, *tondi* und *simangot* auf allen Ebenen ein und unterstützen den Inhaber des jeweiligen *raja*-Amtes zum Wohle der von ihm vertretenen Gemeinschaft. Werden die Regeln jedoch manipuliert, stellt sich Unglück für die betroffene Gemeinschaft ein.

Neben der Beschreibung der sozial-politischen und rituellen Aspekte der traditionellen Weise der Einsetzung von *raja* geht der Autor tiefer auf die spirituellen Aspekte der Begriffe *sahala*, *tondi* und *simangot* ein. Er hält fest, dass in früherer Zeit man ganz selbstverständlich wusste, wie diese Begriffe zu verstehen seien, man aber in der Gegenwart nicht mehr diese Deutlichkeit habe. Dies sei dem Einfluss westlicher Ideologie zuzuschreiben. Manche Batak würden heute sogar glauben, dass es sich bei *sahala* um einen bösen Geist (*begu pangago*) handeln würde.

Dem stellt der Autor eine ausführliche Analyse gegenüber, die schließlich in folgender grundsätzlichen Definition kulminiert. Hierbei bricht er von der bekannten, in sprichwörtlicher Form feststehenden Bezeichnung für die *raja parbaringin* auf: *„Unser Vater pangulu bolon, der den Ficuszweig auf dem Kopfe trägt, auf den Gott niederkommt, auf den sich der sombaon niederlässt*."[1350] *„Von dessen Führung geht Friede und Sicherheit aus auf dieser Erde, nicht, wie auch gesagt wird, im Himmel*."[1351]

Wie eben das Zeichen für die Anwesendheit von *sahala* in einem *harajaon*, dessen Führung auf ehrliche Weise (*sintong*) eingesetzt wurde (wofür die *raja parbaringin* Modell stehen), das Werden von Leben ist, wirtschaftlichen Erfolg und Fruchtbarkeit, die Vermehrung des Viehs, des fruchtbaren Ertrages der Felder, das Kommen des Regen, der den Reis bewässert, usw.[1352]

Was für die *parbaringin* gesagt ist, kann letztlich für alle legitimen *raja* gesagt werden. Und aus dieser Sicht ergibt ist auch die Definition des Autors für die Begriffe *tondi*, *sahala* und *simangot* deutlich: *„Der raja ist Vertreter Gottes, Stellvertreter Gottes ist der raja. Wer den raja betrügt, der betrügt Gott"* (Sprichwort). *Nun, ein Gott ist der tondi, ein Gott ist das sahala, ein Gott ist der simangot, der tondi der Verstorbenen ist der simangot, der tondi der Verstorbenen ist das sahala, tondi von Verstorbenen sind selbst die Götter, dies ist was Besitz nimmt (besessen macht), dies ist es was niederkommt, dies ist es sogar was sich niederlässt*."[1353]

Die Begriffe *tondi*, *sahala* und *simangot* stehen tatsächlich in enger Beziehung zueinander. Wie sie voneinander zu unterscheiden sind, darüber in Zusammenfassung der Angaben des

---

1350 *Amanta Pangoeloe bolon parsanggoel baringin, sorangan Dewata sorangan sombaon.*

1351 hadameon dohot keamanan do haradjaon i, di tano on do, so manang didok di soergo.

1352 Dies ist die sinngemäße Übersetzung der Passage: *tandaonna marsahala haradjaon sintong mandjadi hangoloean, mamora djala gabe, sinoer na pinahan gabe na nioela, ro oedan paremean.*

1353 *„Radja singkat ni Dewata, Radja wakil ni Dewata. Na mangaloealoea toe radja na mangaloealoea toe Dewata". Ba dewa do tondi i, ba Dewa do sahala i, ba Dewa do tondi i, ba tondi ni na mate do simangot , ba tondi ni na mate do sahala, ba tondi ni na mate do nang Dewa, ba i do na siar, ba ido na songgop, ba i do nang na sorop.*

Autors: *Tondi* steht in Beziehung zu Leben, bzw. mit den Worten des Autors: *tondi* ist für die Lebenden.[1354] *Sahala* dahingegen kann, wie bereits erwähnt, als *tondi* von Verstorbenen verstanden werden. Ebenso wie *simangot* (oder *sumangot*), ein aus der Literatur wohlbekannter Begriff für ‚Totenseele', der im Kontext der hier besprochenen Arbeit weitgehend die Rolle eines Synonyms für *sahala* zu spielen scheint. Eines hervorragenden Toten, gilt es hinzuzufügen, und dasselbe gilt auch für *sahala*. Das *sahala raja* ist zu verstehen als *tondi,* oder, wie es der Autor noch ausdrückt, die Frucht des *tondi* (*parbue ni tondi*) eines Verstorbenen, der bestimmte hervorragende Leistungen vollbracht hat, wie etwa eine Abstammungsgruppe begründet, an einer Dorf- oder *bius*-Gründung beteiligt gewesen zu sein, etc. Insbesondere kann er als der Begründer eines überlieferten *raja*-Titels gelten. Die spirituelle Beziehung und Besessenheitsbeziehung zu diesem Gründer ermöglicht es seinen Nachfolgern das *raja*-Amt auf legitime Weise auszuüben, i.e. mit dem *sahala raja* oder *sahala harajaon* in Beziehung zu sein. *„Das sahala (tondi) eines verstorbenen raja ist es, das sich auf allen (seinen Nachfolgern als) raja niederlässt, auf sie niederkommt und sie besessen werden lässt, darum ‚haben sie' sahala*."[1355]

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in dieser Sicht die Betonung nicht so sehr liegt auf dem Individuum, das *sahala* ‚hat', und deswegen *raja* wird, sondern umgekehrt auf die juridisch und rituell korrekte Auswahl des Kandidaten, auf dem gesamten Prozess der Auswahl und Einsetzung, mittels dessen die Zustimmung der gesamten Gemeinschaft erlangt wird. Ist diese Zustimmung einmal vorhanden, wird sich das *sahala* von selbst einstellen. In dieser Sicht steht der Begriff *sahala,* abgesehen von seinen sonstigen Inhalten, auch für die Zustimmung der Gemeinschaft und deren allgemeinen Willen, sich von dem Kandidaten leiten zu lassen. Ist die Zustimmung der Lebenden festgestellt, wird sich auch die Zustimmung der Ahnen einstellen und die Position des Kandidaten wird auch im spirituellen Bereich gefestigt sein.

Um dieses System der sozial-politischen Ordnung zu erhalten (welches übrigens als prinzipiell gut gesehen wird), bzw. wiederherzustellen (darum geht es dem Autor), ist es notwendig, dass das gesamte System von Beziehungen und Entscheidungsfindungen intakt bleibt, ebenso wie die spirituelle Bezogenheit zur anderen Welt, die für ihn in erster Linie eine Welt der Ahnen ist. Einmischung von aussen, Übernahme von fremden ideologischen Konzepten stört das System von sozial-politischen Beziehungen wie auch die spirituelle Bezogenheit, deren Begriffe nicht mehr verstanden werden.

11.2.2.2.1.7. Zu Punkt 3.): *Sahala* in altbatakschen Texten

Für meine Untersuchung von altbatakschen Quellen zum Thema *sahala* und *harajaon* habe ich alle mir zur Verfügung stehenden *pustaha*-Texte, niedergeschriebene orale Überlieferungen aus der Zeit vor 1900[1356], sowie aufgezeichnete oder aufgenommene Gebete (*tonggo-tonggo*), welche aufgrund ihrer Form vermuten lassen, dass sie auf alte, überlieferte Tradition zurückgehen.[1357]

In keiner dieser Quellen finde ich den Begriff *sahala* gebraucht um einen sozial-politischen Kontext zu erläutern. Die Kombination von *sahala* und *harajaon* konnte ich nirgendwo auffinden. Dies heißt natürlich nicht, dass in vorkolonialen Zeiten mit dem Begriff *sahala*

1354 *tondi di na mangoloe*.

1355 *sahala (tondi) ni radja na mate i na siar, songgop dohot na sorop toe sada2 radja oembahen na morsahala*.

1356 Hierbei beziehe ich mich vor allem aus Texte aus der Sammlung von van der Tuuk und DPB Guru Sinangga.

1357 Die jüngsten Quellen zu dieser Kategorie sind die 1966 aufgenommenen *tonggo-tonggo* von Ama ni Rongkoman Samosir.

kein sozial-politischer Kontext verbunden war. Der oben erwähnte Eintrag in das Wörterbuch von van der Tuuk deutet darauf hin, dass *sahala* durchaus gebraucht worden mag sein um sozial-politische Probleme zu erläutern.

Wohl ist aus dem Gebrauch des Begriffes *sahala* in den Quellen deutlich, dass damit komplexe religiöse Konzepte verbunden sind. Für eine einigermaßen gründliche Erörterung dieser Problematik ist hier nicht der Raum. Um die wesentlichen Aspekte allerdings anzudeuten, die folgenden Angaben: Im *pustaha*-Texten, die sich mit Praktiken des *datu* befassen, finden sich a.) Angaben zu *sahala* im Kontext von Divinationen, mittels derer nach dem Schicksal eines Menschen geforscht wird (*tondung sahala*; so gesehen ist *sahala* auch eine Bezeichnung für Schicksal oder Los des Lebens), und b.) in der Bedeutung von Talent oder Grundeigenschaft. Z.B. *sahala partonunan* (Webkunst) als Eigenschaft der Boru Dayak Parujar[1358] etc. In einem *pustaha*-Text sind Personen mit dem *sahala* von *pande-pande* (Vermittler, *parbaringin*?), *datu* und *sibaso* (Medium, Schamanin oder Schamane) erwähnt.[1359] Hierfür hat Voorhoeve die Übersetzung *character of* gebraucht.[1360] Hier scheint ein wesentlicher Aspekt der Identität der Personen mit dem Begriff ausgedrückt zu sein. Sowohl Schicksal wie bestimmte Eigenschaften und Talente sind damit umschrieben.

In einem weiteren Bedeutungskomplex wird *sahala* im Gebrauch der Anrufung von höheren Wesen gebraucht. Während sich oben angegebener Bedeutungskomplex nur in *pustaha*-Texten findet, finden sich der hier erläuterte Gebrauch des Begriffes *sahala* in allen drei Quellenkategorien. Möglicherweise stammen die Anrufungstexte ursprünglich aus formellen Gebetstexten. Es wendet sich hierbei der Betende an das *sahala* des höheren Wesens. Dies mag eine Gottheit sein (Debata na Tolu, Mulajadi na Bolon etc), ein *sombaon* (Raja Uti, Sibaso na Bolon, Homban di Juma etc.) oder ein Vorfahre (z.B. *sahala ni sumangot ni ompu*). In manchen Formeln ersetzt *sahala* das Wort *debata*, Gott, überhaupt (*sahala di atas, sahala di toru* etc. statt *debata di atas, debata di toru* ...).

Von Bedeutung ist hierbei der Aspekt der Kommunikation. Man betet nicht ausschließlich zu einem fernen, unerreichbaren höheren Wesen, sondern man kommuniziert auch konkret. Oft ist den Texten implizit zu entnehmen, dass die Antwort des/der höheren Wesen unmittelbar bevorsteht. Zuhörer werden aufgefordert, das *sahala* (des Gottes/*sombaon*/Vorfahren) zu hören (*dibege ma sahala* ...) oder das *sahala* ist bereits gekommen (*songgop*).

Auch in den alten Texten ist die Nähe von *tondi* und *sahala* oft zum Ausdruck gebracht. Nicht selten finden sich beide Begriffe als Synonyme in Parallelismen. Im Folgenden ein Textbeispiel, welches im Kontext eines als Zwiegespräch zwischen *parbaringin* und *datu* konzipierten Gebetes. Es spricht der *datu* in Antwort auf das Gebet des *parbaringin*: *„Wir stimmen dir zu, der du unser pande (parbaringin) bist, pande des Wortes, es möge zustande kommen, es möge hier ankommen, das Wort des raja, hört den tondi, hört das sahala unserer ompung der Debata na Tolu, Batara Guru, Soripada, Mangalabulan, (und) den vierten, Debata Hasi-hasi, (und) den fünften, unseren ompung Mulajadi na Bolon, auf dass es geschehen werde (und) Söhne geboren werden, (und) Töchter geboren werden*."[1361]

1358 Vgl. UB Or. 3454.

1359 Vgl. Ch.B. 1139.

1360 Voorhoeve 1961: 82.

1361 *Olo amang do pandenami, pande ni hata, sahat ma, ro di sinon hata ni raja inon, dibege tondi ma inon, dibege sahala ompunta Debata na Tolu, Batara Guru, Soripada, Mangala Bulan, paopat Debata Hasi-Hasi, palima ompunta Mulajadi na Bolon, asa dijadihon ma tubu ni anak tubu ni boru* (DPB: Guru Sinangga).

11.2.2.2.1.8. Einsichten aus der Quellenanalyse zur Beziehung *raja - sahala*

Zuallererst haben mich meine Untersuchungen zu diesem Thema zu der Überzeugung geführt, dass, jedenfalls auf religiöser Ebene, noch viel Quellenmaterial zu analysieren ist, bevor die mit Begriffen wie *tondi* und *sahala* beschriebene Dimension batakscher Religiosität einigermaßen ausgelotet ist. Hinsichtlich des sozial-politischen Bereiches, um den es hier in erster Linie geht, lassen sich in Kritik der wissenschaftlichen Literatur, die, wie ich meine, die sozial-politische Ordnung der Tobabatak nicht adäquat beschreibt, bereits einige Einsichten bereits deutlich formulieren.

11.2.2.2.1.8.1. *Sahala* ist nicht ‚Potenz des *tondi*'

Sahala als Potenz des *tondi* zu beschreiben halte ich für eher irreführend, zu sehr ist *sahala* im ideologischen Diskurs ein eigenständiger Begriff, der keineswegs immer von *tondi* abgeleitet werden kann. Es kommt übrigens auch niemand auf den Gedanken, Begriffe wie *begu*, *sumangot*, *sombaon* etc. als Potenzen des *tondi* zu beschreiben, obwohl auch diese theoretisch von *tondi* abgeleitet werden könnten. Schließlich meint man zu wissen, dass der *tondi* nach dem Tode zu einer ‚Totenseele' oder einem ‚Geist' wird. Entscheidend ist vor allem, dass die Mitglieder der batakschen Kultur eine solche Definition ablehnen. Doch stehen die Begriffe *tondi* und *sahala* in enger Beziehung zueinander, sind manchmal Synonyme, manchmal Gegensätze. Beide Begriffe werden gebraucht um Beziehungen zwischen Menschen zu beschreiben und Beziehungen zwischen Menschen und der spirituellen Welt. Es gibt Bereiche, die nur mittels des Begriffes *tondi* beschrieben werden können und Bereiche, die nur mittels des Begriffes *sahala* beschrieben werden können.

11.2.2.2.1.8.2. *Sahala harajaon*: Charisma oder Ergebnis eines demokratischen Prozesses?

Eine Sichtweise, in der *sahala* als Potenz des *tondi* beschrieben wird und mit ‚Macht', oder ‚charismatischer Macht' übersetzt wird, hat weitgehende Konsequenzen für die Interpretation politischer Ideologie in der traditionellen Batakgesellschaft. In dieser Sicht zählt das Individuum, welches über einen starken *tondi* und damit über *sahala* verfügt und darum das Recht zu ‚herrschen' erlangt. Hier sind die Gemeinschaft und all die darin ablaufenden sozial-politischen Prozesse aus dem Blickfeld verschwunden. Genauso in der mehr christlich inspirierten Variante, in der das Individuum in seiner Beziehung zu Gott, der ihm den starken *tondi* zuteilt, zentral steht. Der Rest der Bevölkerung, all die Repräsentanten von Gruppen wie auch die breite Masse (die nach dem Vorschlag von Vergouwen auch von der Möglichkeit zu wählen ausgeschlossen werden sollte) findet keine Berücksichtigung in dieser Sichtweise.

Mataniari und andere bataksche Autoren zeichnen ein anderes Bild, ein Bild, in dem der Prozess der Auswahl und Einsetzung, in dem auf spezifisch demokratische Weise die gesamte Bevölkerung involviert ist (zwar meist indirekt über Repräsentanten, die aber den Willen der von ihnen Vertretenen unmittelbar kennen), zentral steht. Zugespitzt auf das Essenzielle könnte man sagen, dass der demokratische Prozess der juridisch und rituell korrekten Auswahl und Einsetzung des *raja* erst für die Anwesendheit von *sahala* sorgt. In dieser Sicht ist *sahala* in erster Linie die spirituelle Unterstützung der Vorfahren, unter Umständen sehr konkret als direkte (Besessenheits-) Beziehung mit dem *raja* zu verstehen, die für das spirituelle wie materielle Wohlergehen der gesamten Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung ist. Das *sahala* kommt, weil der *raja* auf legitime Weise eingesetzt wurde.

Bei der ersteren, mehr individualistischen Sichtweise ist es umgekehrt das *sahala*, welches für die Einsetzung des *raja*, für seine Legitimität, sorgt. In der Realität ist es wahrscheinlich, dass in der Geschichte des batakschen ideologischen Diskurses sehr wohl in beide Richtungen argumentiert und gehandelt wurde. Wir wissen auch, dass in der weiteren Batakgesellschaft in verschiedenen Regionen unterschiedliche Modelle politischer Führung verwirklicht worden waren. So wissen wir, dass in der Barusregion, in der van der Tuuk Mitte

des 19. Jahrhunderts die meisten seiner Informationen gesammelt hatte, Führungspositionen wesentlich prägnanter etabliert waren, als im zentralen Batakland. Wir wissen auch, dass in Kriegszeiten, insbesondere in protokolonialer Zeit, bestimmten, in der Praxis der Organisation von Verteidigung oder des Krieges starken Anführern, viel Bedeutung zukam.

In diesem Spannungsfeld mag der bataksche Diskurs um *sahala* und der Natur von Macht situiert sein und aus diesem Spannungsfeld heraus wird das Zustandekommen von zwei unterschiedlichen Erklärungsmodellen verständlich. Doch stehen die beiden Erklärungsmodelle nicht gleichberechtigt nebeneinander. Für das zentrale Batakland muss das mehr gemeinschaftsbezogene Erklärungsmodell als das mehr authentische gelten. Darauf weist die Mehrheit der Quellenangaben.

11.2.2.2.1.8.3. Einige Angaben zum Weiterbestehen der traditionellen Weise der Auswahl des *raja* durch die Repräsentanten der Gemeinschaft bis in die Gegenwart

Auch, so möchte ich festhalten, ist etwa der Aspekt der Auswahl des Kandidaten für das Führungsamt durch Repräsentanten der Gruppen, welche die Gemeinschaft konstituieren nicht ausschließlich von historischem Interesse. Vergleichbare sozial-politische Praktiken haben in der Samosirregion – dort wo noch einigermaßen intakte *bius*-Strukturen bestehen – bis heute überlebt. Ich konnte zu diesem Phänomen Daten sammeln, sowohl in einigen Teilen der Sianjurmulamularegion wie auch Inselsamosirs. Dies betrifft die Vorauswahl des Kandidaten für das *kepala desa*-Amt, das Amt eines Dorfbürgermeisters, welcher bekanntlich im modernen Indonesien von der Bevölkerung mit Stimmenmehrheit gewählt wird. In einigen von mir beobachteten oder recherchierten Wahlvorgängen war der Kandidat schon vor der eigentlichen Wahl von den *raja bius*, den Nachfolgern der *parbaringin* bestimmt worden und trat dann als einziger Kandidat auf.

Ein ähnliches Geschehen wurde von Slaats und Portier auch für zwei Dörfer in der Karoregion dokumentiert. Sie beschreiben den Kontrast zu der auch in Indonesien üblichen Kampagne konkurrierender Kandidaten folgendermaßen: „*These two examples illustrate a process of deliberation at the village level concerning the election of a village head which is completely different from an election campaign with opposing candidates competing for the favour of the electorate. The discussions were led by the senior village 'wifetaker' and proceeded in a quiet and orderly way. The main discussants were the spokesmen of the several lineages and sub-lineages. The candidates stayed in the background during the deliberations; if they had something to add to the deliberations they did so by way of one of their patrilineal kin.*“[1362]

In der modernen Situation steht nicht mehr die Erlangung der Unterstützung des *sahala* der Vorfahren zentral. Aber der Kandidat erlangt durch die auf traditionelle Weise durchgeführte Auswahlprozedur den traditionellen Status eines Oberhauptes wie auch die (Macht-) Position des Dorfbürgermeisters nach dem Gesetz des indonesischen Staates. Gleichzeitig ist zu erwarten, dass er nicht gegen die Interessen der Gemeinschaft handeln wird, die ihn als ihren Repräsentanten ausgewählt hat. Mit den Worten von Slaats und Portier: „*The candidate elected as a village head in the 'old fashioned' way on the basis of a preceding, traditional decision-making procedure functioned in two qualities simultaneously: he combined the hierarchical status of a (state law) head and its various instruments of power with his indigenous legal position in village social life, a position embedded in, i.e. empowered and at the same time restricted by, the intricate fabric of multi-layered tripartite relationships.*“[1363]

Damit hat er einen wesentlichen Vorteil gegenüber einem auf ‚moderne' Weise gewählten Dorfbügermeister: „*The village head who owes his position exclusively to an election*

1362 Slaats und Portier 1985: 167.

1363 Slaats und Portier 1985: 171.

pursuant to national election law, lacks this indigenous basis of authority. He owes his position not to a decision of the village community as such, but only to the votes of part of it, albeit a majority. This implies that his authority will not be acknowledged by the community as such. In other words, in the pursuit of his tasks he will not be able to rely on the loyalty of the villagers which flows from their consensual decision in the traditional procedure to elect him as a head."[1364]

11.2.2.2.1.8.4. Kann *sahala* dem ‚javanischen Konzept für Macht' gleichgesetzt werden?

Wie jede Gesellschaft, muss auch die bataksche sich mit Fragen der Macht auseinandersetzen. Über die Beschäftigung mit dem Begriff *sahala* können wir – wie in diesem Exkurs bereits dargestellt – tatsächlich so manches darüber lernen, wie die Tobabatak des zentralen Bataklandes über ‚Macht', und wie damit umgegangen werden sollte, dachten. Wie oben angeführt, haben Castles und auch Lukas *sahala* als ‚bataksches Machtkonzept' definiert und in Vergleich mit dem ‚javanischen Konzept von Macht', wie beschrieben von Anderson[1365], es diesem als wesensgleich (wenngleich nicht wie in Java auf die Person eines einzigen *raja* zentriert sondern auf verschiedene Zentren verstreut [nach Lukas: polyzentrisch]) interpretiert.

Abgesehen von der Frage, ob Andersons Interpretation der javanischen politischen Ideologie nicht auch kritische Hinterfragung gut tun würde, halte ich es für verfehlt, hier *a priori* Wesensgleichheit anzunehmen. Ein Vergleich von zentralen Ideen politischer Ideologie aus diesen beiden Kulturen des indonesischen Studienfeldes mit unterschiedlicher politischer Organisation könnte durchaus von heuristischen Wert sein, aber nur dann, wenn beide Konzepte wirklich kontrastiert werden würden, und nicht das bataksche als eine Variation des javanischen dargestellt, bzw. als Konzept von diesem abgeleitet wird. Diese Arbeit kann im Kontext dieser Untersuchung nicht geleistet werden. Die hier beschriebenen Angaben mögen vorläufig für sich selbst sprechen. Ich möchte in diesem Kontext nur auf einen einzigen Punkt eingehen, den der Frage der angenommenen ‚moralischen Neutralität' von *sahala* als Machtkonzept.

11.2.2.2.1.8.5. Kann *sahala* als ein moralisch neutrales Machtkonzept interpretiert werden?

Ein Aspekt der Gleichsetzung des javanischen Modells mit dem batakschen hat ergeben, dass Macht auch bei den Batak als moralisch neutral betrachtet werden würde. Sowohl Castles wie auch Lukas führen zur Illustration dieses Standpunktes ein Zitat aus dem auf Deutsch geschriebenen Buches des Mitarbeiters der protestantischen Batakkirche, Lumbantobing, an. In Hinblick auf diese Quelle gilt es anzumerken, dass Lumbantobing sich bei der Verfassung seines Buches entschlossen hatte, die in der westlichen Literatur gebräuchliche Terminologie ohne Kritik zu übernehmen. Lumbantobing, der *sahala* auch als „analog" und „adäquat" mit dem polynesisch/melanesischen Begriff „*mana*" bezeichnet, führt einige Beispiele an für Männer, die als besonders „*sahala*-kräftig" gelten würden. Dazu gehört unter anderem derjenige: *„der ein neues Dorf gründen kann, der viel Glück im Spiel (Würfelspiel) hat, der im Kampf siegt oder der bei einem Prozeß durch Beredsamkeit und Geschicklichkeit im Disput das Recht erhält, obwohl er der Schuldige ist*."[1366]

Letzteres Beispiel soll die ‚moralische Neutralität' des ‚*sahala*-Machtkonzeptes' illustrieren, welches Lukas wie folgt weiter erläutert: *„Die Frage nach der Legitimation der Macht ist sinnlos, wenn jede Macht einer einzigen Quelle entspringt, nämlich der den ganzen Kosmos durchströmenden Energie. Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage nach Gut und Böse nicht. Macht ist weder legitim noch illegitim. Macht ist: Die Menschen (wie auch*

1364 Slaats und Portier 1985: 171.

1365 Anderson 1972.

1366 Lumbantobing o.J. (ca. 1956): 13.

Naturdinge, Gegenstände, Örtlichkeiten etc.) sind in dieser Sicht lediglich eine Art Gefäß, das diese Energie aufnimmt, aber nicht selbst bestimmt."[1367]

Dazu drei kritische Anmerkungen. Erstens, es ist meines Erachtens fraglich, ob die oft konkrete und auch persönliche spirituelle Beziehung mit dem *sahala* eines Vorfahren so einfach gleichgesetzt werden kann mit einer unpersönlichen, den Kosmos durchströmenden Energie. Zweitens, die große Mehrheit der batakschen Quellen betont gerade die Frage der Legitimität von Macht, die nur dann ‚gut' sein kann und die spirituelle Bestätigung finden kann, wenn sie legitim ist. Übrigens, selbst Warneck hat eine Beziehung gelegt zwischen *sahala* und dem ‚Gutem'. Man vergleiche hier die bereits oben (11.2.2.2.1.1.) angeführte Passage: *„Glück ist die Wurzel des sahala, dieses Glück eignet sich immer das Gute an."*

Und drittens, das hier gewählte Beispiel von dem Mann, der einen Prozess gewinnt durch seine Beredsamkeit und Geschicklichkeit im Disput, obwohl er der Schuldige ist, ist wenig geeignet, das Argument zu illustrieren. Im Gegenteil. Auch in der westlichen Gesellschaft mag eine Person, die viele für schuldig halten, vor Gericht freigesprochen werden. Manche Menschen mögen sich darüber ärgern, manche mögen den Rechtsanwalt, der die freigesprochene Person erfolgreich vertreten hat, um seine Geschicklichkeit bewundern – niemand jedoch würde am Primat des Rechts an sich zweifeln. Dieses gilt als positiver Wert, der über einzelnen Urteilen steht und alles andere denn moralische Neutralität beinhaltet. Rechtsstaatlichkeit ist eines der Fundamente der westlichen Gesellschaftsordnung und so erstaunlich es klingen mag, bei einer Gesellschaft ohne Staat, auch bei den Batak ist die allgemeine Gültigkeit von Recht eines der Fundamente der Gesellschaft.

Die mir zur Verfügung stehenden Daten weisen darauf hin, dass im Prinzip auch in der traditionellen Batakgesellschaft Recht und Urteil gerade **nicht** durch Machtaspekte bestimmt worden waren (Missbrauch ist selbstverständlich nie auszuschließen). Der Ausgang einer Gerichtsverhandlung mochte tatsächlich bis zu einem gewissen Grad von geschickter Beweisführung und Argumentation abhängig gewesen sein. Gerade das aber deutet eher auf den hohen Stellenwert, der eben dem Wort eingeräumt wurde und nicht irgendwelchen Machtstrukturen.

Wenn also jemand in der Arena des Gerichtes, wie es früher auf den Marktplätzen öffentlich abgehalten worden war, gut bestehen konnte, und ihm (oder seinem *sahala*) dafür Bewunderung anheim gefallen ist, so ist das eher ein Beweis dafür, dass *sahala* im Kontext des Guten steht. Sicher ist es kein Beweis für die moralische Neutralität des *sahala*-Konzeptes.

11.2.2.2.1.8.6. Der Begriff *sahala harajaon* sollte nicht mit ‚Machtkonzept' übersetzt werden

Nach meiner Auffassung sollte der Begriff *sahala harajaon* (und schon gar nicht *sahala* an sich) als ein Machtkonzept übersetzt werden, weder als die Manifestation einer kosmischen Kraft, noch als Potenz einer absoluten, unpersönlichen, übertragbaren oder ausstrahlenden Lebenskraft. Dieser Interpretationsweg, der von Warneck über Vergouwen zu den modernen Autoren geführt hat und selbst manche bataksche Forscher beeinflusst hat, führt nach meiner Meinung in eine Sackgasse und hilft uns nicht weiter die tobabataksche Ideologie zu verstehen. Wie können wir aus dem Blickwinkel der selbst von ihrem Gründer Kruyt bereits losgelassenen Seelenstofftheorie[1368] heraus entstandenen, eines mehr oder weniger unbeweglichen Erklärungsmodells, weiter lernen über die Nuancen der bestehenden sozialen Beziehungen der Lebenden (auch der in historischer Zeit) untereinander und ihrer Bezogenheit auf die Ahnen und die spirituelle Welt?

1367 Lukas 1999: 122, Fn. 127.

1368 Vgl. Rassers 1949: 7; ausführlicher zum Werk von Kruyt vgl. Noort 2006.

Wenngleich auch der Begriff *sahala* gebraucht wird, um sich mit Fragen von Macht auseinanderzusetzen, beinhaltet das damit verbundene Konzept so viel mehr. Die Beschränkung und Kontrolle von Macht gehört ebenso dazu wie viele Nuancen der Beziehungen mit der spirituellen Welt. Und natürlich lässt sich die spirituelle Essenz von asymmetrischen sozialen Beziehungen damit ausdrücken. Aber es lassen sich in der Analyse des mit *sahala* verbundenen Bedeutungskomplexes auch noch bisher nie beachtete Aspekte der sozial-politischen Ordnung finden.

11.2.2.2.1.9. *Sahala* und der Ansatz von Marcel Mauss

Nachdem die meisten bisherigen Ansätze, wie etwa die Erklärung von *sahala* als Potenz des *tondi* oder *sahala* als Machtkonzept, als kosmische Energie etc. verworfen wurden, will ich in den folgenden Zeilen einige Überlegungen darüber anstellen, auf welchem Weg der mit *sahala* verbundene Bedeutungskomplex über das bisher Gesagte hinaus besser verstanden werden könnte. Dieser Weg könnte meines Erachtens von der Arbeit von Mauss über den Gabentausch[1369] seinen Ausgang nehmen.

In dieser einflussreichen Arbeit ist Mauss von einer Doppelfrage ausgegangen, die er selbst wie folgt formuliert hat: *„Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, daß in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk obligatotisch erwidert wird? Was liegt in der in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert*?"[1370]

In den von Mauss untersuchten Gesellschaften (es handelt sich fast ausschließlich um segmentäre Gesellschaften, wie er festhält[1371]), sind nicht nur übliche Handelsgüter Gegenstand der Übergabe und Rückgabe, sondern (nahezu) alles: *„Nahrungsmittel, Frauen, Kinder, Güter, Talismane, Grund, und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, Priesterämter und Ränge ... Alles kommt und geht, als gäbe es einen immerwährenden Austausch einer Sachen und Menschen umfassenden geistigen Materie zwischen Clans und den Individuen, den Rängen, Geschlechtern und Generationen*."[1372]

Und zwischen Menschen und Göttern, ist hier noch hinzu zu fügen. Auch das Opfer steht in Beziehung mit dem Gabentausch.[1373] Um die Essenz dieser Untersuchung auf extrem vereinfachte Weise zusammenzufassen: Mit der Verpflichtung zu geben, anzunehmen und die Gabe zu erwidern ist auf komplexe Weise der Antrieb verbunden, der Gesellschaften und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang hält. In diesem Zusammenhang hat Mauss auch das Konzept des totalen gesellschaftlichen Phänomens (*fait social total*) entwickelt, um die komplexen, mit dem Austausch verbundenen Verflechtungen in ihrer Gesamtheit beschreiben zu können.

Mit diesem Gabentauschkomplex ist allerdings eine weitere Dimension verbunden. Die Gabe kann nicht immer zurückgegeben werden und so gibt es immer auch Schulden, die nie völlig zurückbezahlt werden können. So kann auch bei den Batak ein unverantwortlicher Spieler, der es so weit getrieben hat, dass ihm auch seine Familie nicht mehr helfen kann, sein Wohnrecht und unter Umständen sogar seine Freiheit verlieren, wenn er seine Spielschulden nicht mehr bezahlen kann. Und auf andere Weise wird ein Brautnehmer immer in der Schuld seiner Brautgeber bleiben, denn was immer die *boru* ihren *hulahula* an materiellen Dingen geben, die Gabe des Lebens, als welche die Braut verstanden werden kann, kann nie wirklich

---

1369 Ich verwende die in Mauss 1989 II (9-148) publizierte deutsche Übersetzung des erstmals 1925 publizierten Artikels *Essai sur le don*.

1370 Mauss 1989 II: 13 (Hervorhebung im Original).

1371 Mauss 1989 II: 140.

1372 Mauss 1989 II: 29.

1373 Mauss 1989 II: 30 ff.

vergütet werden. Genauso verdanken Kinder ihren Eltern ihr Leben und werden dieses Geschenk nie zurückgeben, sondern nur weitergeben können. Und auf religiöser Ebene kommt alles Leben aus der geheimen Welt, *portibi hahomion*, und welche Opfer auch immer man den Wesen dieser Welt bringt, die Schuld des Lebens wird man nie bezahlen können.

An dieser Stelle können wir uns der Frage zuwenden, was nun der Begriff *sahala* mit dem Gabentauschkomplex zu tun hat. Auf dem ersten Blick ist kein Zusammenhang ersichtlich. Betrachten wir aber die Kontexte, in denen der Begriff *sahala* gebraucht wird, ergibt sich ein anderes Bild. Es wurde erwähnt, dass Götter und *sombaon* über ihr *sahala* mit den Menschen kommunizieren. Desgleichen Ahnen, die über den Kontakt auch lebenden Menschen in Führungspositionen Legalität verleihen. Brautgebern wird *sahala* in Bezug auf ihre Brautnehmer zugeschrieben, Eltern in Bezug auf ihre Kinder, Großeltern[1374] in Bezug auf ihre Enkelkinder, Lehrer (z.B. *datu*) in Bezug auf ihre Schüler. All diesen Beziehungen ist gemein, dass sie nicht nur asymmetrisch sind, sondern dass eine uneinlösbare Schuld involviert ist. Dies ist häufig die Gabe des Lebens, wie etwa bei Eltern, Großeltern, Brautgebern und höheren Wesen.[1375] Oder es handelt sich um das Wissen, das der Lehrer seinem Schüler übermittelt, welches letztlich höher einzuschätzen ist als die materiellen Gaben, die der Schüler als Vergütung aufbringen kann. Insbesondere auch darum, weil im Falle eines *datu* als Lehrmeisters dieser auch spirituelle Aspekte übermitteln wird, welche weit über reines Wissen hinausgehen. Und, das ist in diesem Fall ein weiterer wichtiger Aspekt, diese essentiellen spirituellen Aspekte kann nicht der sterbliche *datu* allein vermitteln. Hier braucht er die Hilfe des *sahala*, das ihn unterstützt und mit dem er in der Regel über seinen eigenen Lehrer in Beziehung gekommen ist.[1376] Es ist dieses als das *sahala* des Begründers, des Ursprunges der jeweiligen *datu*-Wissenschaft, zu verstehen. Diese Vermittlung des spirituellen Aspektes der *datu*-Wissenschaft, mit der auch körperliche Sensationen verbunden sind, wurde in der Literatur gelegentlich als materielle Übertragung im Sinne der Seelenstoftheorie beschrieben.[1377]

Ähnliches gilt auch für das *sahala* der *sibaso*, die einerseits in ihrer Rolle als Hebamme wie auch als Medium den Menschen unvergütbare Dienste leistet, und andererseits nur durch das über sie gekommene *sahala* handeln kann. Auch hier gilt die Schuld nicht so sehr der Person der jeweiligen *sibaso*, als dem *sahala*, von dem ihre Kenntnisse und Fähigkeiten stammen und als dessen zeitweilige Trägerin (oder Träger im seltenen Falle eines Mannes) sie agiert. Nicht wesentlich anders können wir auch das oben (11.2.2.2.1.7.) erwähnte *sahala* der Webkunst (oder jeder anderer Handwerksart) verstehen. Die Schuld besteht gegenüber dem Begründer oder der Begründerin der Wissenschaft des Handwerks, mag es sich nun um Ahnen oder Götter handeln (Boru Deak Parujar könnte beide Positionen einnehmen). Den jeweiligen Handwerkern gebührt Achtung, denn sie sind Träger des *sahala*, welches ihnen ihre Kunst ermöglicht und in dessen Schuld man steht.

Das *sahala* von *parbaringin* und anderen *raja* ist als das *sahala* von Begründern zu verstehen. Wie Mataniari festgehalten hat, ist schon Familiengründung ein Akt, der den jeweiligen Mann zum *raja* macht und ihm die Unterstützung von *sahala*, *tondi* und *sumangot*

1374 So meine Informanten in Gegensatz zu Vergouwen, der nur von Vätern und Großvätern schrieb.

1375 In einem der oben behandelten batakschen Texte (DPB ORB I) ist auch der Aspekt der bestehenden Schuld gegenüber der Gottheit wortwörtlich erwähnt (vgl. 8.5.4.).

1376 In Gebeten rufen *datu* diesen spirituellen Lehrer sowohl als *sahala* wie auch als *badia* (diesen Begriff hat Warneck mit ‚heilig' übersetzt; kann aber auch als Seele eines Vorfahren verstanden werden) an. In diesem Kontext sind beide Begriffe wohl als synonym zu verstehen.

1377 Vgl. dazu die Zusammenfassungen in Leertouwer 1977: 104 ff.

sichert. Wenn der Gründungsakt nur rituell und juridisch richtig vollzogen wurde. Seine Nachkommen werden in seiner Schuld stehen, wie er in der Schuld seiner Vorfahren steht.

Auf sozial-politischer Ebene folgenreicher sind Dorfgründungen, die Gründungen von *bius*-Teilorganisationen (*turpuk*/*horong*), die Gründung von Irrigationssystemen und *bius*-Gründungen. Auf diesen Ebenen nimmt sozial-politische Organisation im engeren Sinn Gestalt an. Die jeweilige Gruppe ist ihrem Begründer und ersten Repräsentanten Dank für ihr Bestehen schuldig, ein Dank, der immer bestehen bleiben wird. Mit jedem legitim eingesetzten Nachfolger wird das *sahala* des Begründers sein und dem *sahala* wie dem jeweiligen Träger ist man Dank und damit Respekt schuldig.

Etwas schwieriger in dieses Schema einzuordnen ist das *tondi-sahala* des Singamangaraja. Hier ist explizit von Reinkarnation die Rede, der Singamangaraja stirbt nicht in dem gleichen Sinn wie andere Menschen; darauf weist das Weiterleben seines *tondi*, eines Begriffes, welcher grundsätzlich mit Leben verbunden ist. Das *tondi-sahala* des Singamangaraja sucht sich einen neuen Körper und jeder Singamangaraja wird auf spiritueller Ebene als identisch gedacht. Da aber mit dieser Einrichtung viel Geschichte verbunden ist, die wir nur zu einem kleineren Teil kennen, ist das Verhältnis der Bevölkerung zu dieser Priesterfürsteninstitution nicht einfach zu definieren. Einen Hinweis aber geben die uns bekannten einheimischen Erklärungsmodelle. Sowohl die Erklärung, dass der erste Singamangaraja die Inkarnation von Batara Guru ist, wie auch das heute geläufige Konzept, wonach er durch Raja Uti (welcher als Manifestation der höchsten Gottheit verstanden werden kann) in seine Position eingesetzt worden war, bringen uns in die Lage, das Verhältnis zu dieser Institution auch als die eines Schuldverhältnisses gegenüber der Gottheit, die der Singamangaraja in gewisser Weise vertritt, zu verstehen.

Obwohl mit diesen Beispielen noch nicht die ganze Skala von Bedeutungen für *sahala* angeführt ist, kann auf diese Weise doch auch der mit *sahala* verbundene Bedeutungskomplex im Kontext des Gabentausches im Sinne von Marcel Mauss verstanden werden. Es besteht auch wenig Zweifel, dass dieser Bedeutungskomplex alle wesentlichen Kriterien eines totalen gesellschaftlichen Phänomens erfüllt. Der Begriff *sahala* steht in Zusammenhang mit Beziehungen, die zur Aufrechterhaltung der (vorkolonialen) tobabatakschen Gesellschaft in ihrer Totalität von essentieller Bedeutung sind. Es werden nicht nur verschiedene Bereiche wie der sozial-politische, der religiöse, der rechtliche, der psychische etc. berührt, er berührt die Mitglieder der Gesellschaft auf individueller Ebene (über Träume, Besessenheit und andere persönliche Erfahrungen mit *sahala*) wie auch in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft, und es handelt sich nicht nur um ein Phänomen auf Ebene der jeweiligen Gegenwart (wo es um die Regelung einer Vielfalt von Beziehungen geht), sondern es ist auch immer auf die Wurzeln in der Vergangenheit bezogen.

11.2.2.2.1.10. Lévi-Strauss und *sahala* als flottierender Signifikant

Was ist nun die Rolle des Begriffes *sahala* innerhalb dieses Bedeutungskomplexes, in dem die ideologischen Begründungen für asymmetrische Beziehungen, welche die Gesellschaft in ihrer Totalität erhalten, generiert wird? Mauss selbst hat in Antwort auf die Frage nach der Kraft, die in den Gaben liege, die den Nehmer zu Erwiderung der Gabe verpflichtet, bzw. der grundsätzlichen Moralität, die Menschen aus archaischen Gesellschaften in aller Welt veranlasst, erhaltene Gaben zu vergelten, eine auf eine einheimische, ja, eine austronesische (Maori) Erklärung zurückgehende Antwort gegeben.[1378] Er postuliert eine Seelen-Bindung, die durch die Seele oder den Geist der gegebenen Sache (die immer eine Beziehung mit ihrem Ursprung behält) selbst entsteht. Im Falle de Maori-Beispiels ist der Begriff *hau* (bedeutet auch Wind, vitale Essenz etc.) die mit unbelebten Gegenständen oder Pflanzen verbundene

[1378] Für die folgenden Erläuterungen vgl. Mauss 1989 II: 23 ff.

Seele, Geist oder ‚Macht', während das bekannte *„Wort mana den Menschen und Geistern vorbehalten ist und wird weniger oft auf Sachen angewandt als in Melanesien*."[1379]

In der Folge findet Mauss in ethnographischen Angaben aus vielen Teilen der Welt Äquivalente dazu bzw. Indizien für das Vorhandensein oder ehemalige Vorhandensein solcher Äquivalente einer den Gaben innewohnenden Kraft. Bevor ich untersuchen möchte, inwieweit mit dem Begriff *sahala* vergleichbare Seelen-Bindung verbunden sein könnte, möchte ich erst auf die Kritik von Lévi-Strauss eingehen.[1380] Dieser hat zu jenem Punkt gefragt, ob wir hier nicht vor einem der (seiner Meinung nach nicht so seltenen) Fälle stehen, in dem der Ethnologe sich von Eingeborenen, bzw. der Theorie eines Eingeborenen, narren lässt. Mauss habe es versäumt, seine eigenen Prinzipien der objektiven Kritik bis zum Ende anzuwenden und dadurch die zugrunde liegende Realität zu erreichen. *„Das hau ist nicht der letzte Grund des Austausches: es ist die bewußte Form, in welcher die Menschen einer bestimmten Gesellschaft, in der das Problem eine besondere Bedeutung hatte, eine unbewußte Notwendigkeit erfaßt haben, deren Grund anderswo liegt*."[1381]

Insbesondere habe Mauss seiner eigenen Forderung nach der Berücksichtigung der Einheit des Ganzen, welche noch viel realer sei als jedes seiner Teile, nicht genügt, und versucht, mittels eines zusätzlichen Quantums, wie eben dem ‚Geist der Sache', ein Ganzes aus Teilen zu rekonstruieren, wo dies nicht möglich war. Lévi-Strauss, der selbst davon ausgeht, dass der Austausch an sich das ist, was das ursprüngliche Phänomen des sozialen Lebens konstituiert, merkt an: *„Was wäre das Ergebnis, wenn man auf den Begriff des mana retrospektiv die Konzeption projizieren würde, die Mauss für den Austausch nahelegt? Man käme zu der Annahme, daß das mana nur der subjektive Reflex einer nicht wahrgenommenen Totalität ist. Der Austausch ist kein komplexes, aus den Verpflichtungen zu geben, zu nehmen, wiederzugeben, und mit einem affektiven und mystischen Kitt konstruiertes Gebäude. Es handelt sich vielmehr um eine dem symbolischen Denken und durch das symbolische Denken unmittelbar gegebene Synthese, und das symbolische Denken überwindet im Austausch, wie in jeder anderen Form der Kommunikation, den ihm inhärenten Widerspruch, die Dinge als die Elemente eines Dialoges wahrzunehmen, gleichzeitig im Verhältnis zu sich und zum anderen und als Natur dazu bestimmt, von einem zum anderen überzugehen*."[1382]

Im Kontext der Kommunikation und im symbolischen Denken seien Begriffe wie *mana* und seine weltweit vorkommenden Äquivalente (wozu verschiedentlich auch *sahala* bereits gezählt wurde) auch ihrer wahren Natur nach zu begreifen. Die Funktion von dergleichen Begriffen sieht er als eine *„semantische Funktion, deren Rolle darin besteht, die Tätigkeit des symbolischen Denkens trotz des ihm eigentümlichen Widerspruchs zu ermöglichen*."[1383]

Er beschreibt sie als bloße Form, Symbol in Reinzustand und symbolischen Nullwert (analog zu dem Null-Phonem in der Sprache ohne differentielles Merkmal und konstanten phonetischen Wert, dessen besondere Funktion darin besteht, sich der Abwesenheit eines Phonems entgegenzusetzen). Aus diesem Grund prägt er für Begriffe dieses Typus die Bezeichnung ‚flottierende', i.e. bewegliche, schwebende Signifikanten (Bedeutungsträger, Lautbilder eines Zeichens); i.e. Signifikanten, die keinem Signifikat (Bedeutung eines Zeichens, mit dem Lautbild arbiträr verbundenes Konzept) entsprechen, d.h. in sich sinnleer

---

1379 Mauss 1989 II: 24 Fn. 26. Mit der linguistischen Geschichte von *mana* im indonesischen Kontext beschäftigt sich Capell 1938-39.

1380 Für die folgenden Angaben vgl. die Einleitung in das Werk von Marcel Mauss von Lévi-Strauss in Mauss 1989 I: 7-41.

1381 Lévi-Strauss in Mauss 1989 I: 31.

1382 Lévi-Strauss in Mauss 1989 I: 37.

1383 Lévi-Strauss in Mauss 1989 I: 40.

sind, aber gerade deswegen geeignet, jeden beliebigen Sinn anzunehmen. Ihre wesentliche Funktion ist die, die Kluft zwischen Signifikant und Signifikat zu schließen. Mit anderen Worten, ein Konzept erklären/bezeichnen, wofür es (noch) keine andere Erklärung/Bezeichnung gibt. Damit ist seiner Ansicht nach erklärt, warum Begriffe wie *mana*, wie bereits Mauss in einer früheren Arbeit festgestellt hat, zugleich Subjektiv, Adjektiv und Verb sein können.[1384]

Lévi-Strauss hat durch diese Analyse gezeigt, dass es letztlich sinnlos ist, nach konsistenten Definitionen von Begriffen wie *mana* und wohl auch *sahala* (welches tendenziell auf jeden Fall auch Substantiv und Adjektiv sein kann) zu suchen. Es seien jedoch auch zu seiner Analyse einige kritische Einschränkungen erlaubt. Zunächst mag, wie Godelier das tut, bezweifelt werden, ob es so etwas wie ein Symbol im Reinzustand, i.e. ohne Beziehung zu einem oder mehreren Signifikaten überhaupt geben kann.[1385] Sodann ergibt sich ein Problem aus der Tatsache, dass Lévi-Strauss uns mit einem Schritt auf eine so hohe Abstraktionsebene führt, dass kein essentieller Unterschied mehr besteht zwischen *mana* (oder *sahala*) und dem *oomph*, welches im amerikanischen Slang einer Frau mit dem ‚gewissen Etwas' zugesprochen wird.[1386]

Im Laufe einer ethnographisch konkreten Analyse ist es schwer, auf dieser Ebene zu operieren, und schon aus diesem Grund bin ich froh, dass Mauss sich hat narren lassen, dass er ein einheimisches Erklärungsmodell herangezogen hat. Denn das Konzept einer Seelen-Bindung oder Seelen-Beziehung, oder wie immer man dieses Konzept einer spirituellen Beziehung nennen möchte, ist auch im Kontext der batakschen Kultur von heuristischem Wert. Die Tobabatak selbst gebrauchen es um solche Austauschbeziehungen zu beschreiben, mit denen immer eine uneinlösbare Schuld verbunden sein wird, und aus denen asymmetrische Beziehungen hervorgehen. Es mag diese spirituell wie sozial-politisch wichtige Beziehungskategorie mit dem Begriff *sahala* ausgedrückt werden, oder es mag ein anderer flottierender Signifikant dafür verwendet werden. Der oben zitierte Autor Mataniari wollte auf Nummer Sicher gehen und hat gleich drei Bezeichnungen für diese Beziehung angeführt: *sahala*, *tondi* und *simangot*. Letztlich mögen alle drei als synonyme flottierende Signifikanten verstanden werden. Sie bezeichnen in diesem Fall alle drei das Gleiche: Dass der von den befugten Repräsentanten der Gesellschaft juridisch und rituell korrekt eingesetzte *raja* die Position des ursprünglichen Gebers (welche Rechte und Pflichten auch immer damit verbunden sein mögen) auf legitime Weise repräsentiert und ihm diese Legitimität auch auf spiritueller Ebene zuteil wird. Diese Seelen-Beziehung oder spirituelle Legitimation ist im Kontext der traditionellen tobabatakschen Kultur keineswegs Nebensache sondern von überaus realer Bedeutung auf sozial-politischer Ebene.

Um zum Abschluss zu der eingangs gestellten Frage nach der Akzeptanz (und positiven Bewertung) der asymmetrischen Beziehungen zurück zu kommen, kann ich an dieser Stelle festhalten, dass das wohl wichtigste Ergebnis dieser Analyse die Einsicht ist, dass alle auf sozial-politischer Ebene wesentlichen asymmetrischen Beziehungen[1387] in der Gesellschaft der Tobabatak im Kontext des Austausches verstanden werden können; i.e. dass Austausch

---

1384 Es handelt sich um die im Original bereits 1902 zusammen mit Hubert publizierte Arbeit ‚Entwurf einer allgemeinen Theorie der der Magie' in Mauss 1989 I: 43-179; vgl. 141.

1385 Vgl. Godelier 1999 (1996): 40.

1386 Lévi-Strauss in Mauss 1989 I: 35. Lévi-Strauss begründet diese Angabe übrigens mit der „heiligen" und von Tabus durchtränkten Atmosphäre, „die in Amerika mehr noch als anderwo das Sexualleben umgibt" (ebd.).

1387 Es können selbstverständlich nicht alle asymmetrischen Beziehungen auf Austausch zurückgeführt werden (wohl aber die auf sozial-politischer Ebene maßgeblichen). Z.B. sind Beziehungen zwischen den Geschlechtern oder zwischen älteren und jüngeren Geschwistern wie wohl in den meisten Regionen dieser Welt asymmetrisch, ohne dass diese Asymmetrie (direkt) durch Austauschbeziehungen begründet werden können.

den sozial-politisch einflussreichen Positionen Legitimität verschafft, und nicht militärisch unterbaute Macht.

Ende des Exkurses

11.2.3. Über die Position der *parbaringin* und *paniaran* in der kolonialen Forschung

Die Tatsache, dass die Position der *parbaringin* in der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak in der kolonialen Literatur nie zutreffend beschrieben wurde, ist sicher nicht darauf zurück zu führen, dass die koloniale Forschung die *parbaringin* übersehen hätte. Im Gegenteil, man war durchaus über ihre Existenz informiert und es lagen schon kolonialen Pionieren, wie etwa Henny, durchaus auch Informationen vor über die sozial-politische Bedeutung etwa der *parbaringin* Silindungs, der *raja na opat*. In der Folge jedoch mussten er wie auch manche seiner Nachfolger feststellen, dass mit den *parbaringin* keine für den Kolonialismus Erfolg versprechende Zusammenarbeit einzuleiten war. Man entschied sich wie die Mission für die Zusammenarbeit mit der Kategorie der säkularen *raja* bzw. wählte aus dieser Kategorie geeignet erscheinende oder verdiente Personen als ‚Volksvertreter' (*volkshoofden*).[1388] Parallel dazu entstand in der kolonialen Forschung das Paradigma von der ‚rein religiösen' Funktion der *parbaringin*, denen jede ‚weltliche Macht' fehlen sollte.

Erstaunlicherweise liegen in den Archiven, und gelegentlich auch in der Literatur, ausreichend Daten vor um diesen Ansatz zumindest in Zweifel zu ziehen. Um einige Beispiele zu nennen, so verfügte der Pionier der Annexion, van Dijk, durchaus über viele wesentliche Informationen über die *parbaringin* und deren Organisationen. Er brachte sie, wie seine Theorie über das Entstehen der Einrichtung der *raja na opat* von Simalungun aus einer ursprünglichen *parbaringin*-Organisation heraus zeigt, durchaus mit der Möglichkeit von recht umfassendem gesellschaftlichem Einfluss in Verbindung. Und doch, es nimmt sich fast wie ein Glaubensbekenntnis aus, betont an anderer Stelle auch er den Einfluss der *parbaringin* auf geistlichem Gebiet und deren Machtlosigkeit in weltlichen Angelegenheiten.[1389]

Auch Ypes, der aus zahlreichen schriftlichen Berichten seiner batakschen Mitarbeiter schöpft, legt dieses Bekenntnis ab, obwohl so manche seiner Berichte eigentlich gerade auf den gesellschaftlichen Einfluss der *parbaringin*-Organisationen weisen. So weisen z.B. ihm vorliegende Berichte über die *bius*-Organisationen in der Silalahiregion sehr deutlich auf die gesellschaftliche Führungsrolle der dortigen *parbaringin*-Organisationen, und insbesondere auf deren Rolle in Grundrechtsangelegenheiten (die tatsächlich nicht wesentlich anders ist, als im benachbarten Samosir). Ypes löst das Dilemma durch dies zur ‚Abweichung' zu erklären.[1390]

Vergouwen, der in seiner Behandlung der *bius*-Organisation nicht ins regionale Detail geht, gelingt es, diese Analyse (auf sozial-politischer Ebene) ohne Erwähnung einer Rolle der *parbaringin* durch zu führen.[1391] Seine Beschreibung der *parbaringin*-Organisationen ist in das Kapitel ‚Religiöse Begriffe' verbannt. Dort zeigt sich, dass er über wesentliche Aspekte der *parbaringin*-Organisationen durchaus informiert ist, aber er lässt seine Verachtung dieser Einrichtung gegenüber zwischen den Zeilen durchscheinen: *„Sie* (die *parbaringin*-Organisation) *ist zur Trägerin der heidnischen Gedanken geworden, hat das Ritual des*

1388 Auch hier bestätigen Ausnahmen die Regel: Einige wenige *parbaringin* oder *raja na opat* waren doch bereit gewesen zur Zusammenarbeit mit der Kolonialregierung und waren von dieser als Volksvertreter angestellt worden.

1389 van Dijk 1894: 174.

1390 Ypes 1932: 224.

1391 Dies betrifft die Passage in dem Kapitel ‚Rechtsgemeinschaften' den Abschnitt ‚Landschaften zwischen Dorf und Stamm'; Vergouwen 1933: 141-154.

regelmäßigen Kultes und den – in jenen Gegenden – damit zusammenhängenden Landbauzeremonien so gut wie ganz an sich gezogen und legte damit immer kräftig Beschlag auf die Einfachen von Geiste, wie es anderswo nicht zu beobachten ist."[1392]

Und im Kontext der Beschreibung des Kleidungscodes der *parbaringin* kann er es sich nicht verkneifen anzumerken, dass es deutlich sei, dass hier: *„die Unterscheidungssucht, welche den Primitiven eigen ist, hier ihr volles Pfund bekommen hat*."[1393]

Solche und ähnliche wenig glückliche Bemerkungen zeigen, dass auch gegenüber dem Werk dieses in vieler Hinsicht bedeutenden Forschers der kritische Abstand nicht vernachlässigt werden sollte. Es hat den Anschein, als ob einer seiner Nachfolger als forschender Kolonialbeamter, Korn, den hier bestehenden Mangel hätte korrigieren wollen. Korn, der als Resident von Tapanuli (1936-1939) seinen Amtssitz in Sibolga und damit wesentlich weniger Möglichkeiten zum Kontakt mit der Bevölkerung als seine Vorgänger hatte, verfügte über eine gediegene akademische Ausbildung und hatte jahrelange Erfahrung als Kolonialbeamter wie als Ethnograph in anderen Regionen des Archipels.[1394] Als die führenden *parbaringin* aus Pangururan ihn in seiner Residenz aufsuchten um von ihm die Erlaubnis zur Abhaltung des (damals schon seit Jahren verbotenen) *bius*-Rituals erhalten, gab er ihnen diese (zum Ärger der Mission) und gleichzeitig den Auftrag zur ethnographischen Beschreibung dieses Rituals, so wie in der Folge auch Auftrag zur gezielten Erforschung der *parbaringin*-Organisation in allen Regionen des zentralen Bataklandes.

Auf diese Weise gelangte er zu umfangreichem Datenmaterial über die *parbaringin*- und auch über die *paniaran*-Organisationen. Als Glücksfall für die Forschung kann auch die Tatsache gesehen werden, dass er all sein Material vor Einbruch des Krieges und den Wirren der Sozialen Revolution, während derer die meisten regionalen Archive zerstört worden waren, noch nach Europa mitnehmen konnte, und auch, dass er es schließlich dem KITLV hinterließ. Dadurch ist es im Gegensatz zu den sicher ebenfalls sehr umfangreichen Sammlungen von Datenmaterial über die *parbaringin* von Forschern wie z.B. Stap, Ypes oder Vergouwen, welche zum Großteil in Indonesien verblieben sind, heute der Forschung zugänglich.

Das koloniale Bild von den *parbaringin* hat aber auch Korn nicht korrigiert. Er war nahe dran, wie ein handschriftliches Manuskript eines Kapitelkonzeptes über *bius* Limbong in seinem Nachlass zeigt.[1395] Hätte Korn das von ihm geplante Buch unter Verwendung des ihm vorliegenden Materials zu Ende geschrieben, so wäre wohl schon damals das Bild von der Rolle der *parbaringin* (und auch der *paniaran*) wesentlich verändert worden. Korn hat aber diesen Schritt, der eine Abweichung von einer etablierten Sichtweise bedeuten hätte müssen, nicht gesetzt; es entstand aber 1953 schließlich sein bekannter Artikel über das große *bius*-Büffelopfer, worin er die Rolle der *parbaringin*- wie der *paniaran*-Organisation Sihotangs in bis dahin noch nie gesehenem Detail beschreibt. Damit hat er für die zukünftige Forschung einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis der batakschen Religion geliefert[1396] und

---

1392 *Zij is de draagster geworden der heidensche gedachten, heeft het ritueel van den regelmatigen eredienst en van de – in die streken – daarmee saamhangende landbouwceremoniën zoo goed als geheel aan zich getrokken en legde steeds een krachtig beslag op de eenvoudigen van geest, zoals elders niet gezien wordt*. Vergouwen 1933: 89.

1393 *de distinctiezucht, die aan primitieven eigen is, hier haar volle pond heeft bekomen*. Vergouwen 1933: 90.

1394 Korn hat in Bali, den Molukken, Celebes, Borneo und verschiedenen Teilen Sumatras gedient und über seine Erfahrungen in diesen Regionen publiziert.

1395 Vgl. KITLV OR 435/449.

1396 Sowohl Tobing 1956, Stöhr (1965, 1976) und Sinaga (1981) bauen ihre Analyse in wesentlichen Aspekten auf die Arbeit von Korn.

indirekt doch dazu beigetragen, dass weitere Forschung auf die viel umfassendere Rolle der *parbaringin* und *paniaran* aufmerksam werden konnte.

Es ist von Interesse zu erwähnen, dass ein bekannter Zeitgenosse von ihm, Rassers, in ungefähr derselben Periode (um 1940) an einem Text über das Phänomen *tunggal panaluan*, den batakschen Ritualstab, gearbeitet hat. In der Arbeitsweise dieses prominenten Vertreters der Leidener Schule des Strukturalismus ist ein materielles Objekt in der Regel der Ausgangspunkt zu einer Analyse symbolischer und gesellschaftlicher Beziehungen. Im Laufe seiner Untersuchung war Rassers auch auf Informationen über die *parbaringin* gestoßen und hat versucht, diese in seine Analyse mit einzubeziehen. Liest man seinen Text, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er nicht zufrieden gewesen sein muss mit den ihm vorliegenden Erklärungen über das Phänomen *parbaringin,* wie sie von Ypes, Vergouwen und anderen kolonialen Autoren angeboten wurde. Dies mag mit ein Grund dafür gewesen sein, dass auch er die Arbeit an dem Text schließlich aufgegeben hat.[1397]

11.3. Charakterisierungen des sozial-politischen Systems der Batak durch unabhängige Forscher

Es hat sich eine Reihe von Forschern aus aller Welt mit der Geschichte und der Kultur der Batak beschäftigt. Ich möchte fünf von ihnen und ihre originellen Gedanken über die sozial-politische Ordnung der Tobabatak hier anführen.

11.3.1. Heine-Geldern und die Frage ob die Batak früher in einem Staat organisiert waren.

Nach den Überlegungen von Heine-Geldern waren die Singamangaraja früher (um 1500) ‚richtige' Könige, die wirklich regierten, und gab es eine ältere ‚Vorläuferdynastie' bei den Batak (Sorimangaraja).[1398] Beide Dynastien, obwohl hinduistisch, oder genauer, schivaistisch orientiert, standen auch in der Tradition eines noch älteren (zeitlich eingeordnet um 500 n.Chr.), buddhistischen Königreiches auf Sumatra.[1399] Heine-Geldern ist zwar an erster Linie an der Singamangaraja-Institution interessiert, seine Theorie, in der er in guter diffusionistischer Tradition einen konkret historischen Kontext zu schaffen versucht, kann aber nicht nur verschiedene ‚buddhistische' Attribute des Singamangaraja (wie den weißen Elefanten, die ihm zugeschriebene Güte und Barmherzigkeit, das Gehen mit gesenktem Haupt etc.) erklären, sondern auch Aspekte der *parbaringin*-Institutionen. So ist nach seiner Sichtweise z.B. auch der Aspekt der Gewaltlosigkeit der *parbaringin,* wie auch dass sie als heilig und unverletzlich galten (wie buddhistische Mönche), auf das buddhistische Erbe zurück zu führen.[1400] Der mythische *sombaon* Raja Uti, Focus der *parbaringin*-Religion und

---

1397 Auch Rassers hat sein Manuskript dem KITLV hinterlassen, wo es rund fünfzig Jahre später ‚wiederentdeckt' wurde (Vgl. KITLV DH 1040). Erst Prager und ter Keurs haben den Text in englischer Übersetzung 1998 herausgegeben.

1398 Den Gedanken, dass „*es sich bei dem Singamangaradscha ... um die in Barbarei zurückversunkenen Reste der Ableger irgendwelcher Hochkulturen*" handelt, hat Heine-Geldern schon früh in seiner Karriere geäußert (1923: 904) – wohl inspiriert durch ältere Autoren wie etwa von Brenner (1894: 340). Aber erst 34 Jahre später hat er eine gründliche Studie zu diesem Thema vorgelegt. Für alle nun folgenden Angaben vgl. Heine-Geldern 1959.

1399 Sein Ausgangspunkt ist eine chinesische Quelle, die von dem Reich P'i-k'ien berichtet, in dem ein so genannter ‚Großhalskönig' (*roi au grand cou*) über eine Bevölkerung herrscht, die, wie er es interpretiert, Gerichtskannibalismus praktiziert. Die Analyse verschiedener dort genannte Kulturelemente lassen Heine-Geldern zu einem anderen Schluss kommen als Pelliot, der Übersetzer des chinesischen Textes. Dieser lokalisiert das Land P'i-k'ien auf der malaiischen Halbinsel.

1400 Ähnliche Gedanken finden wir auch bei Batara Sangti (1977: 323), der die *parbaringin* mit den buddhistischen *bhiksu* vergleicht.

Quelle der Sakralität für die Singamangaraja-Institution wird zu einem historischen König von Barus.

Heine-Gelderns Theorien haben einigen Einfluss ausgeübt auf andere Autoren, worunter auch Sitor Situmorang.[1401] Lukas hat sich ausführlich mit der damit verbundenen Problematik auseinandergesetzt.[1402] Vor ihm hat dies bereits Castles getan und war zu der Schlussfolgerung gekommen, dass es keinen Grund gibt, anzunehmen, dass die Singamangaraja jemals wirkliche Könige waren.[1403]

In Hinblick auf die Quellenlage hat sich daran bis heute nichts geändert. Heine-Gelderns Theorien sind nicht zu beweisen, wie es allerdings auch nicht auszuschließen ist, dass er in bestimmten Aspekten Recht haben könnte. Sakrales Königtum spielt in der batakschen Mythologie und Überlieferung durchaus eine nicht unwichtige Rolle. Dass allerdings auch eine ganz andere Interpretation dieses Phänomens möglich ist, hat P.E. de Josselin de Jong gezeigt, nach dessen Ansicht die historisch bekannte Singamangaraja-Institution nicht als degenerierter Rückfall in die Barbarei, sondern als eines der seltenen Beispiele eines ‚echten Priesterfürsten' im westlichen Indonesien zu verstehen ist.[1404]

In besonderem Maße der Überlegung wert sind meines Erachtens Heine-Gelderns Anregungen hinsichtlich des buddhistischen Einflusses auf die Kultur der Batak und insbesondere auf die *parbaringin*, welche in Gegensatz zu den Elementen des Hindu-Kultureinflusses bisher noch wenig untersucht und analysiert sind.

11.3.2. Castles: Die Batak brauchten keinen Staat

Der Artikel des Historikers Castles über „*statelessness and stateforming tendencies among the Batak before colonial rule*" ist trotz (oder gerade wegen) seiner Kürze zu einem das Bild von der vorkolonialen sozial-politischen Ordnung der Batak besonders prägenden Texte geworden. Es ist dem Autor gelungen, die meisten bestehenden Positionen auf prägnante Weise zusammenzufassen wie auch Fragen zu formulieren hinsichtlich der scheinbar oft widersprüchlichen Daten zur sozial-politischen Ordnung der Batak.

Eine dieser Fragen ist die, warum die Batak, soweit bekannt, nie einen Staat entwickelt haben, obwohl Voraussetzungen dafür auf verschiedene Weise gegeben waren. Eine der Voraussetzungen ist das Wissen um die Einrichtung eines Staates, um Königtum, welches durch Kontakt mit Hochkulturen, insbesondere mit der indischen, der über den internationalen Haven Barus schon seit zumindest 2000 Jahren bestehen musste. „*The legacy of Indian influences, either direct or via other Indonesian peoples, include an alphabet, religious concepts (including horse sacrifices comparable with those of the Vedic Aryans) and quite a lot of words including such key political terms as huta (village, generally fortified), raja (chief) and marga (patrilineal exogamous clan). Yet with some questionable exceptions, nothing definable as a state ever emerged. Orderly government was introduced to most of the region only by the Dutch, and they did not complete the job until well into the twentieth century*."[1405]

Castles beschreibt die sozial-politische Ordnung der Batak auf Basis der Angaben von Vergouwen als ‚tribal' und spezifiziert sie weiters als ‚segmentär'. Für letztere Spezifikation macht er Gebrauch von Sahlins Erörterungen zur Frage der so genannten segmentären

---

1401 Vgl. Situmorang 2004: 97 ff. Auch seine Interpretation der oben besprochenen (3.2.4.1.) Beziehung von Sorimangaraja zu Singamangaraja ist, obwohl von Heine-Gelderns Gedanken abweichend, nur vor dem Hintergrund von Heine-Gelderns Werk verständlich.

1402 Lukas 1999: 145-215.

1403 Castles 1977: 74.

1404 de Josselin de Jong 1988: 132.

1405 Castles 1977: 67.

Gesellschaften.[1406] Dieses Konzept ermöglicht ihm auch die Erklärung der ‚zentrifugalen Tendenzen' der Batak (vgl. unten 12.1.1.). Weiters versucht Castles auch die territoriale Ordnung, insbesondere die *bius*-Organisationen in das Konzept der segmentären oder tribalen Ordnung zu integrieren: „*In South Samosir (the Lontung tribal territory) and Uluan there was a bius or sacrifice community for the whole 'tribe', though both were also divided into several bius of more typical size*."[1407]

In Bezug auf die Einschätzung der Rolle der *parbaringin* folgt Castles den Vorgaben von Vergouwen. Desgleichen auch in Bezug auf das bataksche Machtkonzept, welches, wie oben bereits besprochen (11.2.2.2.1.3.) eine Diskussion des Begriffes *sahala* wie beschrieben von Vergouwen ist, unter Hinzufügung von Andersons Theorie zum javanischen Machtkonzept. Doch, und das ist nicht überraschend, bleibt für ihn die Frage offen, warum die Batak keinen Staat entwickelt haben: „*It is not easy to explain why the Bataks remained so politically 'backward' from the point of view of an evolutionary theory. There seems to be no geographical reason why the Batak valleys and plateaus with their extensive ricefields should not have supported states of considerable power*."[1408]

Zu diesem Problem macht der Autor zwei Anmerkungen. Erstens, aus Batak-interner Sicht, so argumentiert er, brauchten die Batak keinen Staat und zweitens, von aussen gesehen, hatte keiner ihrer Nachbarn die Macht oder die Motivation die Batakländer zu erobern. Dies gilt in erster Linie für das zentrale Batakland. In den Randgebieten vermeint er einige Tendenzen zur Staatsbildung unter Einfluss von Aussen feststellen zu können.

Die Frage, wie die Bewohner des zentralen Bataklandes, welche, wie Castles festgestellt hat, bis zur Ankunft der niederländischen Kolonialmacht ohne „*central authority*" und ohne „*orderly government*" belassen waren, die zur künstlichen Bewässerung des Reisbaus nötige Kooperation organisieren konnten, beantwortet er nicht. Noch stellt er sie überhaupt. Aber gerade mit dieser Frage hat sich der Kulturanthropologe Lando beschäftigt, und ist, wie im nächsten Abschnitt erörtert werden soll, zu überraschenden Einsichten gekommen.

11.3.3. Lando: Die Tobabatak praktizieren hydraulische Organisation

Der Beitrag Landos zur Erforschung der Organisation der künstlichen Bewässerung bei den Tobabatak wurde bereits oben (Kap. 10) besprochen. Nicht erwähnt wurde dort Landos Klassifikation der Tobabatak als eine Gesellschaft, die hydraulische Agrikultur und Organisation praktiziert im Sinne des klassischen Werkes von Wittfogel über die Beziehung zwischen der Organisation von künstlicher Bewässerung und dem Entstehen von Staat und despotischer Macht.[1409] In jenem Werk hat Wittfogel einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Hydroagrikultur und hydraulischer Agrikultur gemacht. Hydroagrikultur definiert er als auf kleindimensionaler Bewässerung beruhenden Ackerbau, dessen Aufgaben von kleinen Gruppen oder Familien bewältigt werden können. Ganz anders die hydraulische Agrikultur, die nach seine Meinung durch drei Kriterien gekennzeichnet ist:

1. durch eine spezifische Weise der Arbeitsteilung
2. durch intensivierte Agrikultur
3. durch Zusammenarbeit in großem Ausmaß

Lando hat auf Basis seiner Forschungsergebnisse die tobabataksche Weise der Organisation der Bewässerungslandwirtschaft Punkt für Punkt mit den Kriterien Wittfogels verglichen und festgestellt, dass diesen Kriterien zur Gänze entsprochen ist, was allerdings nicht heißt, dass weitere, von Wittfogel mit den Notwendigkeiten der Organisation von

---

1406 Vgl. Sahlins 1967.

1407 Castles 1977: 69.

1408 Castles 1977: 75.

1409 Vgl. für die folgenden Angaben Wittfogel 1957: 18 ff.

Bewässerungslandwirtschaft verbundenen Konsequenzen hinsichtlich politischer Organisation damit verbunden wären: „*Batak society fulfills the requirements for hydraulic agriculture and organization without the development of a despotic ruler, state-level organization, or managerial bureaucracies with coercive powers*."[1410]

Dies ist eine wichtige Aussage, die in gewisser Weise auch konform einer weiteren Feststellung des Autors ist, nämlich: „*The Toba Batak seem not to conform to the expectation of a tribal or traditional society*.[1411]

Was er mit anderen Worten so ausdrückt: „*behind the construction of Silean Banua is indeed "culture" instead of "structural channeling of behavior" ... The organization of irrigation in Toba is a microcosm in some sense of Toba Batak culture*."[1412]

Bis hier bin ich geneigt, dem Autor zuzustimmen. Was ist es aber konkret, das es den Tobabatak ermöglicht, erfolgreich hydraulische Landwirtschaft zu betreiben? Was ist das Geheimnis ihrer erfolgreichen Zusammenarbeit? In Antwort auf diese Frage nennt Lando *adat*: „*All aspects of the explanation of how the villagers of Lintong ni Huta achieved the construction of Silean Banua will ultimately be found in the all-encompassing concept of adat and the uses the Toba Batak make of it*."[1413]

Um *adat* zu definieren, führt er (neben einigen anderen) eine Definition von Bruner an: „*The Batak people have a more inclusive conception of their own adat; for them it includes not only inheritance, property, and marriage law, but also a value system, the procedure of each life-crisis ceremony, the entire kinship system, and the proper behavior between members of various patrilineal kin groups. Adat defines the reciprocal rights and obligations between relatives, both living and deceased. Its major social function is that it tells one Batak how to behave toward another*."[1414]

Die Erklärung, dass der Silean Banua-Kanal nach *adat*-Regeln gebaut wurde, haben dem Autor wohl auch manche seiner Informanten gegeben, wie überhaupt der Begriff *adat* in der heutigen Zeit gern gebraucht wird, um die unterschiedlichsten Aspekte des Lebens zu erklären. So verführerisch es sein mag, dieses Erklärungsmodell zu übernehmen, ich möchte doch in folgendem Exkurs einige kritische Anmerkungen zu diesem Thema machen.

11.3.3.1. Exkurs: Einige Bemerkungen über *adat*

Der Begriff *adat* ist von enorm großer Bedeutung in der heutigen Gesellschaft der Batak wie in der indonesischen Gesellschaft überhaupt. Die Texte und Abhandlungen über *adat* aus batakscher Hand sind so zahlreich, dass darüber kaum mehr ein Überblick möglich ist. Es gibt *adat*-Vereinigungen und überall wird viel und gern über *adat* gesprochen. Doch kommt dieses Wort in allen mir zur Verfügung stehenden batakschen Texten aus der Zeit vor 1900 nicht vor. Der Begriff ist relativ neu in der Sprache der Tobabatak.

Wie haben die Tobabatak dann früher das genannt, was sie heute *adat* nennen? Ein solches Wort gibt es nicht. Die Situation scheint ähnlich jener der Sprache der Inuit (auch bekannt als Eskimo), die, wie berichtet wird, kein Wort für Schnee kennt, aber viele Wörter für die verschiedenen Erscheinungsformen von Schnee. Anstelle des Begriffes *adat* finde ich in den Texten Wörter wie: *patik*, *uhum*, *ruhut*, *hasomalan*, *ugari*, *isara*, *paho*, *pantun* etc.

Jeder einzelne dieser Begriffe könnte mit *adat* übersetzt werden und doch bedeutet jeder einzelne dieser Begriffe etwas anderes:

1410 Lando 1979: 11.

1411 Lando 1979: 17.

1412 Lando 1979: 17.

1413 Lando 1979: 24.

1414 Bruner 1959: 55.

1. *patik* etwa kann mit Gesetz oder Gebot übersetzt werden. Das Verb *mamatik* (*-hon*) bedeutet (etwas zum) Gesetz machen. Dies war die Tätigkeit der *parbaringin*; sie nannte man *pamatik*, die, die Gesetze machen, Gesetzgeber. *Patik* ist verpflichtend, muss befolgt werden. Darunter können auch Beschlüsse fallen, über gemeinsame Arbeiten, worunter sowohl landwirtschaftliche Arbeiten, Irrigationsarbeiten, wie auch Rituale fallen.
2. *uhum* (arab., mal. *hukum*; wird auch gelegentlich auf mal. *umum* zurückgeführt) kann mit Recht, Sitte, Weise übersetzt werden, kann aber auch Rechtserkenntnis oder Urteilsspruch bedeuten. *Na so uhum* bedeutet sowohl unschicklich wie auch unrecht.
3. *ruhut* beschreibt die Art und Weise, aber auch die Sitte. Ein bekannter Text spricht von *ruhut parsaoran*,[1415] der Art und Weise des Zusammenlebens.
4. *hasomalan* kann mit Gewohnheit oder Regel übersetzt werden. *Hasomalan ni boru-boru* z.B. bedeutet Menstruation, also, wie im Deutschen auch Regel.
5. *ugari* wiederum beschreibt die Gewohnheit, die Art.
6. *isara* (mal. *cara*) die Eigenart, die Weise, den Charakter.
7. *paho* bezeichnet Sitte und Anstand.
8. *pantun* bezeichnet ebenfalls Anstand, aber eher im Sinn von Höflichkeit.

Um wieder zu Landos These zurück zu kommen, wonach all die komplexen Prozesse der Steuerung und Organisation von künstlicher Bewässerung auf einem Niveau, wie es eben nur von hydraulischen Gesellschaften bekannt ist (welche wiederum in der Mehrheit der Fälle staatlich organisierte Gesellschaften sind) eben durch *adat* nach der Art eines Autopiloten, dem, einmal eingeschaltet, alles überlassen werden kann, so zeigen sich hier schnell Probleme. Wenn man diese in obiger Liste angeführte Differenziertheit der Begriffe aufgibt, kann man dann noch nachvollziehen, wie diese Prozesse abgelaufen sein können?

Mit *adat* ist üblicherweise die Konnotation verbunden, dass es einfach da ist, und nicht dass man es macht. Es gibt auch kein gebräuchliches Verb dafür in der Bataksprache.[1416] Es mag zwar etwas Neues zu *adat* werden, aber dies geschieht einfach. Niemand, keine Institution, keine Versammlung setzt sich zusammen um *adat* zu machen. Genau dies ist aber der Fall bei *patik*. *Patik* kann schon da sein; es kann aber ausdrücklich auch gemacht werden von einer befugten Körperschaft, wie es *bius*-Versammlungen, *parbaringin*-Organisationen etc. sind: *„mamatihi, ein Gesetz auferlegen, mamatikhon, etwas zu Gesetz machen, pamatik, jemand der Gesetze macht; parpatihon, Gesetzgebung;“* kann man auch bei Warneck[1417] nachlesen.

Natürlich stützte man sich wohl auch in vorkolonialer Zeit auf Regeln, die schon seit Menschengedenken da waren. Aber dabei konnte es nicht bleiben. Für komplexe Aufgaben, wie es die Organisation hydraulischer Agrikultur erfordert, mussten sicher immer wieder Gesetze und Regeln geschaffen werden. Dafür gab es befugte Einrichtungen, deren Entscheidungen respektiert wurden, auch war nicht jeder damit einverstanden. Diese Einrichtungen mochten nicht immer identisch gewesen sein mit den *parbaringin*-Organisationen, doch muss eher das Vorbild und die Autorität der *parbaringin* im Hintergrund eine mehr entscheidende Rolle gespielt haben, denn ein *adat*, das einfach da ist, ohne dass irgend jemand speziell dafür verantwortlich ist.

1415 Vgl. o.A. 1984 (1899).

1416 Die Sprache der Tobabatak bietet natürlich die Möglichkeit, ein solches zu konstruieren. Dies wird aber üblicherweise nie getan.

1417 Warneck 1977 unter *patik*.

Es mag zwar Gesellschaften geben, die ihre soziale Ordnung ohne die Vermittlung einer ‚Instanz'[1418] aufrechterhalten können, dies praktizieren aber nicht solche mit hydraulischer Agrikultur und Organisation. Auch nicht die Tobabatak. Der Kulturanthropologe Sherman hat als einer der Wenigen auf die Existenz einer solchen Instanz hingewiesen.

11.3.4. Sherman. Eine Teilzeit-Priesterschaft sorgt für Stabilität

Der amerikanische Kulturanthropologe Sherman nimmt, dies mag wenig bekannt sein, unter allen Forschern, auch den Kulturanthropologen, einen besonderen Platz ein. Er hat als einziger für die Zeit eines ganzen Jahreszyklus in einem tobabatakschen Dorf gewohnt. Dies hatte, soweit mir bekannt, keine anderer Ausländer bis dahin getan. Auch kein Missionar oder Kolonialbeamter. Auch diese haben wie alle Anderen Abstand vom Leben der batakschen Bevölkerung gesucht und sich immer schnell eigene Wohnstätten außerhalb der Dörfer eingerichtet.

Er hat 1976-1979 für gut eineinhalb Jahre in Huta Ginjang, *bius* Sagala, gewohnt, um dort die landwirtschaftlichen Aktivitäten der Bevölkerung zu studieren. So konnte es nicht ausbleiben, dass er auch von der Existenz der *raja bius* oder *parsanggul baringin*, wie die *parbaringin* heute dort genannt werden, erfuhr. Er sah ihre Aktivitäten und über seine Kontakte mit der Bevölkerung erfuhr er auch von ihrer Bedeutung in der Aufrechterhaltung der *bius*-Ordnung. Dadurch aufmerksam geworden, suchte er Informanten auf, die ihm mehr über den früheren Status der *parbaringin* erzählen konnten. Dies tat er auch außerhalb von Sagala. Unter diesen Informanten war auch Ompu Raja Bakti, in dessen Haus er eine Nacht verbrachte, und Gespräche über die *parbaringin* führte.

Mit diesem Wissen ausgestattet, war er in der Lage, die Autorität der kolonialen Forscher hinsichtlich der zentralen Bedeutung der säkularen *raja* anzuzweifeln. Sherman ist sich des Institutionscharakters der *parbaringin*-Organisation (wodurch diese eben als stabile ‚Instanz' zu verstehen sind) bereits bewusst, wenn er in Kritik an Vergouwen und Ypes schreibt: „*It was not so much the matter of "having a secular head" of the bius, but having a formal, hierarchical, territorially-based organization, a part-time priesthood, that acted as a bind among the members*."[1419]

Wenngleich es nicht sein Ziel war, die Natur der *parbaringin*-Organisationen zu erforschen, sah er doch deren Beziehung zum Bewässerungsreisbau. Gleichzeitig widerstand er jedoch der Versuchung, die *parbaringin* als eine theokratische Klasse zu beschreiben, wie sie nach Steward in einem bestimmten sozial-politischen Evolutionsstadium entstehen, um für die notwendige Zusammenarbeit bei Bewässerungsprojekten zu sorgen.[1420] Er vermutet auf Basis der ihm zur Verfügung stehenden Daten, dass: „*the priests of the bius did not constitute a theocratic class comparable to the priesthoods of which there are records from classical irrigation societies ... The so-called bius priests were cultivators like everyone else. They made their livings from the soil, but enjoyed certain perquisites at larges feasts*."[1421]

Diese Einsichten Shermans haben aber zunächst leider kaum Beachtung gefunden und sein tragischer früher Tod hat in verhindert mehr zu diesem Thema zu schreiben.[1422]

11.3.5. Lukas: Politische Strukturen als Aspekte der Verwandtschaftsverhältnisse

Eine der umfangreichsten Analysen der ‚politischen Struktur der vorkolonialen Batak Samosirs' hat der Kulturanthropologe Lukas verfasst. Ich möchte an dieser Stelle nur auf

---

1418 Vgl. zu dem Begriff ‚Instanz' im Kontext der Analyse der sozial-politischen Organisation von Gesellschaften ohne Staat Sigrist 1962 und 1967.

1419 Sherman 1982: 197.

1420 Steward 1955: 201 (nach Sherman 1982: 198).

1421 Sherman 1982: 203.

1422 Sherman 1990 ist nur eine kaum veränderte Ausgabe seine Dissertation aus dem Jahr 1982.

seine Ausgangsposition eingehen, die er selbst wie folgt formuliert hat: *„Wenn man die politischen Verhältnisse der vorkolonialen Toba-Batak Samosir's untersuchen will, ergibt sich – wie im Fall der ökonomischen Struktur und aus den gleichen Gründen – das Problem, daß kein genau abgrenzbarer und relativ autonomer politischer Bereich, kein politisches „Subsystem", keine ausschließlich politischen Institutionen und keine spezifisch politischen Tätigkeiten auszumachen sind. Statt dessen „verbergen" sich die politischen Beziehungen in anderen, meist verwandtschaftlichen, mitunter auch religiösen Beziehungen. „Nirgendwo" ist „Politik" und doch ist alles mögliche „politisch". Besonders die Verwandtschaft als dominantes und multifunktionales Organisationsschema übernahm auch politische Funktionen ... Daher gilt es, die politischen Aspekte der Verwandtschaft, der Feste, der ökonomischen Beziehungen, der Religion etc. aufzudecken.*"[1423]

Diese Position ist, wie von dem Autor erläutert, inspiriert von einer Hypothese Godeliers, situiert im Diskurs der marxistischen Anthropologie. Godelier hat, ausgehend von der Frage nach der Hierarchie der Strukturen bei nichtkapitalistischen Gesellschaften, bzw. der Frage, ob die Hypothese von der Dominanz der Basis gegenüber dem Überbau, vereinfacht gesagt, der Dominanz von ökonomischen gegenüber anderen Strukturen, sich um die Lokalisierung der Produktionsverhältnisse bemüht. Damit gemeint sind die Verhältnisse der Menschen zueinander im Produktionsprozess, welche zusammen mit den Produktionsmitteln die Produktionsweise ausmachen und so die ökonomische Basis bestimmen. Während die Produktionsmittel in der Regel leicht auszumachen sind (z.B. Rohstoffe, technisches Wissen, Geräte, tierische oder menschliche Arbeitskraft, Grund und Boden etc.), mögen die Produktionsverhältnisse sich in anderen Strukturen, welche in marxistischer Sichtweise zum ideologischen Überbau gerechnet werden (wie Politik, Religion oder Familie), ‚verbergen'.

Durch allerdings als Produktionsverhältnisse zu fungieren, vermögen andere Strukturen eine dominante Rolle in der Gesellschaft zu spielen, wodurch die Hypothese von der Dominanz der ökonomischen Basis gegenüber dem ideologischen Überbau aufrecht bleiben kann. Als Nebenprodukt seiner Hypothese hat Godelier auch festgehalten, dass, wenn etwa die Verwandtschaftsverhältnisse als Produktionsverhältnisse fungieren, sie (aufgrund ihrer Dominanz, die der Übernahme der Produktionsverhältnisse zuzuschreiben ist), ebenso auch als politische, religiöse oder andere Verhältnisse fungieren können.

Lukas geht es bei seiner Analyse nicht so sehr um den Nachweis der Richtigkeit Basis – Überbau-Hypothese, eher – fast in Umkehrung zu Godeliers Ansatz - um die „alles beherrschende Rolle" der Verwandtschaftsbeziehungen[1424] aufzeigen zu können. Es scheint dieser Ansatz kaum unrichtig sein zu können. Jedermann, der mit den Verhältnissen im Batakland einigermaßen vertraut ist, wird bestätigen, dass Verwandtschaft dort von eminenter Bedeutung ist. Aber verstehen wir tatsächlich die politischen Verhältnisse im zentralen Batakland, wenn wir diese als „Aspekte der Verwandtschaft und der Religion"[1425] (denn es gibt auch die Rituale der *parbaringin* und die Singamangaraja-Institution) definieren? Ausgehend von dieser Frage möchte ich einige kritische Anmerkungen machen.

Ich gehe dabei aus von der Kritik, die gegenüber der etablierten Verwandtschaftsethnologie in den letzten Jahrzehnten geäußert wurde. Modelle, mittels derer die Verwandtschaftsethnologie Systeme der Abstammung oder der Heiratsbeziehungen repräsentiere, würden, wie Kuper betont, weder indigenen Vorstellungen entsprechen, noch dem, was sich empirisch beobachten lässt.[1426] Schneider hat festgehalten, dass

---

[1423] Lukas 1999: 86.

[1424] Lukas 1999: 14 unter Hinweis auf Lukas 1990.

[1425] Lukas 1999: 287.

[1426] Vgl. Kuper 1982.

Verwandtschaft vor allem eine analytische Kategorie ist, die keinen realen kulturellen Kategorien entsprechen würde.[1427] Die analytischen Instrumente der Verwandtschaftsethologie, zusammen mit allen damit verbundenen Konzepten und Annahmen – welche vom europäischen Geist geformt sind - wie derselbe Autor betont – würden den Forscher dermaßen beeinflussen, dass er nicht imstande sei, die Kultur so wahrzunehmen, wie sie wirklich konstituiert ist. Dies ganz besonders in Zusammenhang mit der verbreiteten Auffassung, dass der Verwandtschaftsethnologie der Status einer ethnologischen Leitdisziplin zukomme. Heute gilt Verwandtschaftsethnologie vielfach als eine Disziplin in Krise.

So sehr ich diese Kritik teile, persönlich bin ich keineswegs der Meinung, dass man das Kind mit dem Badewasser ausschütten und etwa auf Verwandtschaftsethnologie verzichten sollte (wie es verschiedentlich gefordert wurde). Verwandtschaft und alles was damit zusammenhängt, ist nach wie vor von essentieller Bedeutung in jeder Gesellschaftsordnung und insbesondere in der batakschen. Mit Mitteln der klassischen Verwandtschaftsethnologie wurden wesentliche Aspekte davon erforscht und damit auch Außenstehenden verständlich gemacht. Nur, wir sollten uns auch der letztendlichen Unvollkommenheit des Instrumentariums der klassischen Verwandtschaftsethnologie bewusst sein. Was genau ist im Fall der Batak mit Verwandtschaftsverhältnissen, Verwandtschaftssystem, etc. gemeint? Was ist ein Verwandtschaftsverhältnis und welches Verhältnis ist kein Verwandtschaftsverhältnis? Wo ziehen wir die Grenze? Lukas selbst definiert als Verwandtschaftssystem die „*Deszendenz- und Allianzstruktur (marga-Verwandtschaft und dalihan na tolu-Organisation)*,“[1428] die er auch den Kitt nennt, der die verschiedenen territorialen Organisationen zusammenhielt.

Schon bald nach Beginn meiner Feldforschung – ich war etwa eine Woche in einem Dorf in Samosir verblieben, um dort ein Büffelopferritual in allen seinen Phasen zu studieren – wurde mir angeboten, in eine *marga* aufgenommen zu werden. Ich nahm das Angebot an und wurde rituell zum Mitglied der *marga* meines Gastgebers gemacht. Von diesem Tag an wurde es möglich, in Umgang mit den Personen, die von meiner Mitgliedschaft wussten, von der Verwandtschaftsterminologie Gebrauch zu machen. Ich hatte eine Position in dem Verwandtschaftssystem, wie es scheint. Doch muss unzweifelhaft deutlich gewesen sein, dass weder von gemeinsamer Abstammung, noch von einer Heiratsbeziehung die Rede war. Ich war nach keinem Kriterium verwandt, gehörte aber doch irgendwie zum System. Zumindest für die Zeit, die ich dort verbrachte.

Man könnte einwenden, dass es sich hier um einen Spaß handele, den sich die Menschen in Samosir heute mit Kulturanthropologen und Touristen machen. Doch ist eine alte Praxis damit verbunden. An der Westküste Tapanulis leben seit zehn und mehr Generationen chinesische Familien. Wie ich in Sibolga und auch in Barus erfahren konnte, sind die seit langem ansässigen Familien ebenfalls in bestimmte *marga* aufgenommen. Und dies bereits seit vielen Generationen. Auch hier liegen in der Regel keine konkreten Heiratsbeziehungen vor. Ähnliches ließe sich auch für die aus der Minangkabauregion stammenden Fürsten von Barus Hilir sagen. Und für zahlreiche andere Nichtbatak, die entweder im oder am Rande des Bataklandes wohnen.

Aber auch innerhalb der Gesellschaft der Batak selbst, insbesondere im *bius*-Kontext nimmt die Politik der Aufnahme von *marga*-Fremden oder auch völlig Fremden traditionell eine nicht ganz unbedeutende Rolle ein. Durchaus viele lokale Überlieferungen (*turi-turian*) berichten davon. Die Nachkommen der Aufgenommenen sind in der Regel Vollmitglieder in

---

1427 Vgl. Schneider 1972, 1984.

1428 Lukas 1999: 273.

der lokalen *marga*-Ordnung, also ‚politische Spieler', behalten aber auch das Wissen um ihre ‚andere' Abstammung, welche sich unter Umständen bei Bedarf ebenfalls ‚aktualisieren' lässt und vorteilhaft für andere politische Beziehungen sein kann.

Lukas selbst hat ein weiteres Beispiel aufgezeichnet, allerdings in der Intention, der Theorie der Dominanz der Verwandtschaftsverhältnisse Kraft bei zu geben: *„Die absolute Dominanz der Verwandtschaftsverhältnisse bei den vorkolonialen Toba-Batak geht auch noch aus folgender Tatsache hervor: Ebenso wie das auf indisierte Nachbarethnien zurückgehende Gottkönig-Konzept durch die Integration von der traditionellen Sozialstruktur, dem Verwandtschaftssystem, geprägt wurde, projizierten die Toba-Batak im Umgang mit Nicht-Batak ihre Allianzkategorien auf die fremden Nachbarreiche, indem sie deren Herrscher als überlegene Brautgeber (hulahula) konzipierten und auf diese Weise die politische Suprematie dieser Mächte anerkannten*."[1429]

Nun, nochmals die Frage: Wo ziehen wir die Grenze? Geht es hier noch um Verwandtschaftsverhältnisse, die politische Strukturen übernehmen, oder geht es um Konzepte politischer Ideologie, die sich als brauchbar erweisen in der Integration von oder einfach in der guten Beziehung mit Fremden, wie auch bei außenpolitischen Beziehungen, die mit dem Idiom der Verwandtschaft ausgedrückt werden? Es sei darauf hingewiesen, dass etwa in der modernen indonesischen Sprache Menschen unterschiedlichster Herkunft einander mit Begriffen anreden, die Verwandtschaftsbeziehungen entnommen sind (Vater, Mutter, Onkel, Tante, älterer/jüngerer Bruder, Schwester etc.). Dies schreibt die Höflichkeit vor und Menschen fühlen sich wohl dabei. Es besteht kein ‚indonesisches Verwandtschaftssystem', von dem diese Praxis abgeleitet werden könnte. Wohl können wir eine allgemein verbreitete Wertschätzung von Verwandtschaft vermuten.

Eine allgemein verbreitete Wertschätzung von Verwandtschaft lebt mit Sicherheit auch unter den heutigen Bewohner des Bataklandes wie unter den ausgewanderten urbanen Batak. Vorsicht sollte allerdings walten hinsichtlich der Übertragung von modernen Sichtweisen batakscher Verwandtschaft auf die vorkoloniale Batakgesellschaft. Wie bereits oben erwähnt, sind bestimmte Schlüsselbegriffe in der batakschen Sprache, die zur Beschreibung des Verwandtschaftssystems gebraucht werden (wie z.B. *tarombo* für Genealogie und *dalihan na tolu* für das Allianzsystem) erst in Auseinandersetzung mit der niederländischen kolonialen Einflussnahme entwickelt worden und relativ spät in den allgemeinen Sprachgebrauch aufgenommen worden.[1430] Wir können davon ausgehen, dass die heutige Sichtweise von Verwandtschaft in spezifischer Weise der neuen, in staatliche Strukturen integrierten Lebensweise angepasst ist.

Damit seien einige meiner Vorbehalte genannt, gegenüber einem Ansatz, in dem versucht wird, die sozial-politische Ordnung der Batak von Kategorien abzuleiten, über deren Grenzen wir nicht einmal Deutlichkeit haben (in Hinblick auf Religion ließen sich vergleichbare Einwände erheben). Aus heuristischer Perspektive, so meine ich, verstellt dieser Ansatz eher die Sicht, als dass er Einsicht ermöglicht. Lukas fasst am Ende seiner Analyse die Sozialstruktur der vorkolonialen Toba-Batak von Samosir in der Kurzformel „Ungleichheit und Egalität" zusammen.[1431] Das Ergebnis entspricht dem Ansatz. Ungleichheit, wie sie zwischen Brautgebern und Brautnehmern besteht, und Egalität, wie sie zwischen *marga*-Genossen herrschen sollte, ist damit ausgedrückt. Oder auch die relative Asymmetrie

---

1429 Lukas 1999: 289.

1430 So verbreitet sich der Gebrauch des Begriffes *dalihan na tolu* unter den Tobabatak erst nach der Unabhängigkeit, während der Begriff *tarombo* bereits bald nach 1920 in der Literatur auftaucht (vgl. 3.3.5.).

1431 Lukas 1999: 289.

innerhalb der *dalihan na tolu*–Beziehungen: Ungleichheit nach zwei Richtungen ergibt (relative) Gleichheit. Die Formel ist treffend. Aber ist damit das Wesen der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak erfasst?

Im nächsten Abschnitt möchte ich auf bataksche Autoren eingehen und deren Bemühungen, die vorkoloniale sozial-politische Ordnung, sowie die Rolle der *parbaringin* darin, zu charakterisieren.

11.4. Bataksche Autoren über die *parbaringin* im Kontext der sozial-politischen Ordnung ihrer Gesellschaft

Nicht nur zahlreiche ausländische Forscher haben über die bataksche Gesellschaft geschrieben, auch viele Batak haben sich schriftlich mit ihrer eigenen Gesellschaft auseinandergesetzt. Manche der daraus resultierenden Texte sind publiziert, andere aber sind schwer zugängliche Manuskripte geblieben. Einige dieser Autoren beschäftigen sich auch mit den *parbaringin* und deren Rolle in ihrer Gesellschaft. Ich möchte an dieser Stelle fünf von ihnen nennen. Ein sechster, Mataniari bzw. Nahum Tampubolon, dem wir wichtige Angaben zur Auswahl und Einsetzung der *raja* verdanken, ist bereits oben zu Wort gekommen. Hintergrund und Lebenserfahrung eines jeden dieser Autoren sind unterschiedlich und sie stammen aus verschiedenen Zeiten. Zwei von ihnen stammen aus Familien von säkularen *raja*, zwei aus *parbaringin*-Familien und einer war ein *datu bius*. Regional gesehen vertreten die Autoren die Silindung-, die Toba- wie auch die Samosirregion.

Bevor ich auf die einzelnen Autoren eingehe, möchte ich einige Bemerkungen zu der Frage, warum den Texten früher batakscher Autoren im Diskurs um die Geschichte der Batak selten Aufmerksamkeit geschenkt wird, machen. Modernen Lesern gelten deren Texte als schwer zugänglich; nicht so sehr aufgrund der Sprache (obwohl auch dies ein Grund ist), sondern aufgrund der Weise, wie sie sich ausdrücken, wie sie Texte aufbauen und in welchen Kontexten sie ihre Inhalte einbetten. Einer der Gründe für den Kontrast mit moderner Weise sich schriftlich auszudrücken, muss in der Tatsache gesucht werden, dass die hier genannten Autoren trotz ihrer schriftstellerischen Tätigkeit von ihrer Erziehung her im oralen Denken gewurzelt sind. Eine Ausnahme ist Sitor Situmorang, und dieser ist gleich ein Meister des geschriebenen Wortes in indonesischer Sprache, der auch jeden modernen Leser zufrieden stellt.

Ich bin zu der Überzeugung gekommen, dass ohne Auseinandersetzung mit auch den frühen batakschen Autoren keine ernsthafte Beschäftigung mit batakscher Geschichte möglich ist. Für Leser, die sich selbst mit diesen wichtigen Quellen auseinandersetzen wollen, möchte ich die Lektüre der Ausführungen von Walter Ong zum Thema Oralität und Übergang zur Schriftlichkeit empfehlen.[1432] Ich selbst will mich darauf beschränken, die hier ausgewählten Autoren kurz einzuführen und auf die für diese Untersuchung relevanten Aspekte ihrer Texte hinweisen. Auf das, was für mich die wichtigsten Einsichten daraus auf allgemeiner Ebene sind, möchte ich gleich zu Beginn des nächsten Kapitels eingehen.

11.4.1. Guru Sinangga Pasaribu: *Pustaha*-Autor und Bewahrer der oralen Tradition

Guru Sinangga, *marga* Matondang (Pasaribu), aus Sait ni Huta in Silindung war in seiner Zeit (um die Mitte des 19. Jahrhunderts) in der Silindungregion ein bekannter *datu bius* und Autor von mehreren *pustaha*, welche meist von *bius*-Ritualen handeln.[1433] Daneben war er auch ein bekannter Erzähler von oralen Überlieferungen, welche in der Tradition der Tobabatak in der Regel nicht aufgeschrieben werden. Als Guru Sinagga aber im Jahre 1872 von dem Missionar

---

1432 Vgl. Ong (1982), Kap. I-IV.

1433 Originale *pustaha* von Guru Sinangga befinden sich in Mineapolis, University of Minnesota, Library, John Jenson Special Collections No. 577252 (eine Microfilmaufnahme davon ist bewahrt in UB OR A 82), KIT A 4170 C, Leipzig MFV SAS 5493 und Manchester, John Rylands University Library Bat. 30.

Nommensen gebeten wurde, solche Überlieferungen aufzuschreiben, zeigte sich, dass es für ihn ein leichtes war, diese Texte in batakscher Schrift zu Papier zu bringen. In relativ kurzer Zeit entstand damals ein umfangreiches Dokument von oraler Literatur wie es kaum seinesgleichen hat.[1434] In diesem damals entstandenen Werk hat Guru Sinangga Beispiele seines breiten Könnens gegeben und Texte aus den verschiedenen Literaturgattungen, die er beherrschte, niedergeschrieben.

Es finden sich unter anderem Fabeln und Geschichten/Lieder (*torsa-torsa, ende-ende*), Ursprungsgeschichten von diversen Einrichtungen (*rangsa*), Schöpfungsgeschichte, regionale Mythologie/Geschichte (*turi-turian*), sowie aus seinem wichtigsten Fachgebiet geschöpft, rituelle Texte (*tabas, hata-hata, tonggo-tonggo*) und die Beschreibung von *bius*-Ritualen.

Ich möchte an dieser Stelle nicht versuchen, die Bedeutung des Werkes von Guru Sinangga zusammen zu fassen. Seine Bedeutung ist zu komplex und zu umfangreich, und es ist auch noch viel Analysearbeit an dem vorhandenen Textkorpus zu verrichten. Informationen aus dem Werk von Guru Sinangga sind an verschiedenen Stellen in diese Untersuchung eingeflossen (siehe die jeweiligen Zitate). Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass unter all den hier genannten batakschen Autoren, er der Einzige ist, dessen Text (fast) ausschließlich für ein bataksches Publikum entworfen ist, auch wurde er für Nommensen zu Papier gebracht.[1435] Guru Sinangga hat das aufgeschrieben, was er üblicherweise seinem batakschen Publikum erzählen würde und brachte so die orale Tradition zu Papier. In diesem Kontext kommen die verschiedenen *bius*-Einrichtungen Silindungs zur Sprache, worunter auch die *parbaringin*. Er berichtet von Einrichtungen, die jeder (in seinem Publikum) kennt, von denen es jedoch von Bedeutung ist, über ihren Ursprung zu berichten.

Die Tatsache des oralen Hintergrundes und der damit verbundenen Denk- und Ausdrucksweise erklärt auch, dass diese Texte für Außenstehende (worunter auch die der batakschen Sprache mächtigen Missionare) nicht unmittelbar einsichtig waren. Wohl darum waren Abschriften von Teilen dieses Werkes vor allem in batakschen Kreisen populär, und wurden von ausländischen Forschern kaum berücksichtigt.[1436]

Für Forscher in Zukunft, seien es Ausländer oder Batak, die versuchen wollen, ihr Verständnis für die Denkwelt der vorkolonialen Batak zu vertiefen, wird das Werk von Guru Sinangga ein unerlässliches Hilfsmittel sein.

11.4.2. Mangaradja Salomo Pasariboe: Die *parbaringin* in historischem Kontext

Mangaraja Salomo Pasariboe, der als Sohn eines ‚säkularen *raja*' in der Tobaregion geboren worden war, hat viel zum Thema bataksche Kultur geschrieben.[1437] Als sein Hauptwerk gilt das in batakscher Sprache verfasste Buch Borbor Marsada. Mit diesem Buch, dass vereinfacht

---

1434 Die in verschiedenen Abschriften erhalten gebliebenen Teile (wir wissen nicht, ob der gesamte Text erhalten ist) des für Nommensen zu Papier gebrachten Textes besteht aus über 120.000 Wörtern. Nicht eingerechnet sind hier die von Guru Sinangga verfertigten *pustaha*-Texte. Publiziert wurden Teile des Werkes von Guru Sinangga bisher nur in dem Lehrbuch der batakschen Sprache von Meerwaldt (1904: 128-138). Von einem Teil des Manuskriptes hat Nommensen für van der Tuuk eine Abschrift in batakscher Schrift anfertigen lassen. Diese Abschrift findet sich in UB OR 3396. Umfangreiche weitere Teile des Manuskriptes finden sich in lateinischer Transkription in ARM (VEM) A/W 8 b.

1435 Es kann gesagt werden, dass nur die Stellen im Text, die auf Nommensen Bezug nehmen, nicht an ein bataksches Publikum gerichtet sind.

1436 Mehrere solcher mehr oder weniger bereits mit Fehlern versehenen Abschriften kursieren innerhalb der Batakgesellschaft. Aus einer dieser Abschriften (aus dem Besitz von Raja Darius Sibarani) ist schließlich eine englische Übersetzung von Guru Sinanggas Schöpfungsgeschichte entstanden (vgl. Niessen 1985: 16-71). Auch Mangaraja Salomo hat sich in seinem Buch einer Abschrift von Guru Sinangga bedient um die bataksche Schöpfungsgeschichte zu berichten.

1437 Vgl. eine Liste seiner Publikationen in der Bibliographie. Hinzu kommen noch verschiedene Artikeln in Zeitschriften.

als eine Geschichte der Borbor-*marga*-Gruppe vom Beginn der Welt an umschrieben werden könnte, war auch das Ziel einer organisatorischen Einigung der Borbor-Gruppe verbunden. In diesem Buch schreibt er auch ausführlich für eine bataksche Leserschaft über das Entstehen der Institutionen innerhalb der Batakgesellschaft, worunter insbesondere der *parbaringin*. Wohl aus der Arbeit an diesem Buch heraus, vielleicht als *spin-off* entstanden, wurde 1938 eine kürzere, mehr geraffte Version der Beschreibung des tobabatakschen politischen Systems, in malaiischer Sprache publiziert.

In diesem Buch versucht der Autor nicht nur eine Beschreibung des politischen Systems sondern stellt dieses auch in einen historischen Kontext. Dieser Kontext, worin insbesondere die historischen Gründe für den sich verringernden Einfluss der *parbaringin*-Organisationen beschrieben werden, reicht hinsichtlich der historisch verifizierbaren Daten zurück bis zu den Ereignissen des Padri-Krieges. Nun erhebt sich zunächst die Frage, kann eine Publikation, die über hundert Jahre nach den Geschehnissen entstanden ist, als relevante Quelle für Ereignisse und strukturelle Entwicklungen gesehen werden?

Diese Frage kann mit einem vorsichtigen ‚ja, teilweise' beantwortet werden, denn Mangaradja Salomo hat tatsächlich viel empirisches Datenmaterial gesammelt. Er war damals bereits seit rund zehn Jahren pensioniert als Mitarbeiter der niederländischen Kolonialregierung (*assistent demang*) und gehörte damit der Enkelgeneration - von der Padri-Zeit aus gerechnet - an. Sein Vater, Raja Pontas, *jaihutan* von Haunatas, der auch sein wichtigster Informant war, kannte noch die Augenzeugen der Entwicklung. Mangaradja Salomo war unter der niederländischen Kolonialregierung in nahezu allen Regionen des zentralen Bataklandes eingesetzt gewesen und hatte, wie er angibt, überall Erkundungen eingeholt und Überlieferungen gesammelt. Allerdings lässt sich zwischen den Zeilen lesen, dass seine Beschreibung der *bius*-Strukturen wie der historischen Entwicklung sich hauptsächlich auf die Tobaregion bezieht, wo sein Heimat-*bius* Haunatas (eine Pasaribu-, bzw. Borbor-Enklave in Sumba-Gebiet) gelegen ist.

Mangaradja Salomo gehörte einer Übergangszeit an. Deutlich ist seinen Schriften noch die Verwurzelung in der oralen Denk- und Erzählweise anzumerken; oft durchziehen noch Parallelismen den Text. Seine Arbeitsweise kann meines Erachtens auch als ‚Idealtypen formend' umschrieben werden, indem er versucht zu eindeutig wesentlichen Zügen von sozialen und historischen Tatbeständen zu kommen. So kommt er zu einer Beschreibung einer Abfolge von Entwicklungsstadien sozial-politischer Ordnung in der Batakgesellschaft, wobei meist bestimmte Faktoren beschrieben werden, die im Laufe der Zeit bestehende Beziehungssysteme unter Druck setzen, worauf die Batakgesellschaft im Kontext einer rituellen Volksversammlung die Voraussetzungen für Anpassung an die neuen Umstände schafft.

Die Entstehung oder der Ursprung der *parbaringin*-Institution liegt natürlich auch für Mangaradja Salomo in der Vorzeit. Doch beschreibt er auch diesen Ursprung in seiner exemplarischen Darstellungsweise. Wie es hätte gewesen sein können. Kurz zusammengefasst, entwirft er folgendes Bild: Der Ausgangspunkt der *bius*-Gründung (als Idealtypus wohlverstanden) sind vier Brüder, die ursprünglichen *raja na opat*. Jeder von ihnen ist *raja horja* und jede *horja* verfügt über ein *horja*-Haus (*ruma parsantian*) und ein *raga-raga*, Ort des/der *sibaso na bolon* (vgl. 7.2., 7.2.3.2.2.5. und 8.4.1.). Um die ursprüngliche Einheit aufrecht zu erhalten wird ein gemeinsamer Marktplatz (*onan*) gegründet und dort ein gemeinsames *bius*-Haus[1438] mit vier Säulen, genannt *patane*, auch

[1438] Mangaradja Salomo schreibt korrekt *roemah-roemah*, was nur ungenau mit ‚symbolisches Haus' übersetzt werden könnte. Das *patane* entspricht den oben (5.3.4.1.6.1., 7.2.3.1.3.5., 9.1.1.2.1., 9.1.2.1.) beschriebenen *joro-joro* in der Samosirregion.

patane bale pasogit, gebaut. Bei der rituellen Einweihung des *patane* führt der älteste der *raja na opat* das Wort. Er führt all die Gründe auf, warum ein *parbaringin* gewählt werden sollte. Dazu gehört u.a. die Sorge um alles Lebende im *bius*, um die Fruchtbarkeit, um den Kontakt mit den *sombaon* auch außerhalb der Dörfer, und um die Gesetzgebung im Allgemeinen. Schließlich stellt er vor, doch einen solchen *parbaringin*, als Haupt über alle *raja horja* (*kepala diatas radja-radja hordja*) zu wählen.

Die Anderen antworten ihm, ‚sei du doch unser *raja'* (*toeng ho do rajanami*), und so wurde der älteste *raja na opat* der *parbaringin* des *bius*. Die drei Anderen erfüllten andere Aufgaben im *bius*-Kontext wie auch im rituellen Kontext. Damit waren auch sie Teil der *bius*-Organisation, die über den einzelnen *horja* stand, geworden.

Mangaradja Salomo erklärt auch, wie die Organisation mit den Anforderungen der Zeit immer komplexer wird, wie die Gesetzgebung der *parbaringin* umfangreicher wird, aber trotzdem lange Zeit ausgezeichnet funktioniert – bis das System von innen und von aussen unter Druck gerät. Nach seiner Sicht war das traditionelle, von den *raja parbaringin* geleitete System politischer Ordnung schon vor der Padri-Zeit unter Druck zu stehen gekommen. Bevölkerungsdruck, Aufkommen der Geldwirtschaft, neue Waffentechniken waren die wesentlichen Faktoren, die nach seiner Meinung schon zuvor einen gewissen ‚moralischen Rückschritt' oder (negativ bewertete) ideologische Veränderungen ausgelöst und die Konfliktlösungsaufgabe der *parbaringin* behindert haben.

Durch die Kriegszüge der Padri (Mangaradja Salomo nennt sie Bonjol) aber und den nachfolgenden wiederholten Einfällen islamischer Bataktruppen aus Padang Lawas und Angkola (er nennt sie *tiruan* Bonjol, ‚falsche Padri' oder ‚Padri-Nachahmer') wurde eine verschnellte Dynamik interner Konflikte ausgelöst. Dadurch sahen sich die *parbaringin* Aufgaben gegenüber, die sie aufgrund der ihnen traditionell aufliegenden Beschränkungen nicht mehr lösen konnten. Die *parbaringin* galten zwar immer noch als *pangulu bolon parsoara oloan* (die großen *pangulu*, denen man folgen muss), *debata na niida* (sichtbare *debata*), *sombaon na binoto* (*sombaon* die man kennt)[1439] und als die legitimen Vertreter der *marga* innerhalb der *bius*-Organisationen, aber ihre Machtmittel waren (größtenteils) ritueller Natur - und diese Mittel begannen im Zuge der Veränderungen an Kraft zu verlieren. Es waren in diesen Zeiten der Unsicherheit Anführer nötig, denen die Hände nicht gebunden waren, die militärische Verteidigung auch tatkräftig organisieren konnten.

In der exemplarischen Darstellungsweise Mangaradja Salomos wurde als Antwort auf diese Herausforderung in einer von den *parbaringin* vorgesessenen Volksversammlung an einem Markttage zunächst eine ‚Kommision' (Commissie, bat. *partahian*)[1440] von *raja* partahi[1441] eingesetzt. Diese Institution war aus vier Mitgliedern, oder besser vier Kategorien[1442] zusammengesetzt:

1. *Pande*[1443] *raja* (Vertreter der *marga raja*)
2. *Pande namora* (Vertreter der [einflussreichsten] *marga boru* [wörtl. die reichen *pande*])

1439 Mangaradja Salomo 1938: 55.

1440 Mangaradja Salomo 1938: 56.

1441 Das Wurzelwort *tahi* kann mit Ratschluss, Plan, Beschluss etc. übersetzt werden; so wäre Rätekommission für *partahian* und Rat für *raja partahi* eine mögliche Übersetzung.

1442 Die Zahl der Mitglieder in solchen Gremien ist in der Realität nicht auf vier beschränkt, sondern es sind in der Regel immer mehrere, die auf die jeweilige Position Anspruch machen können oder einander abwechseln können.

1443 Das Wort *pande* weist etymologisch auf Geschicklichkeit (auch handwerklicher Art) und Fähigkeit; oft aber ist es der Bestandteil eines Titel, in manchen Regionen auch von *parbaringin*-Titel.

3. *Pande mauli* (Vertreter der ‚Vielen' [ind. *orang banyak*, bat. *tuan na torop*)
4. *Pande nabolon* (Vertreter der religiösen Spezialisten, (ind. *orang alim*, gemeint sind *datu*)

Die Aufgabe dieser von den *parbaringin* und der Volksversammlung eingesetzten *raja partahi* war es in der Folge dafür Sorge zu tragen, dass ein geeigneter Kandidat gefunden wurde, der imstande war, den Anforderungen der Zeit zu begegnen. D.h. in erster Linie jemand, der die Bevölkerung hinter sich zu einen imstande war, um für effektive Verteidigung und friedliche Verhältnisse zu sorgen, von dem aber auch nicht die Gefahr ausging, dass er seine Mitbürger unterdrücken würde. Gesucht wurde ein „*Wächter (Vogelverscheucher am Reisfeld) ohne Schleuder (bzw. Bogen), ein Hirte ohne Peitsche*."[1444] So entstand die Institution des *raja pangihutan* (der *raja*, dem man nachfolgt) und die Trennung zwischen religiösen, rituellen Angelegenheiten, die nach wie vor von den *parbaringin* wahrgenommen wurden, und den Regierungsangelegenheiten, die der *raja pangihutan* assistiert von den *raja* partahi zu leiten hatte.

Hier sei aber noch hinzugefügt, dass auch nach Mangaradja Salomos Text diese Trennung nicht vollständig war: Die *parbaringin* sorgten nach wie vor für die Basis der *bius*-Ökonomie, für den bewässerten Reisbau[1445] und die damit verbundenen Rituale, und sie waren nach wie vor gesetzgeberisch tätig und damit nicht ohne Einfluss auf die Dimension Regierung. Selbst für Gesetzgebung bzw. Regeln hinsichtlich der Kriege haben sie gesorgt, um die negativen Folgen der Kriege zumindest zu beschränken. Die *raja pangihutan*-Institution dahingegen war auch nicht ohne sakrale Dimension. Auch deren Inhaber konnten als *wakil ni sombaon* bezeichnet werden.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass mit dieser Beschreibung einer ritualisierten Verfassungsänderung, die sich physisch natürlich nur auf *bius*- (oder *horja*-) Ebene abspielen konnte, ein Prozess gemeint ist, der sich in der ganzen Region abgespielt haben muss, den aber Mangaradja Salomo mit den ihm eigenen Mitteln so darstellen musste.

Dass der hier skizzierte Typus einer politischen Institution in der Realität nicht immer erfüllte, was von ihm erwartet wurde, war dem Autor durchaus bewusst. An anderer Stelle schreibt er: *„obwohl das bataksche Volk Gemeinschaftssinn besitzt, zeigte sich das [in dieser Zeit] anscheinend nur bei vergnüglichen Festen und Versammlungen, blieb ein Lippenbekenntnis, denn bei Angelegenheiten, die das Wohl des Volkes betrafen, bevorteilten sich ganz besonders ihre raja selbst, am allermeisten die raja in den Regierungen oder die raja pangihutan, seit die raja der Religion oder parbaringin getrennt waren von den raja der Regierung*."[1446]

Meine eigenen historischen Erhebungen haben gezeigt, dass Mangaradja Salomos Angaben hinsichtlich der historischen äußeren Einflüsse als Ursachen für strukturelle Veränderungen in der tobabatakschen Gesellschaftsorganisation durch nachweisbare Daten aus anderen Quellen unterstützt werden können.

1444 *Pamoero na so mantat sior, pormahan na so mantat batahi* (Mangaradja Salomo 1938: 57).

1445 Vgl. Mangaradja Salomo 1938: 103, dort beklagt er die von der Kolonialregierung abgeschafften *upah raja bendar*, die er auf Seite 46 als eine *parbaringin*-Einrichtung zur Finanzierung der Instandhaltung der Irrigationssysteme identifiziert.

1446 *meskipoen Bangsa Batak itoe mempoenjai sifat persaudaraan, itoe roepanja tjoema dalam perkara ‚parriaan', parroenggoean, dimoeloet sahadja, sebab dalam hal perkara-perkara keperloean bangsa itoe, teroetama radjanja adalah tjoekoep mengoetamakan dirinja sendiri, terlebih-lebih radja-radja dalam pemerintahan atau radja-radja Pangihoetan, setelah radja-radja agama atau Parbaringin dipisah dari radja-radja pemerintahan* (Mangaraja Salomo 1938: 55).

11.4.3. C.J.Ch. Tampoebolon: Die katholische Kirche und die Fortsetzung der Tätigkeit der *parbaringin*-Organisation

Das mir bekannte schriftstellerische Werk von C.J.Ch. (Calvin Johannes Chrysostosmus) Tampoebolon ist viel weniger umfangreich als das der beiden vor ihm genannten Autoren. Doch möchte ich nicht darauf verzichten, es anzuführen, stellt sein Text doch eine der wenigen (bekannten) schriftlichen Äußerungen eines Angehörigen einer *parbaringin*-Familie aus der Kolonialzeit über das Thema *parbaringin* dar. Tampoebolon selbst stammte aus einer *parbaringin*-Familie in Balige, Toba. Wie so manche andere *parbaringin* oder Angehörige von *parbaringin* hat er sich, obwohl zunächst Protestant geworden, der katholischen Kirche zugewandt, teils wohl auch auf Suche nach einer Alternative zu der zum kolonialen Establishment geltenden protestantischen Kirche. Innerhalb der katholischen Kirche hat er sich mit der gleichen Intensität eingesetzt, wie er es wohl innerhalb der *parbaringin*-Organisation getan hätte, wenn er in einer anderen Zeit gelebt hätte.

Den Großteil seines aktiven Lebens hat er in der Samosirregion verbracht. Dort war er lange Jahre als katholischer Diakon tätig. Während der Zeit der japanischen Besetzung und teils auch während der Zeit der Sozialen Revolution hat er dort die Stellung gehalten und die internierten Missionare vertreten. Er gilt als einer der Grundleger des Erfolges der katholischen Kirche in Samosir, der heute größten Kirchengemeinschaft dort.[1447]

Eine mögliche Internierung der niederländischen Missionare im Batakland war bereits bald nach Kriegsbeginn antizipiert worden und als Vorbereitung darauf war die Kirchenverwaltung in einheimische Hände gelegt worden. Ein Ausschuss, bestehend aus Laien unter dem Vorsitz von Tampoebolon übernahm die Verwaltung in der Samosirregion. In diesem Kontext ist die Entstehung des hier zu besprechenden Textes zu verstehen. Dieses Manuskript ohne Titel ist zu Anfang des Jahres 1941 in batakscher Sprache verfasst und enthält Gedanken Tampoebolons zum Thema Kirchenverwaltung. Es ist wohl als Entwurf einer Rede zu verstehen, die Tampoebolon vor seinen batakschen Mitarbeitern ebenso wie vor den anwesenden Missionaren ausspricht.

Bemerkenswert an diesem Text ist, dass der Autor sich darin mit der *parbaringin*-Organisation auseinandersetzt. In einem Abschnitt erörtert er auf einigen Seiten kurz und prägnant wesentliche Aspekte der *bius*- und *parbaringin*-Organisation und nimmt in der Folge in seinen weiteren Ausführungen mehrmals darauf Bezug. Der Text zeigt, dass Tampoebolon nicht nur mit den *parbaringin* Baliges vertraut war, sondern dass er auch über die Situation in Samosir gut informiert war.

Er skizziert die Struktur der *bius*-Organisation und die Rolle der *parbaringin* darin, sowie deren Beziehung zur weiteren Batakgesellschaft, welche kollektiv zur Erhaltung der *parbaringin* beiträgt. Er führt an, dass deren Aufgabe religiöser Art ist, aber ebenso die Regulierung des Landbaus, der Grundlage des ökonomischen Lebens des Batakvolkes, mit umfasst. Tampoebolon betont auch die Bedeutung der *bius*-Häuser (*patane bale pasogit* [Balige] oder *joro* [Samosir]) für die Einheit und Identität der *bius*-Gemeinschaft.

Der entscheidende Aspekt dieses Textes ist aber, dass sich der Autor nicht von den *parbaringin* (oder dem ‚Heidentum', welches sie vertreten) distanziert (wie es für Mitarbeiter der protestantischen Kirche [HKBP][1448] in derselben Periode mehr oder weniger obligatorisch war), sondern sie in vielfacher Hinsicht der katholischen Kirche gleichsetzt. Der oberste *parbaringin*, sei er nun *raja jolo*, *pande bolon* oder *parsanggul baringin* genannt, ist wie ein Priester (*songon malim*[1449]) und verrichtet die höchste Opferhandlung im *bius*-Haus oder auf

---

1447 Vgl. van Loon 1990.

1448 Auch diese war in jener Periode (ab 1940) bereits von der Rheinischen Missionsgesellschaft unabhängig.

1449 Malim ist der Begriff, den er auch für ‚katholischer Priester' oder ‚Missionar' gebraucht.

dem *bius*-Platz (*parbiusan*). Der schriftkundige *panuturi* oder *datu bius* nimmt die Position des Lehrers (*guru*) ein, einer weiteren wichtigen Position im katholischen Missionssystem. Der *parhara,* Ausrufer in der traditionellen *bius*-Ordnung, ist wie ein Ältester (*sintua*), der von Dorf zu Dorf geht um die Anordnungen (*parenta*) des *raja jolo* mitzuteilen. Und die verschiedenen *raja doli*, die Vorsteher bzw. Repräsentanten der verschiedenen Gruppen (*uluan ni na torop*) sind den Laienvertretern in der Kirchenverwaltung (*ruas ni kerkbestuur* oder *raja huria*) gleichzusetzen.

Schließlich kommt er an einer Stelle zu einer Schlussfolgerung bezüglich der Beziehung der alten *bius*-Ordnung zur Ordnung der katholischen Kirche: *„Aus dem (oben gesagten) können wir aber folgern, dass die Regeln der Kirchenverwaltung, wie sie neuerdings kommen, wohl passend und ähnlich dem alten adat (der bius-Ordnung) sind. Deshalb empfangen wir die Regeln der Kirchenverwaltung mit offenen Armen und mit Freude*."[1450]

In der Folge zeigt Tampoebolon noch eine Reihe von Parallelen auf zwischen der Religion der *parbaringin* (*ugama parbaringin*) und der katholischen Religion. Diese sieht er in Aspekten wie etwa dem jährlichen Festkalender, der auch dem Landbau dient, der Weise des Segnens, dem Erntedank und ganz besonders dem Opfer. Das Opfer der *parbaringin*, insbesondere das große Büffelopfer, welches er hinsichtlich der Zielsetzung und religiösen Motivation in viel Detail beschreibt, vergleicht er schließlich mit dem katholischen Messopfer und befindet es essentiell gleichwertig.

Dies erlaubt ihm noch eine weitere, entscheidende Schlussfolgerung: *„Es ist wohl die katholische Religion die Religion der Batak die zusammenpasst mit der Nachfolge des alten adat; und nicht die protestantische Religion oder der Islam, weil es dort kein Opfer gibt*."[1451]

Auf diese Weise, um das Argument zuzuspitzen, wird die katholische Kirche zur Nachfolgerin der *parbaringin*-Organisation und umgekehrt die *parbaringin*-Organisation zur Vorläuferin der katholischen Kirche im Batakland. Kein Kampf gegen das Heidentum wurde hier gewonnen, sondern der (gute) alte Inhalt hat eine (zeitgemäße, moderne) neue Form erhalten.[1452]

11.4.4. Ompu Raja Bakti Sitorbandolok/Sihotang: Die *parbaringin* und *paniaran* als Verwirklicher der authentischen Pancasila

Ompu Raja Bakti war, wie in der Einleitung bereits erwähnt, nicht nur mein Schlüsselinformant hinsichtlich der *bius*-Ordnung Sihotangs, sondern auch mein Lehrmeister hinsichtlich vieler Aspekte tobabatakscher Kultur. In seinem Haus habe ich einen großen Teil der Zeit meiner ersten Feldforschung verbracht und auf seinen Feldern habe ich aus erster Hand gelernt, wie man bewässert, pflanzt und erntet und welche spirituellen Aspekte man dabei berücksichtigen sollte. Mein Verhältnis zu seinen Texten ist selbstverständlich anders, als zu Autoren, die ich nicht selbst gekannt habe. Ich habe bei ihm sehr viel mehr erfahren,

---

1450 *Mangihoethon i hape toeng oemboek djala soeman toe adatta hian do nang atoeran taringot toe Kerkbestuur, na imbaroe timboel noeaeng. Ala ni i tadjalo ma atoeran taringot toe Kerkbestuur i dohot tangan na oengkap di bagasan las ni roha.*

1451 *Djadi toeng oegama Katholiek do oegama ni halak Batak, na ampit mangihoethon adatta hian; ndang anggo oegama Protestant manang Islam, ala so adong pelean disi.*

1452 Tampoebolon steht mit dieser Position nicht alleine innerhalb der katholischen Batakkirche. Auch A.B. Sinaga (heute Bischof von Medan) hat in verschiedenen Texten vergleichbare Auffassungen anklingen lassen (besonders deutlich in Sinaga 1997). Den Rahmen dazu bietet die ‚Inkulturation-Herangehensweise' der katholischen Kirche. Im Kontrast dazu setzt sich Raja Patik bzw. Nahum Tampubolon (der Autor des oben besprochenen Textes zum Thema der Auswahl und Einsetzung von *raja*), der vor allem im protestantischen Kontext gelebt hat, ganz vom Christentum ab und betont das gute und schöne *adat* der *bius*-Ordnung (*adat bius na uli*) als Alternative dazu (vgl. Tampubolon o.J.).

als ich bei ihm lesen kann. Doch geben die Texte auch eine andere Perspektive und ich finde dort durchaus Informationen, die ich mündlich nicht von ihm erhalten habe.

Bei meinen Abschied 1991 hat er mir angekündigt, dass ich bei meiner Rückkehr nach Sihotang ein Manuskript erhalten solle. Er habe aufgeschrieben, was er selbst noch in seiner Jugend gelernt habe und was er später, als er schon selbst *parbaringin* geworden war, noch von anderen *parbaringin* und von *paniaran* erfahren konnte. Geschrieben habe er immer unter Einfluss des *sahala* seines *parbaringin*-Vorfahren, welcher ihn vor Unwahrheiten bewahrt habe.

Wenige Monate nach meiner Rückkehr in die Niederlande starb Ompu Raja Bakti und seine Manuskripte wurden unter seine zwei ältesten Söhne verteilt und von denen in andere Provinzen mitgenommen. Nach meiner Rückkehr nach Sihotang, die erst im Jahr 1996 stattfand, erbot sich der jüngste Sohn und Erbe des Hauses in Sihotang, eine Reise zu seinen Brüdern zu unternehmen, um die Manuskripte zu holen. Nach einigen Monaten hatte ich die mir kostbaren Papiere endlich in meinen Händen. Es handelt sich bei dem Hauptmanuskripte um einen Text in zwei Kolumnen auf 107 Seiten doppeltes Folioformat geschrieben, welche zusammengeklebt und nach Art der *pustaha* harmonikaförmig gefaltet sind, so dass sich ausgebreitet ein Papierstreifen in der Länge von über zwölf Metern ergibt. Ein zweiter, kürzerer Text ist ähnlich gestaltet und enthält zum Großteil genealogische Angaben und dazugehörende Graphiken. Ich habe mich entschlossen, von den Texten mehrere genaue Fotokopien anzufertigen, diese auf dieselbe Weise zu kleben und zu falten, und die Originale bei der Familie von Ompu Raja Bakti zu belassen.

Vor der Erörterung der literarischen Nachlassenschaft von Ompu Raja Bakti, möchte ich erst einige Angaben zu seinem Lebenslauf machen. Er war Sohn des *raja na sampulu* der Sitorbandolok Lumban Pea-Gruppe. Als junger Mann hat er 1939 das damalige große *bius*-Büffelopfer mitverfolgt. Er war offiziell 1924 geboren, nach seinen eigenen Angaben aber einige Jahre älter. Er hatte sich 1942 als um einige Jahre jünger ausgegeben, um als *heiho* (einheimischer Hilfssoldat) in japanische Dienste treten zu können. Als Gründe dafür so berichtet er, habe ihn sowohl die antikoloniale bzw. antiwestliche Propaganda der japanischen Armeevertreter angezogen, wie auch und noch mehr, der Wunsch, mehr von der Welt zu sehen. Als *heiho* diente er bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges in verschiedenen Ländern Festlandsüdostasiens. Im Herbst 1945 kehrte er nach Sihotang zurück, war in manche Entwicklungen der Sozialen Revolution involviert, heiratete, und trat schließlich in die indonesische Armee ein. Dort hatte er zunächst den Rang eines Leutnants, wurde aber nach der allgemeinen Degradierung aller Ränge Unteroffizier und blieb dies bis zum Ende seiner Dienstzeit 1965. In der indonesischen Armee gehörte er der westjavanischen Siliwangi-Division an und war unter anderem auch in die Kämpfe gegen die Darul Islam in Westjava involviert.

Nach seiner Rückkehr nach Sihotang bekam er bald Träume und Visionen und machte sich zunächst auf eine spirituelle Suche, wobei er sich eine Zeitlang einer *parmalim*-Gruppe anschloss. Dies befriedigte aber das ihn rufenden *sahala* seines Vorfahren nicht und er musste, wie er es ausdrückte, die *parbaringin*-schaft mit allen damit verbundenen Konsequenzen annehmen. Er trug den traditionellen *tumtuman*, um darin sein Haar, das er nicht mehr schneiden konnte, zu verbergen. Und er trug immer einen geschnitzten Stab. Wie mir sein Sohn berichtete, wurde er, der immer gesund und rüstig geblieben war, als ihm dieser als beseelt gedachte Stab gestohlen wurde, kurze Zeit darauf krank und verstarb sehr schnell.

Der etwas komplizierte Titel seines Haupttextes könnte sinngemäß etwa so übersetzt werden: *„Lehre (Rat/Hinweis) bezüglich Schutzes, wie sie von der Regierung gebraucht werden sollte/müsste damit die Regierungsmaßnahmen und das adat aller unserer marga*

(Volksgruppen) innerhalb unseres Volkes in Übereinstimmung bleiben."[1453] Der gesamte Text ist in batakscher Sprache verfasst, mit Ausnahme einer an den Beginn gestellten Erörterung der Pancasila, der offiziellen indonesischen Staatsideologie.

Wie der *parbaringin*-Nachfahre Tampoebolon, der seinen Platz in der modernen Zeit innerhalb der katholischen Kirche gefunden hatte, hatte der *parbaringin*-Sohn Ompu Raja Bakti seinen Platz zunächst in der Armee, der Stütze des Staates und der Regierung, gefunden. Dort war er selbstverständlich mit dem Ideal der Staatsideologie Pancasila, auf die er schwören musste, konfrontiert. Er akzeptierte die Grundsätze der Pancasila im Prinzip, sah aber, dass sie in der ihm bekannten Realität nicht verwirklicht waren. Wie Tampoebolon, der der katholischen Kirche und deren batakschen Mitarbeitern in Pangururan, das Ideal der von den *parbaringin* geleiteten *bius*-Ordnung vorhält, will Ompu Raja Bakti zeigen, dass in der Ideologie, der Moral und der Arbeitsweise der *parbaringin* im *bius*-Kontext bereits von Alters her die Ideale der Pancasila verwirklicht waren.

Beide Autoren, und genauso auch Mangaradja Salomo und Mataniari, akzeptieren nicht die Auffassung, dass das die jeweiligen neuen Ordnungen und Ideologien, mit denen sie leben müssen, der alten Ordnung moralisch überlegen seien. Alle Autoren beschreiben, von unterschiedlichen Ausgangspunkten ausgehend, die moralische Autorität der alten *bius*-Ordnung, in deren Zentrum die *parbaringin* wirksam waren. Es braucht kaum betont zu werden, dass jeder dieser Autoren, die weitgehend unabhängig voneinander schrieben, von einer genuinen Überzeugung ausging.

Als Einziger beschreibt Ompu Raja Bakti auch Aspekte der Wirksamkeit der *paniaran*-Organisation Sihotangs, welche kaum je ein Autor der Erwähnung wert findet. Der von Ompu Raja Bakti verfertigte Text, dessen komplexen und vielschichtigen Inhalt der Versuch einer kurzen Zusammenfassung kein Recht tun würde,[1454] stellt das umfangreichste Dokument über die Ideale und auch über Aspekte der ethnographischen Realität des Lebens der *parbaringin* und *paniaran* im *bius*-Kontext aus der Hand eines Insiders, eines *parbaringin*, dar.

11.4.5. Situmorang: Die *parbaringin* als *missing link* zum Verständnis der sozial-politischen Ordnung der Batak

Sitor Situmorang, dem ich die Anregung zu dieser Untersuchung verdanke, ist eine öffentlich bekannte Person. Über seine Tätigkeit als Journalist, Politiker, Poet, und Batakforscher ist in verschiedenen Publikationen geschrieben.[1455] An dieser Stelle relevant festzuhalten ist die Tatsache, dass es Sitor zu verdanken ist, dass die *parbaringin* als auch auf sozial-politischer Ebene relevanter Faktor innerhalb der Gesellschaft der Tobabatak wieder eine Rolle in der wissenschaftlichen Literatur zu spielen beginnen. Sitor wird gelesen. Kaum ein Autor, welcher der indonesischen Sprache mächtig ist, schreibt neuerdings noch eine Abhandlung über die vorkoloniale Gesellschaft der Tobabatak, ohne die *parbaringin* unter Hinweis auf Sitor Situmorang zumindest zu erwähnen - selbst ist er nicht mit dessen Thesen einverstanden.

Sitor hat die bestehende Literatur – von westlicher wie auch indonesischer Herkunft - über die Geschichte und die Kultur der Batak zu Recht als inkomplett und fragmentarisch kritisiert, auch stützt er sich zum Großteil selbst auf Literatur. Doch machen die Erfahrungen

---

1453 *Poda si parorot sian pamarenta ingkon sada hita diparaturan ni pamarenta nang di adat hita ganup marga di bangsonta*.

1454 Zahlreiche Aspekte dieses Dokumentes sind in die obigen, dem *bius* Sihotang gewidmeten Kapiteln eingeflossen (vgl. Kap. 4-8).

1455 Hinsichtlich seines Werkes als Schriftsteller und Poet vgl. Teeuw 1994: 129-134, 180-190 und 1996: 104 f. Für sein batakologisches Werk vgl. Angerler 2005: 517-523.

seiner Jugend – er ist als Sohn des *jaihutan* von Harianboho, Ompu Babiat, in *bius* Harianboho ca. im Jahr 1924 geboren – den wesentlichen Unterschied aus. Er hatte in seiner Jugend selbst noch die Tätigkeit der *parbaringin*, wenngleich im kolonialen Kontext, erlebt und natürlich später auch mit gut informierten Personen darüber gesprochen.

Um zu dem Kern seiner These hinsichtlich der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak zu kommen: Sitor weist darauf hin, dass die politische Organisation der Tobabatak nicht über Verwandtschaftsstrukturen zu verstehen ist – bei aller Bedeutung dieser – sondern dass territoriale Organisation, mit deren höchster Ebene die *bius*-Organisationen gemeint sind, selbst noch bedeutsamer waren in vorkolonialen Zeiten.[1456] Diese *bius*-Organisationen bezeichnet er als Assoziationen (ind. *paguyuban*), als ‚Ministaaten', die durch ‚einfache' oder ‚traditionelle' Demokratie auf eine Weise regiert worden waren, welche die Souveränität der Bevölkerung garantierte. Die Bevölkerung erfreute sich sozialer und ökonomischer Demokratie und einer gleichen Behandlung vor dem traditionellen Recht.[1457]

Die bisher zu wenig untersuchten *parbaringin* bezeichnet er als das *‚missing link'* zum Verständnis der *bius*-Organisationen. Diese *parbaringin* mit ihren permanenten, erblichen und intern hierarchischen Institutionen seien eben nicht nur als religiöse Funktionäre zu begreifen, sondern als Teil eines dualistischen politischen Führungssystems, welches die erwähnte Demokratie im *bius* möglich macht. Das säkulare Gegenstück zu der ‚religiös gefärbten' Führung der *parbaringin* war ein Rat (ind. *dewan*), üblicherweise zusammengesetzt aus den voranstehenden Mitgliedern der Gesellschaft, als *primus inter pares* zu verstehen.

Wichtig ist auch festzuhalten, dass Sitor darauf hingewiesen hat, dass die Einheit der verschiedenen Gruppen innerhalb der *bius*-Organisation intrinsisch mit den Notwendigkeiten der künstlichen Bewässerung zusammenhängt: *„Die Tal-Assoziation der Toba wurde geboren aus dem Prinzip, welches besagt, dass Bewässerungswasser nicht in Besitz von einer Person oder Gruppe sein darf, bzw. monopolisiert werden darf.*"[1458] Auch hat er die Rolle der *parbaringin* im Bewässerungsmanagement erwähnt.[1459]

Analyse der sozial-politischen Organisation auf *bius*-Ebene ist allerdings nur ein Teil des Werkes von Sitor Situmorang. Noch mehr Raum widmet er der Analyse von über den einzelnen *bius*-Organisationen stehenden Einrichtungen, worunter vor allem die der Priesterfürstentümer, insbesondere die Singamangaraja-Institution zu verstehen sind. Letzterer schreibt er, nicht zuletzt auch unter Einfluss von Heine-Gelderns Werk, staatsbildendes Integrationspotential zu. Politische Einheit und Überwindung des, wie Sitor es ausdrückt, charakteristischen Partikularismus einer ‚Gebirgsgesellschaft' (*masyarakat pegunungan*) und des ‚*golden age*-Denkens' von permanent selbständigen *bius*-Organisationen nimmt in seinem Denken einen wichtigen Raum ein.[1460] In dieser Konzeption nehmen die *parbaringin*, die den Singamangaraja aktiv verehren, die teils auch von ihm ernannt werden, die Rolle eines Bindegliedes ein zwischen den einzelnen *bius*-Organisationen und der überkuppelnden Einheit aller Batak, welche die Singamangaraja-Institution potentiell bereitstellt. Er deutet an, dass die *parbaringin* die Funktion eines Regierungsapparates (*aparat pemerintahan*) bzw. Bürokratie in dem ‚embryonal' vorhandenen ‚Staat' des Singamangaraja eingenommen haben. Dies ist aber nicht als eine

---

1456 Situmorang 2004: 57, 258.

1457 Situmorang 2004: 48 f.

1458 *Paguyuban lembah/valley society Toba, lahir dengan prinsip bahwa air/irigasi tak boleh dimiliki atau dimonopoli oleh seseorang atau sesuatu kelompok*. Situmorang 2004: 42.

1459 Situmorang 2004: 248.

1460 Situmorang 2004: 76.

Beziehung von oben herab zu verstehen, sondern als eine Beziehung in zwei Richtungen. Die Verehrung der *parbaringin* beinhaltete ideologische Kontrolle des Singamangaraja, der durch die *parbaringin* immer wieder an die mit seiner Position verbundene Ethik sowie an seine Aufgaben erinnert wurde.[1461] In diesem wenig untersuchten Aspekt der Geschichte der *parbaringin*, welchen er ebenfalls als *missing link* bezeichnet, sieht er den Schlüssel zum Verständnis der Beziehung der von den *parbaringin* getragenen Religion und der Singamangaraja-Institution sowie den damit verbundenen politischen Zusammenhängen.[1462]

Es bleibt noch anzumerken, dass diese sehr vereinfachende Darstellung der Gedanken Sitors zu der Rolle der *parbaringin* in der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak weder dem Reichtum seiner Gedanken noch der Finesse seiner Darstellung Genüge tut. Ebenso ist hier nicht der Raum zu einer kritischen Analyse der vorgelegten Hypothesen und der Besprechung der damit verbundenen Schwächen. In dem hier zu untersuchenden Zusammenhang möge es ausreichend sein, festzuhalten, dass hier ein bedeutender und erfahrener batakscher Denker die traditionelle sozial-politische Ordnung seiner Gesellschaft als im Wesen demokratisch sieht. Dies gilt nicht nur für den regionalen *bius*-Kontext, sondern auch für das (hypothetische) Reich (oder den Staat) des Singamangaraja oder für andere (hypothetische) Reiche in der Vergangenheit: Auch im Kontext einer nationalen Einheit bleibt, wie Sitor der ihm aus bestehenden Texten bekannten ‚*parbaringin*-Ideologie' entnimmt, das *bius*-System, die (relative) Autonomie der einzelnen *bius*-Organisationen und damit eine grundsätzlich demokratische Ordnung der Gesellschaft bestehen.[1463]

Der Gedanke der Charakterisierung der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak als demokratisch – den übrigens nicht nur Sitor bisher geäußert hat - ist es meines Erachtens wert, ausführlicher analysiert zu werden. Im nächsten und letzten Kapitel soll untersucht werden, ob die tobabataksche sozial-politische Ordnung als demokratisch, bzw. als prinzipiell von demokratischen Werten bestimmte Ordnung verstanden werden kann und ob diese Sicht Erkenntnisgewinn bringt.

1461 Eine vergleichbare Konstellation ist übrigens auch für die Ompu Palti Raja (der als Priesterkönig der Lontung-Moiety gilt) dokumentiert; vgl. ARM (VEM) F/a 22.

1462 Situmorang 2004: 145 f.

1463 Situmorang 2004: 113 ff.

12. Über die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* II: Teil eines demokratischen Systems

Im vorigen Kapitel wurde eine Reihe von Auffassungen und Thesen, mittels derer verschiedene Forscher versucht haben, die sozial-politische Ordnung der Tobabatak zu charakterisieren oder zu beschreiben, im Überblick präsentiert. Manche Autoren vermochten nur Barbarei, Chaos oder Anarchie zu sehen; oder meinten, was sie sahen, so nennen zu müssen – oft in Gegensatz zu anderen Teilen ihres ethnographischen Berichtes.

Durchaus viele frühe Besucher aber haben von einer demokratischen oder republikanischen Verfassung gesprochen. Das mag in jener Zeit nur bedingt ein positives Urteil gewesen sein. Wie z.B. Junghuhn an einer Stelle angemerkt hat, hätten die Batak ihre politische Ordnung nur gewählt um faulenzen zu können; weil eben niemand sie zur Arbeit zwingen könne.[1464] Gleichzeitig aber hat Junghuhn auch die bemerkenswerten Resultate aufwendiger, koordinierter Arbeit dokumentiert (vgl. o. 13.1.1.).

In Widerspruch zu den Beschreibungen der frühen Besucher hat sich in der späteren Kolonialzeit die Auffassung durchgesetzt (insb. durch die Werke von Ypes und Vergouwen), dass in vorkolonialer Zeit *sahala*-kräftige säkulare *raja* die Bevölkerung zu Wohlstand geleitet hätten. Dieser These ist zwar von bataksche Autoren wie auch von dem Kulturanthropologen Sherman deutlich widersprochen worden, doch blieb bis heute das Bild der vorkolonialen Geschichte der Batak von der kolonialen Literatur geprägt.

Die Tatsache, dass die Batak der vorkolonialen Zeit keinen Staat hatten, wurde später damit erklärt, dass sie einen solchen nicht gebraucht hätten. Es ist damit nur schwer zu erklären, wie sie ohne die Einrichtung eines Staates die Aufgaben hydraulischer Organisation erfüllen konnten. Lando meinte, dass all die komplexen gesellschaftlichen Steuerungsprozesse, welche für den künstlich bewässerten Reisbau erforderlich waren, einfach durch die Existenz von *adat* sozusagen von selbst stattgefunden hätten. Die Anforderungen hydraulischer Organisation können aber, wie oben bereits gezeigt wurde, weder durch *adat*, noch durch Funktionen des Verwandtschaftssytems zur Gänze erfüllt worden sein, obwohl sicher beide Aspekte dazu beigetragen haben (vgl. o. 11.3.3. – 11.3.5.).

Heine-Geldern hatte schon Jahre früher gemeint, dass die Batak in früheren Zeiten einen Staat gehabt hätten, welcher durch Wegfall der Autorität des Herrschers wieder zusammengebrochen sei. Die Idee, dass die Singamangaraja-Institution auf ein früheres, ‚echtes Königreich' der Batak hinweisen könnte, gefällt auch Sitor Situmorang, der Heine-Gelderns Gedanken aufgreift, ihn umkehrt, und die historisch bekannte Singamangaraja-Institution als Embryo eines (Königs-) Hofes beschreibt, von welcher gehofft hätte werden können, dass sie bataksche Einheit und batakschen Staat hätte verwirklichen (oder wiederherstellen) können. Wir wissen aber weder, ob es den batakschen Staat jemals gegeben hat (es ist nicht auszuschließen), noch, was gewesen wäre, wenn die Singamangaraja-Institution nicht durch den Kolonialismus zerstört worden wäre.

Die Texte der batakschen Autoren (11.4.) aber beschreiben etwas Anderes; etwas Anderes, das ihnen nicht weniger wertvoll war. Keinen Staat, aber Demokratie. Zwar verwendet nur Sitor Situmorang auch wörtlich diesen Begriff, doch beschreiben alle genannten Autoren Demokratie in Praxis und Ideal aus verschiedenen Ausgangspunkten. Bei Guru Sinangga, der sich noch mitten in der Praxis der alten Tradition bewegt, können wir die demokratische Praxis des gesellschaftlichen Handelns aus dem Geist der Geschichten, die er erzählt, erfahren. Mangaradja Salomo beschreibt auf seine Weise die historischen Ursachen und Prozesse, die zu dem teilweisen Verfall der alten demokratisch geregelten *bius*-Verfassung und der Rolle der *parbaringin* als Repräsentanten der gesellschaftlichen Gruppen darin,

---

[1464] Junghuhn 1847 II: 98 f.; vgl. zu diesem Thema des verbreiteten Vorurteils der Faulheit auch oben 11.1.

führten. C.J.Ch. Tampoebolon und Ompu Raja Bakti beschreiben von unterschiedlichen Standpunkten aus die von den *parbaringin* auf demokratische Weise geleitete *bius*-Ordnung als die Verwirklichung der Ideale gesellschaftlicher Ordnung, mit denen sie in ihrer jeweiligen Zeit am meisten konfrontiert waren. Mataniari (11.2.2.2.1.6.) beschreibt die Auswahl und die Einsetzung eines *raja* als demokratischen Prozess, der, wenn korrekt ausgeführt, auch das *sahala*, die spirituelle Legitimation durch die Ahnen, garantiert.

Sitor Situmorang nennt die alte *bius*-Ordnung beim Namen, nämlich eine traditionelle Demokratie, die der Bevölkerung soziale und ökonomische Demokratie sowie Gleichheit vor dem Recht garantierte. Dass sein Denken weitergeht und er nach Möglichkeit (nationaler) batakscher Einheit sucht und das ‚*golden age*-Denken', wie er die Erinnerung an die alte *bius*-Ordnung auch bezeichnet (11.4.5.), überwinden will, ist eine andere Sache. Letzteres mag sein persönliches Wollen betreffen. Es ändert nichts an der Analyse der traditionellen *bius*-Ordnung.

Neben den genannten Werken wäre noch eine Reihe weiterer Texte aus der Hand von batakschen Autoren zu nennen, die ausgehend von unterschiedlichen Gesichtspunkten, ebenfalls zu ähnlichen Beschreibungen gekommen sind.[1465]

Ich möchte an dieser Stelle anmerken, dass ich die Charakterisierung der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak als demokratisch für im vollen Sinn des Wortes zutreffend halte. Das Schlüsselwort ist Demokratie und nicht Egalität als Kern der Ideologie. Die hierarchisch geordneten *parbaringin*- und *paniaran*-Organisationen sind nicht egalitär, wohl aber unverzichtbarer Teil der demokratischen Ordnung insgesamt.

Die tobabataksche Tradition der Demokratie ist sicher anders zu verstehen als die uns bekannte parlamentarische Demokratie mit ihren formalen Wahlen und politischen Parteien als Vertreter von Interessensgruppen. Dies heißt aber nicht, dass die bataksche Form der Demokratie weniger dem Begriff entsprechen würde. Ganz im Gegenteil. Ich meine, dass gerade das in der Gesellschaft verbreitete/verankerte demokratische Wollen als der am meisten kennzeichnende Aspekt des sozial-politischen Wertesystems zu verstehen ist. Die oben genannten fünf Ordnungsprinzipien helfen uns, viele Aspekte der sozial-politischen Ordnung zu verstehen. Aber, so bedeutend manche dieser Ordnungsprinzipien im Detail in der tobabatakschen Ideologie auch sein, ja selbst untrennbar Teil der ethnischen Identität ausmachen mögen, in ihrer Gesamtheit sind sie im Kontext der alten *bius*-Verfassung vor allem als Instrumente zur Aufrechterhaltung einer demokratischen Ordnung zu verstehen. Es sind die in der Gesellschaft lebenden demokratischen Werte, durch die sie gesteuert werden. Es wäre durchaus auch anders möglich. Die Existenz der einzelnen Organisationsprinzipien an sich garantiert kein demokratisches System. Die Organisationsprinzipien könnten mittels einiger Anpassung auch in einer nichtdemokratischen Ordnung Verwendung finden.

Bevor ich allerdings auf die These der Charakterisierung der tobabatakschen sozial-politischen Ordnung als im Wesen demokratisch, und auf die Rolle der *parbaringin* und *paniaran* darin, vertiefend eingehe, um die Argumente dagegen und dafür abzuwägen, möchte ich ausführlicher auf die einzelnen Organisationsprinzipien, wie auch auf gewisse historische Aspekte eingehen, wodurch es leichter werden soll, den durch so viel (oft

---

1465 So z.B. Napitupulu, der im Rahmen seiner Beschreibung des vorkolonialen *bius*-Systems ein Regierungssystem beschreibt, das aus voneinander unabhängigen Körperschaften der Exekutive, Legislative und Judikative besteht (1972: 98 ff.). Man vgl. auch Batara Sangti 1977, Siahaan 1982, Harahap und Siahaan 1987 und insbesondere Effendi und Pandiangan (in: Najib 1996: 81-124), die den Begriff Demokratie aus Perspektive der batakschen Kultur diskutieren. Saragi (2001) und Sibarani (2002) befassen sich mit aktuellen demokratischen Traditionen in der batakschen Kultur und deren Beziehung zu Demokratie auf nationaler Ebene.

isoliertes) empirisches Datenmaterial verstellten Blick auf ein Gesamtbild des batakschen Gesellschaftsmodells zu erlangen.

12.1. Organisationsprinzipien in der batakschen Gesellschaft

In diesem Abschnitt möchte ich auf die bereits in Kapitel 10 erwähnten fünf Organisationsprinzipien zurückkommen, die meines Erachtens in der sozial-politischen Ordnung der Tobabatak (wie auch aller anderen Batakgruppen) eine wesentliche Rolle spielen. Unter Organisationsprinzipien verstehe ich in diesem Kontext gesellschaftlich allgemein anerkannte Regeln (bzw. Prinzipien als Ausgangspunkte für Regelsysteme) die ideologisch so tief verwurzelt sind (von manchen Partizipanten als naturhaft beschrieben), dass sie als ideologisch-rechtliche Fundamente der Gesellschaftsordnung dienen können. Diese fünf Prinzipien wurden oben bezeichnet als:

1. das segmentären *lineage*- oder *marga*-System,
2. das Allianzsystem,
3. das Präzedenzprinzip,
4. die dualen Besetzung von Führungspositionen
5. und die Anwendung des Prinzips der Hausorganisation auf territoriale Organisationen.

Es mag deutlich sein, dass jedes dieser Prinzipien, für sich betrachtet, nicht als spezifisch bataksche Einrichtung zu verstehen sei. Alle diese Prinzipien finden wir auch bei anderen Gesellschaften. Im indonesischen Studienfeld und darüber hinaus in ganz anderen Teilen der Welt. Spezifisch bataksch ist nur die Weise, wie die Prinzipien kombiniert und im Detail angewendet werden.

Mit jedem dieser Prinzipien ist auch eine mehr oder weniger lange Geschichte innerhalb des kulturanthropologischen Diskurses verbunden. Nicht selten wurde einem einzelnem dieser Prinzipien auch die Kraft zugeschrieben, ganze Gesellschaftssysteme strukturieren und organisieren zu können, und es entstanden komplexe Theoriengebäude darum herum. Auf diese Diskussion möchte ich hier nur soweit eingehen, als es zu einem besseren Verständnis der Begriffe notwendig ist.

12.1.1. Das segmentäre *lineage*- oder *marga*-System und das Allianzsystem

Diese beiden Elemente der Verwandtschaftsordnung wurden bereits oben (Kap. 3) in ihrer Beziehung zu der territorialen Organisation der Tobabatak beschrieben. Auch diese Beziehung kann nicht losgelöst von der politischen Dimension gesehen werden. Hier allerdings sollen mit der Struktur dieser Elemente selbst intrinsisch verbundene (bzw. ihr zugeschriebene) Implikationen für das politische Funktionieren der Gesellschaft der Tobabatak erwähnt und kurz besprochen werden.

Verschiedene Autoren haben auf den segmentären Charakter des *marga*-Systems gewiesen. Die verschiedenen *marga* und Sub-*marga* können als einander strukturell ähnliche Segmente eines größeren Ganzen interpretiert werden und aus dieser Perspektive könnte das *marga*-System als segmentäres System verstanden werden und die Batakgesellschaft als segmentäre Gesellschaft definiert werden. Damit wäre der Definition Durkheims entsprochen, der den Begriff segmentäre Gesellschaft in die Sozialogie/Kulturanthropologie eingeführt hat.[1466]

1466 Vgl. Durkheim 1988 (1902): 230: „Wir bezeichnen Klan als eine Horde, die nicht länger unabhängig ist, um statt dessen zum Element einer erweiterten Gruppe zu werden, und nennen *segmentäre Gesellschaft auf der Grundlage von Klanen* jene Völker, die aus der Assoziation zwischen Klanen gebildet sind. Wir nennen diese Gesellschaften segmentäre, um aufzuzeigen, daß sie aus der Wiederholung von untereinander ähnlichen Aggregaten gebildet sind ... und wir bezeichnen jenes elementare Aggregat als Klan, weil dieses Wort sehr gut dessen gemischte, sowohl familiäre wie politische Natur zum Ausdruck bringt."

Auch der Weise, wie Durkheims Nachfolger Mauss diesen Begriff gebraucht hat, würde die bataksche *marga*-Gesellschaft entsprechen.[1467]

Die Geschichte dieses Begriffes im Prozess der Theoriebildung der Kulturanthropologie ist aber länger. Insbesondere von den britischen Sozialanthropologen wurde dieser Begriff vielfach gebraucht und die Bezeichnung segmentäre Gesellschaft ist in der Folge weitgehend zu einem Synonym für Gesellschaft ohne Staat geworden.[1468] Mit Begriffen wie Linearität, Segmentation, segmentäre Soziabilität, komplementäre Opposition etc. wurde es möglich, sozial-politische Prozesse zu beschreiben, die ohne die Vermittlung einer Zentralinstanz, i.e. ohne die Anwesendheit einer Regierung, stattfinden. So ist es auch möglich, die Aufrechterhaltung einer bestimmten sozial-politischen Ordnung ohne die Existenz eines Staates zu beschreiben. Manche Autoren sprachen in diesem Zusammenhang auch von ‚regulierter Anarchie'.[1469]

Unter Hinweis auf einen Artikel von Sahlins[1470] über die segmentäre *lineage*-Organisation hat Castles versucht, Aspekte der politischen Dynamik in der Batakgesellschaft, die er mit Vergouwen als ‚tribal' bezeichnet, in die allgemeine Theorie um segmentäre Gesellschaften einzuordnen.[1471] Sahlins einflussreiche Arbeit geht insofern über den struktural-funktionalistischen Ansatz der Sozialanthropologen hinaus, als er, ergänzend dazu, eine evolutionäre Sichtweise einnimmt. In dieser Sichtweise entstehen ‚höhere' kulturelle Formen aus ‚niedrigen' und übertreffen sie. Sahlins postuliert eine generell progressive Bewegung der Kultur zu mehr Komplexität. Die tribale Stufe der kulturellen Evolution (zu der er die segmentäre *lineage*-Organisation rechnet) ist in Hinblick auf sozial-politische Aspekte zwischen der (niedrigeren) Horde (*band*; einfache Vereinigung von Familien, war der herrschende Typ im Paläolithikum und hat bis in unsere Zeit bei Jäger- und Sammlergesellschaften überlebt) und der (höheren) Stufe des Häuptlingstums (*chiefdom*). Alle drei Kulturstufen stehen unterhalb der Ebene des Staates und werde, wie Sahlins es ausdrückt, „*justifiably referred to as "primitiv*."[1472]

Vor diesem Hintergrund ist Castles Einstufung der sozial-politischen Organisation der Batak als „*politically 'backward' from the point of view of an evolutionary theory*"[1473] gut verständlich. Und in der Folge auch einige Gedanken von Sitor Situmorang hinsichtlich der positiven Bewertung von so genannten Staatsformungstendenzen (*cita-cita negara*) gegenüber dem Festhalten am althergebrachten Modell der *bius*-Ordnung.[1474]

Nun zu der Frage, inwieweit die Analyse der segmentären Dimension der Batakgesellschaft tatsächlich Erkenntnisgewinn hinsichtlich ihrer sozial-politischen Ordnung bringen kann. Denn es ist deutlich, dass nur von einer segmentären Dimension gesprochen werden kann. Segmentäre Prozesse wie komplementäre Opposition, bzw. Massierungseffekt (*massing effect*; und in Beziehung damit strukturelle Relativität) machen bei den Batak nicht ‚die' politische Organisation aus, wie es nach Sahlins bei den wenigen ‚richtigen' segmentären

---

1467 Ich beziehe mich auf seine bereits oben (11.2.2.2.1.9.) behandelte Analyse des Gabentausches, in der er, wie er selbst betont hat, fast ausschließlich segmentäre Gesellschaften beschrieben hat; vgl. Mauss 1989 II (1925): 140.

1468 Vgl. für klassische Beispiele Fortes und Evan-Pritchard 1940, sowie Middleton und Tait 1958; weiters über die Arbeit der britischen Sozialanthropologie Kramer und Sigrist 1983 I und II.

1469 Diesen Titel hat etwa Sigrist (1979 [1967]) für sein Buch über segmentäre Gesellschaften gewählt.

1470 Sahlins 1961.

1471 Castles 1977: 68 f.

1472 Sahlins 1961: 324.

1473 Castles 1977: 75.

1474 Situmorang 2004: 71 ff.

Gesellschaften der Fall ist. D.h. dass diese sehr spezifische politische Organisationsform nur bei Opposition überhaupt ins Leben gerufen wird.[1475] Es mag deutlich sein, dass in Gegensatz dazu bei den Tobabatak die *bius*-Organisationen permanente Strukturen mit fortlaufenden wirtschaftlichen, politischen und religiösen Funktionen bereitstellen und es auch bei allen anderen Batakgesellschaften Äquivalente dazu gibt.

Doch ist es nach meinem Dafürhalten aus heuristischer Sicht durchaus nützlich, das sozial-politische Funktionieren der Batakgesellschaft auch aus Sicht ihrer Segmentarität zu analysieren. Viele, in der wissenschaftlichen Diskussion allgemein mit segmentären Gesellschaften verbundenen Werte, finden sich in spezifischer Form auch in der Gesellschaft der Tobabatak verankert. Wichtige Aspekte der sozial-politischen Ideologie könnten so wohl besser verstanden werden. Hier ist allerdings nicht der Ort für diese Analyse. Die sozial-politischen Ordnung der Tobabatak, wie sie hier untersucht wird, kann nicht aus dem Aspekt ihrer Segmentarität heraus erklärt werden.

Dies wird in der Regel auch kaum versucht. Man weiß wohl um die Rolle der Allianz und ihrer zwischen den Segmenten wirkenden Verbindungs- und Integrationskraft. Wie bereits oben erwähnt (3.3.2.) gibt es bei den Tobabatak keinerlei Organisationsformen, nicht einmal Zusammenkünfte offiziellen Charakters, in die nur Angehörige einer einzigen *marga* involviert wären. Das Zusammenwirken mit Allianzpartnern ist obligatorisch. Es ist selbst auf Familienebene nicht möglich irgendwelche Beschlüsse zu fassen, ohne wenigstens die nächsten Brautnehmer mit einzubeziehen und auch auf *bius*-Ebene sind die Vertreter von *boru-marga* grundsätzlich mit einbezogen. Aber auch bei Inter-*bius*-beziehungen spielen Allianzbeziehungen eine wichtige Rolle. Schon Junghun war sich der politisch stabilisierenden Bedeutung der Heiratsallianzen einigermaßen bewusst,[1476] und seither haben zahlreiche Autoren auf deren Rolle für die gesellschaftliche Stabilität hingewiesen. Am meisten um die Analyse der Rolle der Heiratsallianz und ihrer sozial-politischen Implikationen hat sich zweifellos Lukas verdient gemacht.[1477]

Wie in dieser Arbeit bereits wiederholt festgestellt, weder aus der Analyse des segmentären *marga*-Systems, noch aus der der Heiratsallianzen, noch aus der Kombination von beiden können wir sozial-politische Phänomene wie die *bius*-Organisation und die hydraulischen Aspekte der Gesellschaftsordnung zur Gänze erklären. So dominant *marga* und Heiratsallianz auch in der Gesellschaft der Batak anwesend und so überragend ihre Bedeutung auch sein möge, um die sozial-politischen Ordnung der Tobabatak in vorkolonialer Zeit einigermaßen verstehen zu können, müssen noch weitere Organisationsprinzipien berücksichtigt werden. Ein Besucher des heutigen Bataklandes, der unter Eindruck der enormen Bedeutung der Verwandtschaftsordnung dort geraten ist, vergesse nicht, dass das Batakland heute Teil eines Staates ist und dass in dessen Kontext auch Politik betrieben wird. Es mag in der Realität Verwandtschaft eine gewisse Rolle in der lokalen Politik spielen, die Prinzipien aber, nach denen Politik betrieben wird, sind völlig unabhängig davon.

12.1.2. Das Präzedenzprinzip, die duale Besetzung von Führungspositionen und das Prinzip der Hausorganisation

Die Prinzipien der Präzedenz und der dualen Besetzung von Führungspositionen haben bisher als wesentliche Züge der sozial-politischen Organisation weniger Beachtung gefunden als das

---

1475 Es ist ein Verdienst von Sahlins (1961: 332 ff.), dass er gezeigt hat, dass diese ‚segmentäre' Dynamik eigentlich nicht permanent vorkommt, sondern eben nur in bestimmten historischen Situationen; im Falle der Tiv und Nuer, den seltenen ‚echten' Beispielen, in Situationen von Konflikt mit vergleichbar oder schwächer organisierten Gesellschaften.

1476 Junghuhn 1847 II: 100.

1477 Vgl. Lukas 1989 und 1999.

segmentäre *lineage*-System und die Heiratsallianz. Die Anwendung des Prinzips der Hausorganisation als Modell für Organisationsformen, welche auch Territorien mit einbeziehen, ist, jedenfalls in Bezug auf die Tobabatak, weitgehend unbemerkt geblieben. Doch sind diese Prinzipien unerlässlich für das Verständnis des Funktionierens der territorial gebundenen sozial-politischen Organisation im vorkolonialen zentralen Batakland.

Im weiteren Sinne sind diese Phänomene in der Geschichte des kulturanthropologischen Diskurses nicht ohne Bedeutung. Vertreter verschiedener Strömungen der strukturalistischen Richtung der Kulturanthropologie[1478] haben sich bereits seit einigen Generationen damit (im Kontext des indonesischen Studienfeldes und darüber hinaus[1479]) beschäftigt. Ausgehend von verschiedenen Standpunkten und mit verschiedenen Ansätzen, nicht immer mit Sicht auf die sozial-politische Ordnung, wurde potentiell bereits viel zu einem vertieften Verständnis der Phänomene, oder besser, der den Phänomenen zugrunde liegenden Denkstrukturen, auch bei den Tobabatak beigetragen.

Hier ist allerdings nicht der Raum, um auf den erwähnten wissenschaftlichen Diskurs mehr als nur streifend einzugehen, so sehr dies auch wünschenswert wäre. Ich möchte mich auf die konkrete Signifikanz oder die Rolle der Phänomene als Ordnungsprinzipien im Kontext der sozial-politischen Organisation beschränken. Um mich diesen Ziel anzunähern, will ich zunächst versuchen, diese Rolle in folgender Hypothese zu formulieren:

1. Die Anwesenheit des Präzedenzprinzips, wonach (extrem vereinfacht) der Gründer, bzw. die gründende Gruppe einer auf sozial-politischer Ebene relevanten Einrichtung, sowie dessen bzw. deren Nachfahren das Recht zusteht, dieser Einrichtung vorzustehen, ermöglicht das, was wir üblicherweise als dauerhafte (im Gegensatz zu den relativen Hierarchiebeziehungen der Allianz) Hierarchiebeziehungen (welche zur Organisation der gesellschaftlichen Kooperation notwendig sind) bezeichnen.[1480]
2. Die duale Besetzung von Führungspositionen, die wir nicht nur auf höchster *bius*-Ebene, repräsentiert durch den höchsten *parbaringin* (*raja jolo, pande bolon* etc.) und den höchsten ‚weltlichen' *raja* (*raja partahi, raja doli, raja banua* etc.), sondern auch auf anderen Ebenen innerhalb der *bius*-Ordnung finden, verteilt Kompetenzen und limitiert Macht, und ist somit ein wichtiges Instrument gesellschaftlicher Kontrolle von Führungsstrukturen.
3. Die Verwendung von (seien es bewohnbare oder auch nur rituell gebrauchte) Häusern als Repräsentation der Einheit von Gruppen von nicht gemeinsamer Abstammung (welche auch nicht zwangsläufig in Allianzbeziehung stehen müssen), ermöglicht das Zusammenleben einer potentiell heterogenen Bevölkerung auf einem gemeinsamen Territorium und unter Umständen darüber hinaus (das Hausprinzip deckt sich nicht in jeder Hinsicht mit dem Territorialprinzip). Häuser im batakschen Studienfeld können verschiedene Ebenen der Integration repräsentieren, welche von der Einheit der

---

1478 Diese Strömungen werden häufig auch als Schulen bezeichnet. Zu erwähnen wären die Leidener Schule des Strukturalismus um J. P. B. de Josselin de Jong, die schon während der Kolonialzeit eine Vorläuferrolle des Strukturalismus spielte, sowie später die durch Professoren wie Lévi-Strauss, Dumont und (mit Einschränkungen) auch Fox angeführte Richtungen oder Schulen.

1479 Die hier besprochenen Phänomene, soviel kann vorweggenommen werden, werden in der Forschung als zu dem indonesischen/südostasiatischen Studienfeld gehörend, oder auch allgemein als austronesische Phänomene betrachtet (vgl. in Hinblick auf Präzedenz Fox 1990: 8 ff., auf duale Führungsstrukturen Schulte Nordholt 1971: 460-479, auf Haus als Repräsentation der Gesellschaft Hardenberg 2007: 165). Das nimmt nicht weg, dass vergleichbare Phänomene auch in anderen Teilen der Welt vorkommen können.

1480 Es möge deutlich sein, dass die hier besprochene Wirksamkeit des Präzedenzprinzips einen engeren Bereich betrifft als das von Fox (1990) beschriebene ‚Denken' in Präzedenz. Ethnographische Beispiele der Wirksamkeit des Präzedenzprinzips im sozial-politisch-rituellen Bereich aus verschiedenen austronesischen Gesellschaften finden sich in Fox und Sather 1996. Vgl. auch Lewis 1988.

Familie bis hin zur Einheit eines Volkes (z.B. Simalungun; vgl. 10.2.1.5.) reichen können.

Nicht zuletzt ist mit diesen Phänomenen auch der Schlüssel zum Verständnis der Rolle der *parbaringin* und *paniaran* in der sozial-politischen wie auch rituellen Ordnung verbunden.

12.1.2.1. Über die Etablierung von Präzedenz, dualer Führung und der Hausorganisation

Diese Untersuchung richtet sich auf die Erforschung der sozial-politischen und rituellen Organisation auf *bius*-Ebene. Die Gründung von *bius*-Organisationen liegt in der Regel weit zurück in der Vergangenheit. Die Daten über die *bius*-Gründung (und damit über die Etablierung von Präzedenz etc. im *bius*) können in der Regel nur anhand von Überlieferungen und strukturellen Tatbeständen rekonstruiert werden. Augenzeugenberichte gibt es nicht. Es gibt jedoch Augenzeugenberichte von Dorfgründungen, und damit Daten über den sozial-politischen wie rituellen Hintergrund dieses Aktes.

Des Weiteren gibt es berechtigte Gründe zu der Annahme, dass Dorfgründungen wie *bius*-Gründungen in vorkolonialer Zeit auf gewisser Ebene nach vergleichbaren Prinzipien erfolgt waren. Auf symbolischer Ebene geht mit den Gründungsakten auf beiden Ebenen Hausgründung einher. In der Überlieferung ist die Gründung des ersten Dorfes Sianjurmulamula auch mit der Gründung des ersten *bius* desselben Namens identisch. Wir können auf jeden Fall mit einiger Gewissheit davon ausgehen, dass die Analyse des Aktes der Dorfgründung auch bei den uns vorliegenden Daten zur *bius*-Gründung behilflich sein wird.

12.1.2.1.1. Dorf und *bius*

Der Begriff *bius* kann, wie bereits erwähnt, weder einfach als eine Ansammlung von Dörfern, noch als ‚Dörferbund' verstanden werden. Zu einer *bius*-Organisation gehört auf jeden Fall ein zusammenhängendes und mehr oder weniger deutlich abgegrenztes Territorium. Die *bius*-Gemeinschaft ist, wie bereits mehrfach erwähnt (vgl. 5.3.4.16.1., 7.2.3.1.3.5., 10.2.1. ff.) als Haus konzipiert. Wie viele Überlieferungen zeigen, wurde diesem Konzept auch durch den Bau eines kleinen, hauptsächlich für rituelle Zwecke gebrauchten Hauses am rituellen Zentrum des *bius* Form gegeben.

Dörfer werden innerhalb des *bius*-Territoriums gebaut und sind als Teil der *bius*-Ordnung zu verstehen. Sie sind Teil des *bius* als Haus, aber selbst ebenfalls als Häuser konzipiert, und, um die Angelegenheit noch komplexer zu machen, häufig Teil einer weiteren Ebene, einer Hausorganisation zwischen Dorf- und *bius*-Ebene. Diese Organisationen wurden in der hier vorliegenden Arbeit (im Kontext der ethnographischen Angaben über *bius* Sihotang) zumeist als *turpuk* oder *turpuk/horong* (umfasst Menschen und ihr Land) bezeichnet. Es ist das für rituelle wie Wohnzwecke gebrauchte *ruma parsantian* (vgl. 4.3.2.), welches als physisch sichtbare Repräsentation für die Gemeinschaft auf dieser Ebene dient.

Im Falle von *turpuk/horong* Lumban Pea in *bius* Sihotang handelt es sich um die zwei physisch voneinander abgegrenzten Dorfstrukturen von Lumban Pea und Lumban Sisonak, sowie die noch bestehende Umwallung eines verlassenen Dorfes. Auch ein Bewohner von Lumban Sisonak antwortet in der Regel auf die Frage nach seinem Dorf, dass er zu Lumban Pea gehören würde. Erst in der Folge, bei weiterer Nachfrage, würde er spezifizieren, dass er tatsächlich in Lumban Sisonak wohnen würde.

Das landwirtschaftlich genutzte Territorium einer Einzeldorfgemeinschaft oder auch einer *turpuk/horong*-Gemeinschaft (gleichgültig, welche Form des Gebrauchsrechtes damit verbunden ist) liegt in der Regel verstreut innerhalb des *bius*-Territoriums. *Bius* kann im Kontext des Hauskonzeptes als das überkuppelnde Haus verstanden werden, innerhalb welchem Dörfer oder *turpuk/horong* eingeordnet sind. Jede Ebene gibt bestimmte Strukturen vor für die darunter liegende Ebene. Doch ist mit jeder Ebene an einem bestimmten zeitlichen Punkt der rituell-rechtliche Akt der Hausgründung verbunden, womit Präzedenz und, wie

noch zu zeigen ist, auch duale Führungsstruktur etabliert wird. Aus dieser Sicht ist meines Erachtens Vergleich möglich. Hier können die Strukturen, welche die tobabataksche sozial-politische Organisation auf ihre spezifische Weise funktionieren lassen, am ehesten noch in ihrem Entstehen beobachtet werden.

12.1.2.1.2. Über Dorfgründungen

Zunächst einige Bemerkungen zu den vorliegenden Quellen. Meine eigenen Erhebungen zu diesem Thema möchte ich als durchaus ergiebig bezeichnen, konnte ich auch nur Überlieferungen aufzeichnen. Das Bild, welches mir in Sihotang und in anderen Regionen über die der traditionellen Weise der Dorfgründung zugrunde liegenden Prinzipien vermittelt wurde, finde ich auch in bestimmten älteren Quellen bestätigt. Keineswegs aber in allen.

Aus diesem Grund noch eine quellenkritische Anmerkung. Dorfgründungen sind in der kolonialen Literatur häufig erwähnt. Man beschäftigt sich mit der Tatsache der Dorfgründungen um damit Argumente zu bekräftigen (für van Zanen z.B. sind Dorfgründer Unternehmerpersönlichkeiten im Sinne Schumpeters[1481]), man beschäftigt sich mit ihnen um sie zu regulieren (damit nicht zu viele Dörfer gegründet werden), die meisten Angaben über den konkreten sozial-politischen und rituellen Prozess der Dorfgründung in seinen regionalen Varianten bleiben aber in der Regel fragmentarisch. Und vor allem ist nicht immer sicher, ob bestimmte Daten tatsächlich auch auf die vorkoloniale Situation bezogen werden können, oder auf Neuerungen im Kontext der kolonialen Situation zurück zu führen sind.

Die bei weitem wertvollste Quelle hierzu stellt eine Schrift des batakschen Kolonialbeamten Iskandar Tampoebolon dar, in welcher er die Ergebnisse seiner Forschungen zu diesem Thema zusammengefasst hat.[1482] Der Autor ist mit der kolonialen Literatur bekannt (welche er gelegentlich auch vorsichtig kritisiert), es fließen in diese Arbeit sein Wissen über die Situation in seiner Heimatregion Balige ein, sowie auch Resultate von Erhebungen in anderen Regionen. Das konkret von ihm dokumentierte Beispiel einer Dorfgründung im traditionellen Stil stammt aber (auch erwähnt er weder den Namen des neu gegründeten Dorfes noch der Region) sehr wahrscheinlich aus der Sianjurmulamularegion, über die der Autor auch andere Texte verfasst hat. Dies lässt sich sowohl aus dem Text wie auch aus den beigegebenen Fotos schließen.

12.1.2.1.2.1. Wer ist berechtigt ein Dorf zu gründen?

Tampoebolon hat zu diesem Thema in verschiedenen Regionen Erhebungen durchgeführt und bezeichnet die folgenden sieben Kategorien von *bius*-Bewohnern als Dorfgründung berechtigt:[1483]

1. Angehörige der *marga raja*, welche als Gruppe erste Landrechte (*golat*) innerhalb der *bius*-Organisation erwarb.
2. Angehörige der *marga raja*, welche später kam und als Gruppe Landrechte von der ersten Gruppe erhielt.
3. Angehörige der *marga boru sihabolonan*, welche als Gruppe zusammen mit der ersten Kategorie der *marga raja* Landrechte erwarb.
4. Angehörige der *marga boru sihabolonan* und oder auch anderer angesehener Brautnehmer (*namora boru*), welche später Landrechte erhielten von der *marga raja*, sei es für besondere Verdienste oder als *pauseang* (Land, welches die Brautgeber ihren Töchtern vererben).

Diesen vier Kategorien stehe das erste Recht zur Dorfgründung zu. Wie aber Tampoebolon weiter ausführt, finden sich in der Praxis auch Dörfer der folgenden drei Kategorien:

1481 Van Zanen 1934: 60 ff.

1482 Tampoebolon 1935.

1483 Tampoebolon 1935: 9-12.

1. Angehörige der *marga raja* ohne *golat*, also mit nur einer schwächeren Form des Nutzungsrechtes für Land.
2. Angehörige von anderen Brautnehmern als der *boru sihabolonan*.
3. Angehörigen von später angekommenen *marga*, welche weder der *marga raja* angehören, noch eine Allianzbeziehung mit *bius*-Bewohnern haben müssen (*marga hinomit*, wörtl. die beherrschten *marga*).

Dies sind gleichzeitig alle Kategorien von *bius*-Bewohnern, die Tampoebolon nennt. Dies bedeutet mit anderen Worten, niemand ist prinzipiell von dem Recht auf Dorfgründung ausgeschlossen, auch mag dieses Recht unter Umständen für die eine Kategorie schwerer zu erlangen sein, als für die andere.

An dieser Stelle könnte man einwerfen, dass die Kategorie der Sklaven, wie sie zu Beginn der Kolonialzeit registriert worden war, wohl von dem Recht auf Dorfgründung ausgeschlossen war. Tampoebolon nennt diese Kategorie nicht und meine Erhebungen zeigen, dass Sklaverei sehr wahrscheinlich als eine besondere Entwicklung der protokolonialen Zeit und als indirekte Folge der Padri-Kriege zu verstehen ist (vgl. Appendix 2). In bestimmten Regionen, wie z.B. der Silindungregion hat sich Sklaverei auch nie durchgesetzt. Meines Erachtens können wir davon ausgehen, dass Sklaverei in der vorkolonialen Zeit im gesamten zentralen Batakland nur eine sehr geringe sozial-politische Bedeutung hatte. Am Beispiel Sihotang wurde allerdings gezeigt, dass auch den Sklaven, solang es sie gab, ein Recht auf Repräsentation gewährt worden war.

Die Zustimmung zur Dorfgründung gibt in letzter Instanz die *bius*-Führung. Während der Kolonialzeit waren die weltlichen *raja* und natürlich die Kolonialregierung dafür verantwortlich. Nach den Informationen, die mir gegeben wurden, war traditionell die Zustimmung wie der Segen der höchsten *parbaringin* unerlässlich für eine erfolgreiche Dorfgründung. Dies deutet auch Tampoebolon vorsichtig an.[1484]

12.1.2.1.2.2. Gründe für eine Dorfgründung

Der in der kolonialen Literatur am häufigsten genannte Grund zur Gründung eines Dorfes ist die Suche nach sozial-politischem Status. Koloniale Quellen gebrauchen häufig den Begriff *haradjaonzucht* (die ‚Sucht' ein *harajaon* zu gründen, um eben Status zu erwerben). Auch Tampoebolon nennt die Suche nach dem mit dem *harajaon*[1485] (vgl. zu diesem Begriff auch 4.2.2., 9.1.2.2., 11.2.2.2.1. ff.) verbundenen sozial-politischen Status an erster Stelle. Er führt aber noch fünf weitere Gründe an. Diese können umschrieben werden mit:

1. Schwierigkeiten im Herkunftsdorf, die eine Neugründung wünschenswert machen (z.B. wiederholt auftretende Krankheiten etc.).
2. Überbevölkerung und Platzmangel im Herkunftsdorf.
3. Konflikt zwischen Brüdern oder anderen nahen Verwandten.
4. Aufgrund bestimmter Divinationsergebnissen; meist in Suche nach besseren Lebensumständen und wirtschaftlichen Erfolg.
5. In Zeiten von Konflikt und Krieg wurden Dörfer in Grenznähe gegründet um diese besser bewachen zu können.

12.1.2.1.2.3. Wer gründet ein Dorf?

In der Literatur wird die Dorfgründung häufig einer einzigen Gründerpersönlichkeit zugeschrieben. Z.B. van Zanen, wenn er die Dorfgründer als Unternehmer im schumpeterschen Sinne definiert. Auch hier ist der Einfluss des Werkes von Vergouwen groß. *„Wer einmal durch die Gründung eines Dorfes, das mamungka huta, für sich und die Seinen*

1484 Tampoebolon 1935: 14 Fn. 2.

1485 Ich übersetze den von Tamboebolon (der in malaiischer Sprache schrieb) gebrauchten Begriff *keradjaan* (vgl. 1935: 12) mit dem bereits oben eingeführten batakschen Begriff *harajaon*. Die übliche Übersetzung mit ‚Königreich' ist hier nicht angebracht.

eine eigene Wohngemeinschaft geschaffen hatte – sei es, dass er das alleine tat, oder auch (selten) in Zusammenarbeit mit Anderen – hat für sich und seine männlichen Nachfahren mit dieser Tat das Recht erworben dort Meister zu sein und frei zu verfügen über die Zulassung von Anderen als sie selbst."[1486]

Die Angaben, die mir gemacht wurden, lauten anders. Weder eine Person, noch eine Gruppe bestehend aus Mitgliedern einer einzigen *marga* könnte ein Dorf gründen. Es mag wohl heute vorkommen, es mag auch bereits während der Kolonialzeit vorgekommen sein, dass ein Dorf auf Betreiben einer einzigen finanzkräftigen und einflussreichen Persönlichkeit gegründet worden war, formal (konform der Tradition) ist aber ein solches Unternehmen nicht allein durchführbar.[1487]

Es hat den Anschein, dass Vergouwen den rituellen Akt der Dorfgründung, das Bringen eines Opfers an die entsprechenden spirituellen Mächte als den eigentlichen Akt der Dorfgründung betrachtet. In diesem wird, wie er es ausdrückt, ein ‚Seelen-Band' wie auch eine Rechtsbeziehung zwischen dem Opfernden und dem Grund geschaffen.[1488] Es sei darauf hingewiesen, dass Vergouwen hier mit dem Begriff Seelen-Band plus Rechtsbeziehung terminologisch sehr nahe an die Begründung von Mauss für die Verpflichtung zur Rückgabe von erhaltenen Gaben (vgl. 11.2.2.2.1.10. gekommen ist. Er vermag allerdings keine Austauschbeziehung zu sehen.

Wenn in diesem rituellen Akt die Dorfgründung vollzogen wird, ist es sicher nicht ohne Bedeutung, diesen genauer zu analysieren. Detaillierte Angaben hierzu sind allerdings selten. Einige Details finden wir bei Ypes. Dieser gibt an, dass in Samosir – in Gegensatz zur Uluanregion – nur eine Person das Opfer (*bunti*) bringen würde.[1489] Dies bestreiten meine Informanten und dies bestreitet auch Tampoebolon. Von ihm stammt die einzige detaillierte und einigermaßen vollständige Beschreibung eines Gründungsrituals (von dem er Augenzeuge war). Seine Angaben zeichnen ein Bild von dem Akt der Dorfgründung, der in wesentlichen Zügen mit den Angaben übereinstimmt, die meine Informanten mir gegeben haben.

12.1.2.1.2.4. Über das Dorfgründungsritual und wer daran teilnimmt

Es sei vorausgeschickt, dass auch Tampoebolon einen terminologischen Unterschied macht zwischen dem eigentlichen Initiativenehmer der Dorfgründung (*sipungka huta*), der auf besondere Weise mit der Opferhandlung in Beziehung gebracht wird (er nennt ihn *siboan bunti* [der das Opfer bringt] oder *sijunjung bunti* [der das Opfer auf dem Kopf trägt]), und den Mitgründern, die, wie aus dem Text hervorgeht, unverzichtbarer Teil der Dorfgründungsgesellschaft sind. Zu der Dorfgründungsgesellschaft gehört in der Regel ein Repräsentant einer anderen Gruppe (einer anderen, üblicherweise jüngeren *saompu* [*lineage*] aus derselben *marga*) als der Gruppe des Initiativenehmers. Diese andere Gruppe spielt im Dorf die Rolle der *osang bariba* (vgl. 4.3.4.), der *hahaanggi*-Vertreter (weiter entfernte

---

1486 *Wie eenmaal door de stichting van een dorp, het mamoengka hoeta, voor zich en zijnen een eigen woongemeenschap creëerde – hetzij dat hij dit alleen deed, dan wel (zelden) in samenwerking met anderen – hij heeft voor zich en zijn mannelijk nageslacht met die daad het recht verworven om aldaar de meester te zijn en vrijelijk te beschikken over de toelating van anderen dan zijzelven* (Vergouwen 1933: 133).

1487 Selbst anhand der einigermaßen gut dokumentierten Dorfgründungsunternehmung des wohl situierten ehemaligen Kolonialbeamten und Autors verschiedener Bücher zur batakschen Tradition, Waldemar Hoetagaloeng, im Jahre 1939, zeigt genauere Analyse, dass er sowohl mit *marga*-Genossen wie auch mit Vertretern der Brautnehmer zusammenarbeiten (und gemeinsam gründen) musste um sein Ziel erreichen zu können (vgl. Simbolon 1998: 155-164).

1488 Vergouwen 1933: 134.

1489 Vgl. Ypes 1932: 189 (für Samosir) und 347 (für die Uluanregion).

Verwandte; wörtl. ältere und jüngere Brüder). Diesen bezeichnet Tampoebolon *pangambirang* (wörtl. den zur Linken). Weiter gehört zu der Dorfgründungsgesellschaft auch eine Vertretung der brautnehmenden *marga* des Initiativenehmers (*namora boru*), welche sich ebenso an den Kosten beteiligt.

Auf die Teilnahme der Brautnehmer kann nicht verzichtet werden. Dahingegen lässt Tampoebolon die Möglichkeit offen, dass ein Dorf auch nur zusammen mit den Brautnehmern gegründet werden könnte. Richtigerweise allerdings, so teilte man mir in Sihotang mit, sollten aber *osang bariba* bzw. *hahaanggi* am Dorfgründungsritual beteiligt sein, denn nur so sei eine gute, prosperierende Zukunft zu erwarten. Der tatsächliche Grund dürfte aber wohl darin liegen, dass nur durch die *osang bariba* Vollständigkeit entsteht, auch auf sozial-politischem Gebiet. Die Stellung einer vollständigen Gruppe innerhalb der *bius*-Ordnung ist eine Andere als die einer nicht vollständigen.

Tampoebolon erwähnt aber noch einen weiteren Aspekt, welchem in der kolonialen Ethnographie in der Regel keinerlei Bedeutung zugemessen wurde: Auch die Frauen der Gründer nehmen aktiv an dem Gründungsritual teil. Er hält ausdrücklich fest, dass die Frau des Initiativnehmers ebenso wie dieser selbst *siboan bunti* genannt wird.[1490] Und er beschreibt auch konkret die rituellen Handlungen der Frauen aller Gründungsmitglieder.

Meinen eigenen Informationen aus Sihotang zufolge, ist die Teilnahme der Frauen selbst unverzichtbar. Mit anderen Worten, ein Dorf könnte ohne die Teilnahme der Frauen am Ritual nicht rituell korrekt gegründet werden. Dies wissen meine Informanten zu berichten, und dies lässt sich aber auch aus den rituellen Prinzipien des Rituals selbst, eines (*mar-*) *tua oma-oma*, ersehen.[1491] Hierzu zunächst einige Angaben.

12.1.2.1.2.5. Über das Dorfgründungsritual und die Symbolik der Opfergaben

Ein Dorfgründungsritual ist wie das Ritual zu Beginn des Landbaujahres ein *martua oma-oma* und kann als eine (unterschiedliche) Variante desselben verstanden werden. Wie aus der oben gemachten Analyse zu ersehen ist, ist ein *martua oma-oma* ein Schöpfungsritual und das Zusammenwirken von männlichen und weiblichen Prinzipien spielt darin eine wesentliche Rolle. Diesem Prinzip wird auf unterschiedliche Weise Ausdruck gegeben.

Von besonderer Signifikanz sind die Gaben, welche die Frauen der Gründer bringen. Die Frau des Initiativnehmers, die wie dieser *siboan bunti*, Bringerin des Opfers, genannt wird, bringt einen mit weißem Garn umwickelten und mit einem *ulos ragidup* oder *ulos pinunsaan* bedeckten Korb (*ampang*) mit ungeschältem Reis, also fruchtbarem Saatreis. Auf dem Saatreis liegen *sanggar*, *baringin*-Zweige und *sagu-sagu sitompion* (ein walzenförmiger Reismehlkuchen). Diesen Korb und seinen Inhalt nennt man *bunti*. Des Weiteren gehört ein kleiner Korb (*tapongan*) mit gepufftem ungeschälten Reis zu den Opfergaben dieser Gruppe. Dieser Korb wird allerdings an die Brautnehmer weitergegeben.

Die Frau des Repräsentanten der *osang bariba*, des *pangambirang*, bringt einen Korb mit geschältem Reis, in dem noch ein Hühnerei und einige Geldstücke (vier bis zwölf spanische Matten; es muss sich um eine gerade Zahl handeln) liegen. Diese nennt man *sibue oma-oma* (wörtl. Früchte für das [oder: des] *oma-oma*). Dieser Korb wird in der Folge mit kleineren Reismehlkuchen (*sagu-sagu*) und vollständigen Betelbissen (Blätter, Nüsse, *gambir* und Kalk) ausgestattet. Von diesem Reis werden einige Hände voll entnommen und auf einem Teller mit Wasser vermischt. Diesen nassen Reis nennt man *parbue tano* (wörtl. Früchte der Erde).

1490 Tampoebolon 1935: 16 Fn. 3.

1491 Tampoebolon bezeichnet den künstlichen Erdhügel am Mittelpunkt des zukünftigen Dorfes und die dort arrangierten Opfergaben als den Focus der Handlung als *toea oma-oma* (1935: 17 ff.)

Die Frau des Brautnehmervertreters bringt eine Sakralteller (*pinggan pasu*) voll mit gekochtem Reis, auf dem Betelblätter und ein Ficuszweig liegen. Zusammen mit dem gekochten Reis wird noch der Kopf eines bereits gekochten Schweins (oder anderen Schlachttieres) gebracht, welches im Herkunftsdorf geschlachtet worden war. Diese Gruppe bringt auch noch weiteres, bereits gekochtes und klein geschnittenes Fleisch (*tanggo-tanggo*) aus dem Herkunftsdorf.

Diese Gaben werden auf einer Matte ausgestellt vor einem künstlichen Erdhügel, welcher, wie Tampoebolon berichtet, nicht, wie Ypes[1492] angibt, im Mittelpunkt des zukünftigen Dorfes errichtet werden muss, wohl aber auf den Ort des lokalen *sombaon* hin ausgerichtet sein sollte. Dieser künstliche Erdhügel kann als eine Manifestation des oben (6.3.9. ff. und 7.2.3.1.5. f.) beschriebenen *buhit* verstanden werden. Tampoebolon nennt ihn aber *tua oma-oma*. Dies ist wohl so zu verstehen, dass der Hügel den eigentlichen Focus des Rituals darstellt.

Von den Opfergaben wird der als *bunti* bezeichnete Korb direkt vor den Hügel gestellt und die übrigen Gaben in einer Reihe dahinter. Rechts von dem Hügel wird noch eine Schale mit Palmwein (*tuak*) und links davon eine Schale mit Wasser gestellt. Oben auf dem Hügel wird aufgespießt die Leber des Schlachttieres geopfert, sowie etwas Saatreis, der mit Wasser besprenkelt wird.

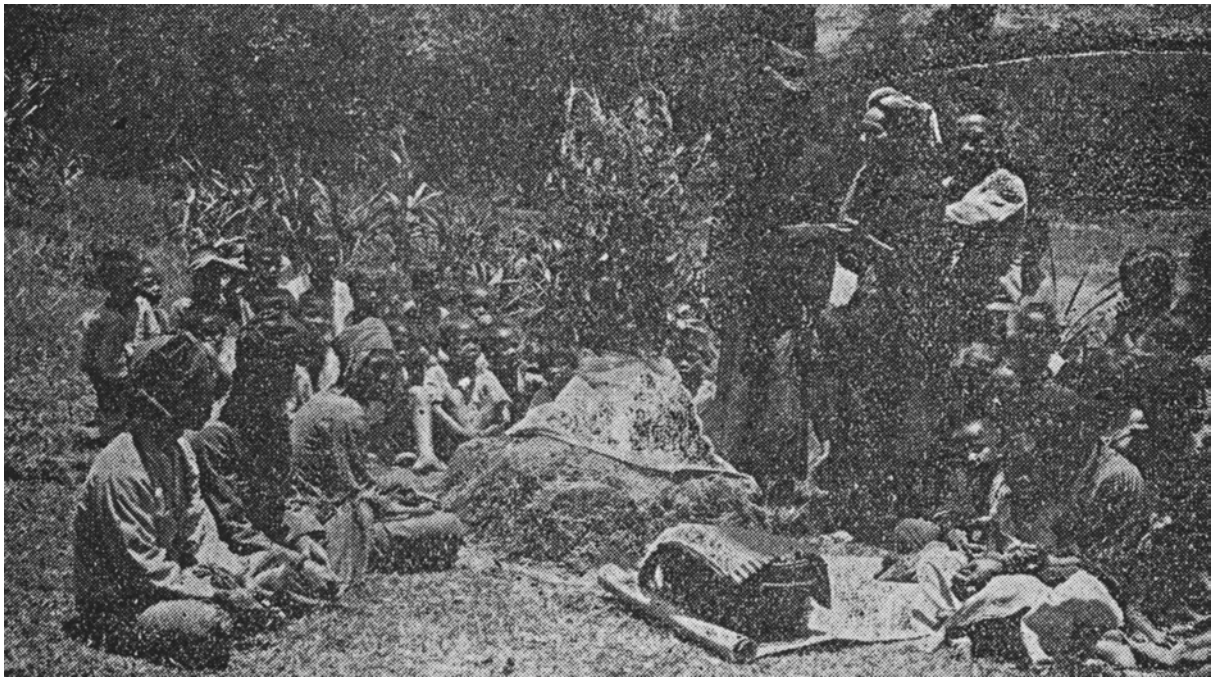


Abb. 22: Einzige (mir bekannte) Aufnahme eines *martua oma-oma*-Rituals (anlässlich einer Dorfgründung) und des dazu gehörenden Hügels, *buhit* (Quelle: Tampoebolon 1935)

Der Hügel selbst wird mit einem *ulos* umwickelt und in den Gipfel werden in seinem Gipfel männliches und weibliches *sanggar* (vgl. 6.3.9.3.) gesteckt. Hierzu kommen noch weitere Pflanzen, wie Zweige der Ficusart *baringin* (Ficus benyamina) und einer weiteren Ficusart, *jabi-jabi* (Ficus Rumphii Bl), *hatunggal* (auch *silinjuang* genannt; Cordyline sp.), *sangge-sangge* (Zitronengras; Adropogon Schoenanthus L.) und vollständig bereitete Betelbissen niederlegt.

[1492] Ypes 1932: 189.

In der Folge spricht der *siboan bunti* und erklärt warum das neue Dorf gegründet werden würde, gibt den gewünschten Namen desselben bekannt und bittet um den Segen der *raja*. Der anwesende Repräsentant der *bius*-Führung spricht hiernach seine Zustimmung zur Dorfgründung aus und erklärt, dass gegen die Dorfgründung zwar noch Einwände gemacht werden dürften, die bereits angebrachten Zeichen (*tohang-tohang*) sowie der Erdhügel nicht mehr entfernt werden dürften. Er erklärt auch öffentlich, wer als *siboan bunti*, wer als *pangambirang* und wer als *namora boru* des zukünftigen Dorfes zu gelten habe. Hiernach sprechen er und auch die anderen anwesenden *raja bius* ihre Segenswünsche aus.

Nach den *raja* spricht der *datu* die Gebete an die höheren Mächte der Erde und des Wassers aus und gießt sowohl den nassen geschälten Reis zusammen mit etwas Saatreis, sowie die Schalen mit Palmwein und Wasser über den Erdhügel aus. Hierauf streut der *namora boru* Puffreis auf den Hügel und auch rund um das Areal des zukünftigen Dorfes.

Am nächsten Tag untersucht der *siboan bunti* den Erdhügel und die dort verbliebenen Opfergaben nach Zeichen, die Auskunft geben können über die Erfolgsaussichten der Dorfgründungsunternehmung. Sind die Zeichen ungünstig, so wird das Dorfgruundungsunternehmen an dieser Stelle abgebrochen. Sind die Zeichen günstig, tritt eine zweiwöchige Ruheperiode (*robu*) ein. Nachdem diese verstrichen ist, wird erneut geschlachtet bevor die Dorfgründung definitiv gemacht und mit der Errichtung eines Gebäudes begonnen wird.

Dies ist zunächst ein einzelnes, zum vorläufigen Gebrauch vorgesehenes Gebäude; wie Ypes angibt, *sopo* genannt und ‚um den *bunti'* gebaut und später wieder abgebrochen.[1493] Nach anderen, mir zur Verfügung stehenden Angaben (nicht nur aus Sihotang) gehört zu einer Dorfgründung auch das rituelle Pflanzen eines Ficusbaumes (*baringin*). In diesem Stadium gilt die neue Niederlassung als *sosor* (vgl. 3.1.2.1.). Erst nach der Abhaltung eines *manghuntal*-Rituales (vgl. 4.3.9, 5.1., 5.3.5., 6.3.4., 7.2.3.2.2., 8.7.2.), welches unter Umständen erst Jahre später stattfindet, gilt die Niederlassung als vollwertiges Dorf (*huta, lumban, banjar*). Wie Tampoebolon betont, wird erst nach diesem Ritual der *siboan bunti* offiizell zum *raja huta*, den *pangambiriang* nennt man nun *sibolakhon amak* (der die Matte ausbreitet, i.e. der als Gastgeber nach Aussen zu auftritt) und der Brautnehmer wird offiziell zum *namora boru*.[1494]

Nach dieser knappen ethnographischen Beschreibung nun eine kurze Analyse der für diese Untersuchung wesentlichen Aspekte. Zuerst möchte ich mich dem symbolischen Gehalt des Rituals zuwenden. Wie bereits angedeutet, kann das Dorfgründungsritual ebenso wie das oben beschriebene *martua oma-oma* zu Anlass des Beginns des Landbaujahres als ein Schöpfungsritual verstanden werden. Der aufmerksame Leser wird in dem mit verschiedenen (teils männlich und weiblich gedachten) Pflanzen vervollständigten und mit einem *ulos*[1495] eingehüllten Erdhügel, welcher als ritueller Focus dient[1496], den *buhit*, wie er uns in Form des kleinen Sandhügels auf der Reisschwinge der *parbaringin*, (Kap. 6) oder in Form des Erdkegels am Fuße des Schlachtpfahles (*borotan*; vgl. 7.2.3.1.5. f.) bereits begegnet ist,

---

1493 Ypes 1932: 189.

1494 Tampoebolon 1935: 25

1495 Zur symbolischen Signifikanz eines *ulos* und dessen einhüllenden, weiblichen Qualitäten, vgl. Angerler 1997: 425 f.

1496 Eine Fotographie, gemacht während des *tua oma-oma*, zeigt den Erdhügel, den mit einem *ulos* bedeckten Korb (*bunti*) auf einer Matte und die zur Dorfgründung versammelten Menschen samt den in ihre Kopfbedeckungen gesteckten Pflanzen, welche für diese Ritual erforderlich sind (Tampoebolon 1935: 18 f.).

wieder erkennen. Auch dieser Erdhügel kann als eine Repräsentation des Schöpfungsberges, aus dem der Schöpfungsbaum wächst, verstanden werden.

Die beiden Flüssigkeiten in den Schalen links und rechts des Erdhügels, welche im Laufe des Rituals über den Hügel ausgegossen werden, können mit männlichen und weiblichen Aspekten von Fruchtbarkeit assoziiert werden. Während Wasser den männlichen, befruchtenden Aspekt repräsentiert, so repräsentiert Palmwein, im Mythos die Milch der zum Baum gewordenen Göttertochter Boru Sorbajati (vgl. 8.5.1.1. ff.), den weiblichen nährenden Aspekt. Palmwein ist zudem die gebräuchliche Opfergabe für den *pangulubalang*, der das Dorf beschützt und auch wesentlichen Einfluss auf die Fruchtbarkeit des Landes ausübt (vgl. 8.4.1.).

Dorfgründung ist ein Schöpfungsakt, verwandt dem Akt der Schöpfung der Erde durch die Göttertochter Boru Deak Parujar in der batakschen Mythologie. Das weiße Garn (*bonang na bontar*), um den als Symbol des Kosmos bekannten *ampang* (den Reiskorb) gewickelt, ist ein unübersehbarer Hinweis darauf. Dieses Garn hat schließlich (im Mythos) der Göttertochter die kosmische Reise, und damit die Schöpfung, erst ermöglicht. In dem hier behandelten Kontext ist das weiße Garn mit der Frau des Initiativenehmers zur Dorfgründung, des *siboan bunti*, wie er auch *siboan bunti* genannt, assoziiert.

Betrachten wir die Opfergaben, so fällt auf, dass sich darunter Reis in vier verschiedenen Formen findet. Als ungeschälter oder Saatreis (*eme*), Puffreis (*borti*), geschälter Reis (*dahanon* oder *boras*; in der Ritualsprache aber *parbue* [Frucht]), gekochten Reis (*indahan*) und als Reismehl (*itak*). Letztere Form wiederum als die beiden Reiskuchenarten *sitompian* (in Wasser gekocht) und *sagu-sagu* (über heißem Dampf zubereitet). Der Saatreis kommt von der Gruppe des Initiativenehmers, des *sipungka huta*. Der Puffreis ebenso, wird aber dem *namora boru*, dem Brutnehmervertreter gegeben, welcher ihn schließlich rituell ausstreut. Den geschälten Reis bringt die Frau des *pangambirang*, des Repräsentanten der *osang bariba*. Den gekochten Reis wiederum bringt die Frau des *namora boru*.

Saatreis ist ohne Zweifel die am höchsten bewertete Form des Reises, was sicher in Zusammenhang steht mit dessen regenerativen Qualitäten. Im Kontext von Ritualen, wo der Austausch zwischen Gruppen im Mittelpunkt steht (wozu das Dorfgründungsritual in seiner Qualität als Opferritual nicht gehört), ist Saatreis die klassische Gabe der Brautgeber. Saatreis repräsentiert in hohem Maße Fruchtbarkeit und Erneuerung (und Vervielfältigung) des Lebens und damit besonders hohe gesellschaftliche Werte. Der Umgang mit der Seele des Reises (*tondi ni eme*) spielte früher im spirituellen Leben der Batak eine ganz besondere Rolle. Aufgrund dieser besonderen Position im Wertesystem wie im spirituellen Leben ist *eme* wie keine andere Pflanze geeignet, die Rolle eines Verbindungsmediums zwischen der (Licht-) Welt der Menschen (*portibi hasiangan*) und der unsichtbaren spirituellen Welt (*portibi hahomion*) zu spielen. Schließlich reift der Reis in der Erde, die wie der Mutterschoß geheime, spirituelle Welt ist (vgl. 6.3.7., 7.1., 7.2.3.1.7., 7.2.3.2.1. ff., 8.4.4.).

Borti, der Puffreis aus ungeschältem Reis, welcher von den Gründern zu den Brautnehmern geht, wird insbesondere mit Kindersegen und Geburt assoziiert. Der Begriff *borti* ist selbst ein Synonym für das ungeborene Kind im Uterus, den man *bortian* (Ort des *borti*) nennt.[1497]

Die symbolische Signifikanz von Reismehl steht, wie oben erörtert (6.3.5.), in Beziehung zu der Vereinigung der Geschlechter, zu Fruchtbarkeit und zur Erhaltung des Lebens durch Nahrungsaufnahme. Der *sitompian*-Reiskuchen, ein haltbarer Proviant auf Reisen (man muss nur lange kauen), wird in manchen Ritualen wie ein Kind eingewickelt (*sitompian* bedeutet auch, das was eingewickelt auf dem Rücken getragen wird) auf dem Rücken getragen. Die *sagu-sagu*-Form des Reiskuchens gilt eher als Leckerbissen zu besonderen Anlässen.

1497 Angerler 1997: 424 Fn. 52.

Auch mit dem geschälten Reis sind besondere spirituelle Qualitäten verbunden. Auch gegenwärtig streut man noch bei vielen Anlässen *boras si pir ni tondi* (Reis, der den *tondi* hart macht) auf die Köpfe von Menschen, die man (spirituell oder körperlich) stärken möchte. Dieses Streuen soll z.B. einen unter Schock stehenden Menschen wieder in die Realität zurückführen, einen erschöpften Menschen helfen sich zu erholen oder, wenn nötig, wieder fähig machen eine Erektion zu erlangen (Härte zu erlangen).[1498]

Der nasse Reis der *osang bariba*, der im Laufe des Rituals auf den Erdhügel gegossen wird, spielt in diesem Fall eine vergleichbare Rolle wie der weiße, nasse und klebrige Sand (*horsik sipailohot*) bei dem oben (6.3.6.) beschriebenen *martua oma-oma* in Sihotang, und ist wohl als Fertilisationsmedium oder spirituelles Sperma für die Erde zu verstehen. Die Rolle von eingeweichtem, klebrigen Reis wurde oben in noch einem weiterem Kontext beschrieben (8.5.6.). Dort wurde der spirituell befruchtende Reis auf die Gesichter der *paniaran*, die auf spiritueller Ebene die Erde repräsentieren, geklebt. Die *paniaran* werden damit der ‚gefleckten' Gottheit ähnlich. Der Aspekt der spirituellen Fertilisation mag in beiden Fällen mit den rituellen Handlungen verbunden sein.

Diese Analyse zeigt, dass auf einer bestimmten Ebene mit Saatreis weibliche Qualitäten verbunden werden können, während geschälter Reis, besonders in der Kombination mit Wasser, eher mit bestimmten Aspekten von Männlichkeit in Beziehung steht. Gekochter Reis, *indahan*, ist unmittelbar zur Konsumption bereit und ist im Sinne einer sexuellen Zuordnung neutral. Neutral wie auch die Position der *boru*, der Brautnehmer, sein sollte, die im Konfliktfall zwischen der Gruppe des *siboan* bunti und des *pangambirang* vermitteln müssen. Wie Tampoebolon es ausdrückt: *„wenn die raja in dem Dorf streiten, müssen die boru entscheiden*."[1499]

Auf die Frage, ob nun aus diesen Daten abzuleiten ist, dass die drei an der Gründung beteiligten Gruppen des *siboan bunti*, des *pangambirang* und des *namora boru* mit sexuellen Zuordnungen wie weiblich, männlich und neutral zu assoziieren sind, möchte ich hier nicht einfach mit ja oder nein antworten. Spirituelle Tatbestände sind, wie die Erfahrung zeigt, nicht immer einfach mit sexuellen Tatbeständen gleichzusetzen. Dass aber in dem hier beschriebenen Ritual der Dorfgründung und der dabei verwendeten Symbolik eine bestimmte überlieferte Ordnung reproduziert werden sollte, in der Opposition wie Komplementarität und Vereinigung der Geschlechter auf einer religiösen Ebene eine wichtige Rolle spielen, steht außer Zweifel. Dies ist im Kontext des indonesischen Studienfeldes kein unbekanntes Thema. Bevor ich allerdings auf jene Thematik eingehe, möchte ich die Aufmerksamkeit wieder auf die sozial-politischen Aspekte der Dorfgründung richten und analysieren, welche Konsequenzen dieser nicht nur auf religiöser, sondern auch rechtlicher und sozial-politischer Ebene folgenreiche Akt mit sich bringt und wieweit uns diese Daten zum Verständnis der *bius*-Ordnung behilflich sind.

12.1.2.1.3. Die Dorfgründung als Hausgründung

Eine Dorfgründung folgt dem Prinzip der Hausgründung. Davon mögen sich sowohl die meisten kolonialen wie auch späteren Forscher nicht bewusst gewesen sein, denn der Begriff Haus findet sich zumeist durch den sehr breiten Begriff *harajaon* ersetzt. Doch ist schon Tampoebolons Bericht ausreichend deutlich: Er berichtet, dass das neu gegründete Dorf von Anfang an nach der Absprache der beteiligten Gruppen unterteilt werden würde. Dies ist die Gruppe des Initiativenehmers, der selbst (und später seine Nachfahren in männlicher Linie) die Position des *raja huta* einnehmen wird auf einer Seite, sowie die der *bariba osang* (*osang bariba*) auf der anderen Seite (das bedeutet nicht, dass deren Häuser einander gegenüber

---

1498 Vgl. Angerler 1997, sowie Sinaga 1987.

1499 *Kalau radja dalam kampoeng itoe berbantah, marga boroenja jang memoetoes* (Tampoebolon 1935: 38).

stehen; die Gruppen stehen einander gegenüber) und drittens die *marga boru* des *raja huta*. Dies impliziere auch eine Dreiteilung des *harajaon*. Nur dann, wenn es die beiden anderen Gruppen nicht geben würde, dann würde der *raja huta* die Angelegenheiten des Dorfes allein regeln: *„aber so etwas geschieht sehr selten, denn ein harajaon im Batakland besteht aus einer Kombination von marga die zueinander in Beziehung stehen, Familie voneinander sind, die so zusammen ein festes harajaon-**Gebäude** (das Mehrere zusammen besitzen), welches aus der raja huta-Gruppe, den bariba osang und den boru besteht*."[1500]

Wie *bius* als Hausorganisation die Einheit der Hausorganisationen auf allen untergeordneten Ebenen (*turpuk/horong*, Dorf, etc.) repräsentiert, diese umfasst (oder einschließt), so repräsentiert die Dorforganisation die Einheit der drei deutlich voneinander abgrenzbaren Gruppen. Die einzelnen Häuser innerhalb des Dorfes nennt man *jabu*. Wie van der Tuuk festgehalten hat, bezeichnet man so die durch Matten abgegrenzte Schlafstelle (wohl: den Bereich einer einzelnen Familie innerhalb eines von mehreren Familien bewohnten Hauses) und ebenso eine Kernfamilie (*huisgezin*).[1501] Auch in Sprachen anderer Batakgruppen finden wir den Begriff *jabu* in dieser Bedeutung.

Nur in der Sprache der Tobabatak wird heute die physische Struktur eines Hauses so bezeichnet. Aber immer noch bezeichnet man die einzelnen Bereiche eines Hauses, mögen es nun vier, sechs oder acht sein, mit dem Begriff *jabu* plus einer Erläuterung. Vom Eingang aus gesehen, rechts hinten liegt immer *jabu bona*, (*bona* ist der unterste Teil des Stammes, der ‚Ursprung' des Baumes und in übertragenen Sinn auch von sozialen Gruppen, der vornehmste Wohn- und Schlafplatz des Hauses, welcher immer dem auf sozialer Ebene Ältesten zusteht. Die Bezeichnung für alle anderen Bereiche des Hauses mag von Region zu Region variieren.

Aus den hier bereits angeführten Daten lässt sich der paradox klingende Schluss ableiten, dass ein einzelnes Haus innerhalb eines Dorfes nicht den Status eines Hauses im sozial-politischen Sinne hat, sondern als Teil eines Hauses zu verstehen ist. Zwar wird sowohl Familiengründung wie auch für Dorfgründung mit *manjae* (selbständig werden) beschrieben und ebenfalls mit Hausgründung assoziiert, doch besteht ein essentieller Unterschied. Nie spricht man von der Herkunft von oder der Zugehörigkeit einer Person zu einem *jabu*. *Jabu* mögen nach ihren Bewohnern bezeichnet werden, haben aber in der Regel keine Namen. Bei den Tobabatak ist das Dorf als die auf unterster Ebene sozial-politisch relevante Hausorganisationsform zu verstehen. Die Gruppe, die ein Dorf gründet, ist auf dieser Ebene eine vollständige Gruppe, sowohl im sozial-politischen wie auch religiös-kosmischen Sinne. Keine der teilnehmenden Gruppen könnte dies von sich aus sein.

Die Hausstruktur, die mit der Repräsentation einer größeren Gruppe, (z.B. *turpuk, horja* etc.) verbunden ist, wird nie *jabu* genannt. In der Samosir- wie auch in der Tobaregion spricht man von einem *ruma*, dem bereits häufig erwähnte *ruma parsantian*. Besonders schön gebaute Häuser von einflussreichen *raja* nennt man *ruma bolon*, große Häuser. Diese finden sich aber nicht in jeder Region. In den südlichen Batakländern erfüllt oft das *bagas na godang*, das große Haus, die Rolle beider Typen von Häusern. Dort vermag eine führende Familie eher eine größere Gemeinschaft zu repräsentieren als bei den Tobabatak.

Für das die *bius*-Organisation repräsentierende Haus finden wir die Bezeichnung *joro* (oder *joro-joro*; in Samosir) und *patane bale pasogit* (Toba- und Uluanregion). Wie bereits oben (7.2.3.1.3.5.) am Beispiel von *bius* Onan Baringin angeführt, wird auf *bius*-Ebene ebenfalls

---

1500 *tetapi jang begini roepa djarang sekali terdjadi, sebab keradjaan ditanah Batak adalah terdiri dari soesoenan marga jang bertali, sefamilie hingga mandjadikan soeatoe roepa bangoenan keradjaan (hatopan) jang kokoh jang terdiri dari radja hoeta, bariba osang dan boroe* (Tampoelbolon 1935: 38).

1501 Van der Tuuk 1861: 201.

die *jabu*-Einteilung gebraucht. Die Repräsentanten der verschiedenen *marga* des *bius* sind jeweils einem *jabu*, einem Wohnplatz im *bius*-Haus zugeordnet, womit eine bestimmte Rangordnung verbunden ist.



Abb. 23: *Bius*-Haus (*joro* bzw. *joro-joro*) in *bius na metmet* Bonan Dolok, Sianjurmulamula (Aufnahme Johann Angerler 1990)



Abb. 24: Tobabataksche Dorfanlage in Sianjurmulamula (Aufnahme Johann Angerler 1990)

12.1.2.1.4. Die Dorfgründung als Ausgangspunkt einer Austauschbeziehung

Oben (11.2.2.2.1.9.) wurde im Zuge der Analyse des mit dem Begriff *sahala* verbundenen Bedeutungskomplexes die Hypothese herausgearbeitet, dass Gründungsunternehmen im Rahmen von Austauschbeziehungen zu verstehen seien, welche so angelegt sind, dass sie über Generationen hinweg bestehen bleiben. Diese Austauschbeziehungen sind, wie festgehalten wurde, auf eine Weise angelegt, dass immer eine Restschuld gegenüber dem Gründer – und über Generationen hinweg gegenüber seinen Rechtsnachfolgern - bestehen bleiben wird. Diese Schuld ist als die Grundlage der Legitimation der asymmetrischen Beziehung zwischen dem Gründer und den Angehörigen der Gruppe, die durch sein Zutun zustande gekommen ist, und ihm so ihre Existenz verdankt.

Wie anhand der hier präsentierten Angaben zur Dorfgründung gezeigt wurde, ist die Lage tatsächlich komplexer. Ein Dorf wird nicht von einem Mann allein gegründet. Wie im nächsten Abschnitt noch weiter ausgeführt werden wird, ist das kaum möglich. Nicht einer allein gründet ein Dorf, nicht der Repräsentant einer einzigen Gruppe, sondern die männlichen und weiblichen Repräsentanten von in der Regel drei Gruppen. Dies kann auch nicht ohne Auswirkung auf den Charakter der Tauschbeziehung und der anlässlich der Gründung geschaffenen Schuld sein. Nicht einem Einzelnen gegenüber besteht die Schuld, sondern gegenüber mehreren. Und die Schuld muss, nach der den Austauschbeziehungen inhärenten Logik, auf spezifische Weise wechselseitig sein. Die einzelnen (Sub-) Gruppen des Dorfes und ihre Repräsentanten werden immer in einem fein abgestuften Schuldverhältnis zueinander stehen, denn ohne Mitwirkung der jeweiligen Anderen hätte die (Gesamt-) Gruppe (das Dorf) nicht zustande kommen können. Diesen Aspekt gilt es auch bei den folgenden Überlegungen im Auge zu behalten.

12.1.2.1.5. Über das Entstehen von dualen Führungsstrukturen und der *paniaran*-Position

Der Initiativenehmer der Dorfgründung, der *sipungka huta*, der *siboan bunti* aus ritueller Sicht wird in dem neugegründeten Dorf die Position des *raja huta* oder *tunggane huta*, des Dorfvorstehers einnehmen. Der *raja huta* wird in der kolonialen Literatur zumeist als der Inhaber des Verfügungsrechtes (*beschikkingsrecht*) über den Grund beschrieben. Diese Sicht wurde von batakschen Autoren kritisiert. So etwa der bataksche Rechtswissenschaftler Enda Boemi in seiner Leidener Dissertation in Kritik auf Schröders Beschreibung der Position des Dorfgründers[1502] und seiner Rechtsnachfolger: *„Nach Schröder ruht nun ein Verfügungsrecht (in üblicher, nicht in technischer Bedeutung) auf dem ersten Dorfgründer (sihatahon bunti), welches eventuell auf seinen Rechtsnachfolger übergehen wird. In Zusammenhang mit dem demokratischen Geist der Landeseinrichtungen meine ich an der Richtigkeit dieser Mitteilung zweifeln zu müssen; vielleicht muss sie in dem Sinne aufgefasst werden, dass das Verfügungsrecht über den Dorfgrund auf der Gemeinschaft ruht, doch dass der raja huta als Gemeinschaftsorgan dieses ausübt*."[1503]

Tampoebolon ist aber spezifischer in seiner Kritik. Er beschreibt ein Dorfgründungsritual, in dem das Zustandekommen einer dualen Führungsstruktur auf Dorfebene beschrieben ist und lässt auch keinen Zweifel daran, dass das Dorf nicht einfach vom *raja huta* regiert wird, sondern dass dieser zusammen mit den Repräsentanten der anderen Gruppen Entscheidungen treffen muss. Wie oben angeführt formen die drei an der Gründung beteiligten Gruppen

---

1502 Schröder 1922: 74.

1503 *Volgens Schröder berust nu in het Tobaland bij den eersten hoetastichter (sihatahon boeti) een beschikkingsrecht (in gewonen zin, niet in de technische betekenis), dat eventueel op zijn rechtsverkrijgenden zou overgaan. In verband met den democratischen geest der landsinstellingen meen ik aan de juistheid van de mededeeling te moeten twijfelen; wellicht moet ze opgevat worden in dien zin, dat het beschikkingsrecht van den hoetagrond berust bij de gemeenschap, doch dat de uitoefening daarvan geschiedt door den radja hoeta, het gemeenschapsorgaan.* (Enda Boemi 1925: 124 f.)

zusammen ein ‚festes Gebäude', ein Haus, in dem zwar eine hierarchische Ordnung besteht, aber keine Willkür von ‚Herrschenden' möglich ist. Selbst die Position der Brautnehmer ist keine wirklich untergeordnete Position. Wie Tampoebolon es ausdrückt hat, im Falle eines Konfliktes zwischen *raja huta* und *osang bariba* entscheiden die *boru* (vgl. 12.1.2.1.2.5.)

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob wir hier nun eine duale oder eine ternäre Struktur vor uns haben. Faktisch handelt es sich um drei Gruppen, doch geht es für die Partizipanten grundsätzlich um duale Strukturen.[1504] Die Brautnehmer sind konzeptuell der Gruppe des Initiativenehmers zugeordnet, wobei aber eben immer das Potential anwesend ist, dass die Brautnehmer eine entscheidende Rolle spielen können. Damit ist es eben auch potentiell möglich, dass die Brautnehmer Teil einer dualen Struktur werden können. Wenn es erforderlich ist. Z.B. in oben angeführten Konfliktfall, oder bei Ausfall der *osang bariba*. Im Notfall kann, wie erwähnt, ein Dorf auch von Initiativnehmer und seinen Brautgebern gegründet werden. Dies kann als ein Ersatz einer dualen Konstellation gelten, aber nicht als vollständige Gruppe (*suhu na gok*) und hat nicht die Entfaltungsmöglichkeiten einer solchen.

Den meisten kolonialen Verwaltern, denen die große Zahl der selbständigen Dörfer von Anfang an ein Dorn im Auge war, ist diese duale, bzw. unter Berücksichtigung der *boru* eventuell ternäre Struktur nicht aufgefallen. Man sah in der Regel nur den nach aussen zu auftretenden *raja huta*. Einer der wenigen kolonialen Verwalter und Forscher, der doch von der dualen Struktur auf Dorfebene gehört hatte, die es, wie er meint, in vorkolonialer Zeit gegeben hat, war de Boer. Er beschreibt zwei Oberhäupter, einen, der als Anführer im Krieg, und einen, der als Diplomat auftreten konnte.[1505]

Es mag die duale Struktur insbesondere bei kleinen Dörfern nicht prägnant hervortreten, doch ist sie, insofern das Dorf von einer ‚vollständigen' Gruppe gegründet wurde, prinzipiell von der Gründung her angelegt. Bleibt das Dorf über Generationen hinweg erfolgreich, so mag auch seine Rolle im *bius*-Kontext bedeutender werden. Dies sei am Beispiel Lumban Pea illustriert. Der *raja na sampulu*, der *parbaringin* von Lumban Pea in Sihotang gilt als legitimer Nachfolger des Ahnen, der Lumban Pea gegründet hat. Der Inhaber der *raja doli*-Position dahingegen wird als Nachfahre des ersten Repräsentanten der *osang bariba* (die als jüngere Gruppe [*saompu*] gelten) von Lumban Pea betrachtet. Ob die jeweiligen Amtsinhaber tatsächlich immer in ältester Linie nachgefolgt sind, ist nicht wesentlich. Das System ist hier flexibel, Befähigung wird in der Regel ebenfalls berücksichtigt. Auch die *boru sihabolonan*, die ältesten Brautnehmer der ursprünglichen Gründer, die *marga* Manurung, haben eine bedeutende Position in Lumban Pea. Dies zeigt sich unter anderem an der Tatsache, dass sie schon in früher Zeit, wie die *marga* Sitorbandolok selbst, einen Steinsarkophag (*parholian*) am Dorfplatz aufstellen durften.

Die jeweilige Ehefrau des *raja na sampulu*, also sozusagen die Rechtsnachfolgerin der ersten *siboan bunti*, ist traditionell Mitglied der *paniaran*-Organisation und Medium für den weiblichen *sombaon* Boru ni Hare.[1506]

Lumban Pea ist zwar mehr als nur ein Dorf und kann vor allem auf eine sehr lange Tradition zurückblicken. Doch, oder vielleicht gerade deswegen, ist die Beziehung zu einer weit zurück liegenden, gemeinsamen Gründung nach im Prinzip demselben Muster wie von Tampoebolon beschrieben, immer noch nachvollziehbar. Es wurde sicherlich nicht jeder Dorfgründer der Vorfahre eines im *bius*-Kontext aktiven *parbaringin*, doch lässt sich vermuten, dass die

---

[1504] Dies muss nicht überall und in jedem Kontext der Fall sein. Wie oben (3.2.5.) angeführt, wurde z.B. in Padang Lawas (Kolonialzeit) in bestimmten Situationen die ternäre Struktur der dorfgründenden Gemeinschaft und ihrer Repräsentanten betont und u.a. metaphorisch mit den drei Herdsteinen, *dalihan na tolu* verglichen.

[1505] De Boer 1914: 357.

[1506] Diese Position ist auch bei Korn (1953: 41) angeführt.

Vorfahren der meisten *parbaringin* maßgeblich an erfolgreichen Gründungsakten beteiligt waren.

Und grundsätzlich zusammen mit ihren Frauen, die ebenfalls daran beteiligt waren, soll hinzugefügt werden. Die Nachfolgerinnen der jeweiligen Gründerfrauen sind die jeweiligen Ehefrauen der *parbaringin*, die *paniaran*, die ganz maßgeblich die von der ersten Gründerfrau eingegangene Beziehung mit der spirituellen Welt zum Wohle der Gemeinschaft weiterführen. Die Analyse des Dorfgründungsrituals hat gezeigt, dass Beide, Mann wie Frau als Opferer gelten, und damit eine Beziehung mit der spirituellen Welt eingehen, dass aber die Frau das Opfer tatsächlich trägt und am Ort der Zeremonie niedersetzt. Letzteres ist nicht als zufällige Form der Arbeitsteilung, sondern im Kontext der oben (8.7.3.) als ‚weibliche Sakralität' bezeichneten besonderen Affinität von Frauen mit der spirituellen Welt zu verstehen

12.1.2.2. Duale Besetzung von Führungspositionen auf *bius*-Ebene

Der Frage der dualen Besetzung der Führungspositionen innerhalb der *bius*-Organisation wurde in dieser Untersuchung bereits viel Raum gegeben. So am Beispiel *bius* Sihotang (vgl. 4.3. ff.) und der Sianjurmulamularegion (9.1.1.3. ff.). An dieser Stelle seien die wesentlichen Charakteristiken beider Führungspositionen auf *bius*-Ebene einander gegenübergestellt.

In der Spalte *raja parbaringin* sind wesentliche Charakteristiken derjenigen Führungspersonen angeführt, die in der Literatur oft als geistliche oder priesterliche Oberhäupter bezeichnet werden. In der Bataksprache mögen wir sie auch als *pangulu, pangulu bolon, raja parsanggul baringin, raja jolo, raja na opat, raja na ualu, raja bius* etc. bezeichnet finden. Die Bezeichnung *raja doli* oder *raja partahi* ist in der Samosirregion die am häufigsten gebrauchte Bezeichnung für die säkularen oder weltlichen Oberhäupter der Literatur. Es gibt in der Bataksprache noch mehr Bezeichnungen für diese Kategorie von *raja*. *Raja banua* werden sie in der Sianjurmulamularegion genannt und *raja pahopoli* in Silindung; um zwei Beispiele anzuführen. Bezeichnungen wie *raja oloan, raja bunbunan, raja ihutan* oder *jaihutan* dürften wohl spezifische Erfahrungen der protokolonialen Phase reflektieren.

Die Gegenüberstellung der Charakteristiken entspricht insbesondere der ethnographischen Evidenz der Samosirregion. Es sei darauf hingewiesen, dass eine Schematisierung wie diese zwangsläufig eine Vereinfachung der variationsreichen Realität, in der es immer wieder Ausnahmen geben mag, mit sich bringt.

raja parbaringin	***raja doli/partahi/banua***
Gehören zu der aus Sicht der Präzedenz älteren Gruppe	Gehören zu jüngerer Gruppe in Verhältnis zu der Gruppe des *parbaringin*, Seniorität im eigenen Bereich
Legitimität durch Präzedenz (Abstammung von Gründerahnen nach Möglichkeit in ältester Linie), spirituelle Bestätigung, sowie durch korrektes Auswahl- und Einsetzungsverfahren. Braucht in der Regel nicht Bestätigung durch *raja doli/partahi*	Legitimität traditionell ebenfalls durch Präzedenzposition seiner Gruppe und korrektes Auswahl- und Einsetzungsverfahren, oft aber mehr Konkurrenz zwischen Kandidaten aus verschiedenen Familien (aber derselben Gruppe); im Kriegszeiten eher entsprechende Befähigung ausschlaggebend. Braucht in der Regel Bestätigung durch *parbaringin*
Ihre Autorität steht in Beziehung zu moralisch vorbildlicher Lebensweise, Beziehung zur sakralen Welt. Zeigt auch Züge	Ihre Autorität steht in Beziehung zu persönlicher Ausstrahlung, Befähigung (diplomatischer, rednerischer,

bürokratischer Autorität, z.B. im Kontext des fest institutionalisierten Landbau-Jahreszyklus und der Irrigationsverwaltung. Sollen als Vermittler und Friedensstifter auch über diplomatische Fähigkeiten verfügen	organisatorischer etc.), Mut, sowie zu Reichtum, (Summe verschiedener Faktoren gesellschaftlicher Anerkennung)
Gehören einer gesetzgebenden Körperschaft an, entscheiden über grundsätzliche Standpunkte, wachen über moralische und ethische Aspekte des Zusammenlebens	Treffen regelmäßig anfallende Entscheidungen in vielen praktischen Angelegenheiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens
Bei gerichtlichen Entscheidungen in Fragen des Zugangs zu Land höchste Instanz	Regelmäßig anfallende Rechtssprechung
Führen Landbau-, Heilungs- und Opferrituale aus. Geben den Rhythmus des Landbaues vor durch ihre Rituale	Führen Opferrituale, häufig aber Rituale im Lebenszyklus der eigenen Gruppe, sowie Verdienstfeste aus. Keine für den Landbau relevanten Rituale
Dürfen nicht Blut vergießen. Blutvergießen im Rahmen ihrer Rituale durch Hilfskräfte, nicht durch *parbaringin* selbst	Dürfen (oder: sollen) Blut vergießen, im Kampf sowie im Ritual. Jonggi Manaor (und Singamangaraja (der allerdings nicht in diese Kategorie gehört) müssen selbst (eigenhändig) schlachten
Involviert in Beschlussnahme zum Neubau von Bewässerungsanlagen, organisieren regelmäßige Erhaltungstätigkeiten. Der *raja bondar* (Wassermeister) ist meist auch *parbaringin*. Bewahren technisches Wissen.	Tritt im Falle eines Neubaues von Bewässerungsanlagen als Organisator auf, beaufsichtigt, tritt auf, wenn tatkräftiges Handeln erforderlich ist
Alle Rituale werden von der *bius*-Gemeinschaft finanziert durch Beiträge (*guguan*) der Bevölkerung	Nur bestimmte (wenige) Rituale werden von der *bius*-Gemeinschaft finanziert, andere muss die eigene Gruppe finanzieren. Müssen bei Verdienstfesten reiche Gastfreundschaft zeigen (*big men*-Charakter)
Führende *parbaringin* erhalten Amtsfelder, sowie bestimmte Abgaben	Sollten bereits wohlhabend sein. Erhalten bestimmte Abgaben und ziehen Gewinne aus Fernhandel. Aber: In einigen Fällen gab es auch Amtsfelder für *raja doli/partahi* (z.B. Jonggi Manaor, Tuan Nahoda Simbolon)
Beziehung mit der Welt außerhalb des eigenen *bius* über *janji*-Beziehungen, Beziehungen mit Singamangaraja sowie verschiedene diplomatische wie rituelle Beziehungen	Rituelle Reisen, traditionelle Gastfreundschaft gegenüber Fremden wie auch Fernhandel spielen eine Rolle

Dieses Schema mag zwar nur einen Teil der mit den jeweiligen Positionen verbundenen Charakteristiken wiedergeben, doch zeigt es deutlich einige Kontraste. Diese stehen in Beziehung zu unterschiedlichen Kompetenzen einerseits und unterschiedlichen Möglichkeiten und Beschränkungen andererseits. Z.B. die Möglichkeit Blut zu vergießen, die den *raja doli/partahi* gegeben ist und den *raja parbaringin* nicht. Dies ist, wie oben (5.2.3.) ausführlicher beschrieben, nicht die einzige Beschränkung, die den *raja parbaringin* auferlegt

ist. Besonders das Verbot für jegliche Art kriegerischer Handlungen beschränkt prinzipiell das Potential für Machtmissbrauch sehr.

Die unterschiedlichen Kompetenzen sind nicht einfach in uns wohlbekannte Kategorien wie sakral-wirtschaftlich einerseits und profan-rechtlich andererseits[1507] zu fassen. Es mag zu Recht ein Übergewicht an spiritueller Kompetenz bei den *raja parbaringin* konstatiert werden, ebenso ein Übergewicht an Kompetenz im Wirtschaftsbereich, dessen Grundlage die Landwirtschaft ist. Doch ist das rituelle Handeln der *raja doli/partahi* auf spiritueller Ebene ebenfalls bedeutsam, wie auch ihre Kompetenz für bestimmte Bereiche der Landwirtschaft bedeutsam sein kann. Man denke an z.B. an ihre organisatorischen Aufgaben beim Neubau von Irrigationsanlagen. Ebenso kann ihr Handeln für andere Bereiche der Wirtschaft, z.B. für den Handel, den sie schützen, bedeutsam sein. Bei letzterem Punkt kann allerdings wiederum angeführt werden, dass die *raja parbaringin* in großen Zügen für die Gesetzgebung um den Schutz des Handels (Regeln des Marktfriedens) gesorgt haben.

Des Weiteren liegt der Rechtsbereich traditionell keineswegs allein in den Händen der *raja doli/partahi*, führen diese auch die Aufgaben der Routinerechtssprechung alleine durch. Noch kann gesagt werden, dass die Sicherheitsangelegenheiten ausschließlich in den Händen der *raja doli/partahi* liegen. Dies ist wohl der Fall, soweit es um den Gebrauch von militärischen Mitteln geht. Dem gegenüber kann die diplomatische und friedensstiftende Tätigkeit der *parbaringin* von ebenso großer oder selbst größerer Bedeutung für die Erhaltung des Friedens und damit für die Sicherheit der *bius*-Bevölkerung sein.

Auch die in Indonesien bekannte Kategorisierung der *parbaringin* als *raja agama* (*raja* der Religion; was sicher auch nicht falsch ist) und der *raja doli/partahi* als *raja adat* ist nicht ganz zutreffend. Die *parbaringin* sind wohl kaum weniger in Erhaltung und regelmäßiger (Neu-) Interpretation des überlieferten Rechts und der Normen involviert als die *raja doli/partahi*, sei es in unterschiedlichen Aspekten davon.

Die mit dieser Form der dualen Führung verbundene Kompetenzteilung durchdringt eher die uns bekannten Kategorien. Nichtsdestotrotz besteht sie und trägt zur Prägung der sozial-politischen Organisationsform der Tobabatak auf wesentliche Weise bei. Und, dieser Aspekt sollte nicht vergessen werden, es besteht eine hierarchische Beziehung zwischen beiden Führungskategorien. Die *raja parbaringin* gelten als älter und stehen höher in der Hierarchie. Es mag bereits in der protokolonialen Phase diese Beziehung unterminiert worden sein, und mehr noch in der kolonialen Phase, wo Vertretern der *raja doli/partahi* Kategorie mit Aspekten der Macht des kolonialen Staates ausgestattet worden waren, doch besteht über die hierarchische Wertung der Beziehung kein Zweifel bei meinen Informanten. Selbst Ompu Rohani Limbong Sidauruk, der inzwischen verstorbene Inhaber der Jonggi Manaor-Position, hat mir erzählt, dass seine Vorfahren, die *raja banua* oder *partahi* von *bius* Limbong, die spirituelle Reise nach Barus (welche schließlich die besondere spirituelle Position der Jonggi Manaor-Dynastie begründet; vgl. 9.1.1.4.) im Auftrag des *raja jolo*, des höchsten *parbaringin* von *bius* Limbong, unternommen haben.

12.1.2.2.1. Ein ‚unechtes' Gegensatzpaar: *parbaringin - datu*

In der Literatur wird gelegentlich der Eindruck erweckt, dass *parbaringin* und *datu* ein Gegensatzpaar bilden würden, etwa nach dem Modell Opferpriester – Zauberer,[1508] oder allgemeiner, Priester – Magier.[1509] Im Rahmen des *bius* als gesellschaftlicher Einrichtung sind jedoch *parbaringin* und *datu* nicht als Gegensatzpaar zu verstehen. Diese Aussage ist vor

---

1507 Lukas 1999: 116.

1508 Z.B. bei Warneck 1909: 126.

1509 Selbst Situmorang folgt dieser Einteilung (vgl. 1993 ff., 2004: 135 ff.); vgl. auch die ausführliche Gegenüberstellung in Lukas 1999: 114 ff.

dem Hintergrund des ambivalenten Charakters der *datu*-Position an sich zu verstehen (vgl. 8.7.6.4. f.).

Die Tatsache, dass jemand *datu* ist, sagt noch nichts aus über seine gesellschaftliche Zuordnung. Ein *datu* mag Mitglied der *parbaringin*-Organisation sein. Wie oben am Beispiel der *raja na lima*-Position innerhalb von *turpuk* Sirandos in Sihotang gezeigt wurde, mag es üblich sein, sowohl die *parbaringin*-Position wie auch die *datu*-Wissenschaft vom Vater auf den Sohn übergehen zu lassen. Es mag der Vater seinen Sohn in dieser Wissenschaft ausbilden, doch kann im Prinzip auch jeder Andere, so er befähigt ist, Ausbildung in einer der *datu*-Wissenschaften suchen.[1510]

„Datu bedeutet Experte, Hochgelehrter, Doktor, Professor.“[1511] erläutert Kenan Hutabarat in seiner ausführlichen, ursprünglich von der Mission in Auftrag gegebenen Studie über den *datu*. Der *datu* ist ein Experte, und damit ist noch nicht gesagt, auf welchem Gebiet. Auch ein so genannter säkularer *raja* mag sich mit der Erlernung von *datu*-Wissenschaft befassen und so zum *datu* werden, was ihm wiederum bei seinen Aufgaben als *raja* zugute kommen kann.[1512] *Datu* mögen sich und ihre Expertise als *parbaringin* für den Frieden einsetzen oder, als bezahlte Experten im Auftrag einer Krieg führenden Partei, aggressive Magie betreiben. *Datu* mögen heilen oder vergiften. Ein *datu* wird dort aktiv werden, wo er benötigt wird.

Der individuelle *datu* mag durchaus zugeordnet werden können, die Profession dahingegen nicht. So gesehen mögen die beiden batakschen Wissenschafter, Moelia, der die *datu* als Menschen der Kunst und Wissenschaft im guten Sinne, als geachtet und aus regierenden Familien stammend,[1513] beschrieb, wie auch Lumbantobing, der ihn dafür hart kritisierte,[1514] im Prinzip recht haben. Nur, eben jeder aus einem anderen Blick winkel.

12.1.2.2.2. Sind die *paniaran* auch Teil einer dualen Struktur?

Es erhebt sich die Frage, ob die *paniaran* und ihre Frauenorganisation eher als Aspekt der *parbaringin*-Organisation zu betrachten sind (schließlich sind die meisten *paniaran* mit einem *parbaringin* verheiratet), oder ob die *paniaran*-Organisationen als Einrichtungen mit eigenständiger Signifikanz zu verstehen sind. Und falls so, ob es dann nicht auf weiblicher Seite auch eine Einrichtung gibt, die als ihr Gegenüber im Rahmen einer dualen Struktur verstanden werden kann?

Die mir vorliegenden Daten über die *paniaran*-Organisation bringen mich zu der Überzeugung, dass es gerechtfertigt ist, dieser Organisation eigenständige Signifikanz zuzuschreiben, jedoch in Bezug auf die zweite Frage kann ich vorausschicken, dass ich die Antwort nicht weiß. Es fehlt mir an Daten. Auch über die *paniaran*-Organisation wurde nur wenig aufgezeichnet, doch kann aufgrund der doch vorliegenden Quellen mit Sicherheit ausgesagt werden, dass diese Einrichtung traditionell sowohl auf spiritueller wie auch auf sozialer Ebene von großer Bedeutung für *bius*-Bevölkerung war und dass es die Nachfolgerinnen der alten *paniaran* teils auch heute noch sind. Es mag durchaus der Fall sein, dass es einfach Datenmangel ist, dem wir es verdanken, dass wir nichts wissen über ein weibliches Gegenstück zur *paniaran*-Organisation.

1510 Vgl. zum Thema *datu*-Ausbildung die klassische Arbeit von Winkler (1925; in ungekürzter Form neu ausgegeben 2006).

1511 *Lapatan ni goar datu: datu = parbinotoan, parhapistaran na godang = doktor, professor* (DPB Hutabarat o.J. [ca. 1920]).

1512 Vgl. Vergouwen 1932: 164 f.

1513 Moelia 1933: 105.

1514 Tobing 1956 in Beilage Stellingen.

Wenn wir davon ausgehen, dass die dualen Strukturen in Gründungsritualen reproduziert werden, und wir, ausgehend von obiger Analyse des Dorfgründungsrituals, festhalten, dass die Frauen der Gründer in wesentlicher Position an dem rituellen Akt teilnehmen, können wir vermuten, dass die Frauen des Vertreters der zweiten an der Gründung beteiligten Gruppe (im obigen Falle der *bariba osang*), sowie deren Nachfolgerinnen, ebenso wie ihre Männer einerseits, und die *paniaran* andererseits, auch in der Folge eine gesellschaftlich bedeutsame Rolle spielen.

Im Falle von Lumban Pea habe ich erfahren, dass die Frau des *raja doli*, die Pflegemutter von Ompu Raja Bakti, eine sowohl persönlich wie auch spirituell starke Frau war und oft mit den *paniaran* zusammenarbeitete. Es liegen aus vorkolonialer Zeit Berichte vor, dass Ehefrauen von verstorbenen *raja doli/partahi* die mit der Position ihres Mannes verbundenen Aufgaben übernommen hatten und und erfolgreich ausführten. Auch in der Gegenwart habe ich einige Fälle kennen gelernt, in denen die Ehefrauen von verstorbenen *kepala desa* (Dorfbürgermeister; eine Position, die gelegentlich mit der heute verschwundenen *raja doli*-Position verglichen wird) das Amt ihres verstorbenen Mannes weitergeführt haben und sogar wieder gewählt wurden.

Man könnte spekulieren, dass diese Frauen das Gegenstück zur *paniaran*-Organisation hätten bilden könnten, wie ihre Männer die dualen Partner/Gegenstücke der *parbaringin* waren. Informationen darüber liegen mir allerdings bisher nicht vor.

12.1.2.3. Die *parbaringin* als ‚Herren der Bodens' (aus der Sicht der niederländischen *adat*-Rechtsforschung)

Während der Kolonialzeit haben verschiedene Ethnographen in unterschiedlichen Regionen des Archipels eine bestimmte gesellschaftliche Position beschrieben, die in der indonesischen Sprache als *tuan tanah* bekannt geworden ist. Diesen Begriff möchte ich mit Scholz als ‚Herr des Bodens' übersetzen.[1515] In den niederländischen Ethnographien finden wir Bezeichnungen wie *tuinpriester* (Gartenpriester), *grondpriester* (Grundpriester) und insbesondere *grondvoogd* (Grundvogt) und in englischsprachigen Texten *ground guardian* oder *chief of the soil*.[1516] Diese Bezeichnungen deuten schon die doppelte Beziehung zu Priesteramt und gesellschaftlichen Repräsentanten in Landwirtschafts- bzw. Grundangelegenheiten an.

Die niederländischen *adat*-Rechtsforscher haben sich auch vergleichend mit dieser Einrichtung befasst. Van Vollenhoven, der auch über die Grenzen von Niederländisch Indien hinausblickte und vergleichbare Einrichtungen in den Philippinen und Madagaskar feststellte, betonte vor allem die Beziehung dieser Institution zu dem Verfügungsrecht (*beschikkingsrecht*) der Gemeinschaft zu Grund. Sein Nachfolger ter Haar betonte dahingegen eher den rituellen, priesterlichen Aspekt, der mit dieser Funktion ebenfalls verbunden ist sowie den Mangel an ‚wirklicher' Macht der jeweiligen Inhaber dieser Position in manchen Regionen.[1517]

Dies mag zusammenhängen mit der Tatsache, dass manche *adat*-Rechtsforscher eher den Verfall dieser Institution beschreiben, welcher gemeinsam mit dem gemeinsamen Verfügungsrecht über Grund stattfinden soll.[1518] Bertling hat darauf hingewiesen, dass die soziale Bedeutung des Grundpriesters vermindert sei und sein Amt gelegentlich vor allem aufgrund der Tätigkeit der Kolonialregierung selbst zur Farce geworden sei. Doch, so betont

---

1515 Vgl. Scholz 1962.

1516 Vgl. z.B. van Vollenhoven 1918, 1931 und 1933 (die Begriffe lassen sich über das Register leicht auffinden; sowie Bertling 1955 und Forth 2004.

1517 Vgl. ter Haar 1946: 67 ff.

1518 Vgl. z.B. Mallinckrodt 1928 ff. für bestimmte Regionen Borneos, ..

er weiter, die Figur hinter der damit verbundenen Mythe sei noch springlebendig, *„denn der Boden der Vorfahren und die damit zusammenhängenden Formen des kollektiven Profites sind die Gemeinschaft selbst, die immer eifersüchtig verteidigt wird gegen fremdes Eindringen im Allgemeinen und westlichen Utilitarismus im Besonderen*."[1519]

In diesem Zusammenhang ist es erstaunlich, dass fast alle *adat*-Rechtsforscher es vermieden haben, die *parbaringin* in dieses Konzept mit einzubeziehen. Ypes hat wohl den *permangmang* der Pakpak als *grondvoogd* definiert,[1520] nicht aber die *parbaringin*. Die einzige Ausnahme ist Korn, der (erst 1946) in einer weitgehend unbekannt gebliebenen Buchbesprechung die *parbaringin* aber wohl als solche definiert und zugleich deren Involvierung in selbst so ‚moderne' Angelegenheiten wie Grundverkauf beschreibt: *„In verschiedenen batakschen Regionen (u.a. auf Samosir) findet der Verkauf folgendermaßen statt. Verkäufer und Käufer, die parbaringin, dies sind die religiösen Grundvögte, die Oberhäupter der Gemeinschaft in deren Verfügungskreis (Einflussregion) der Grund liegt, und eine interessierte Menge, worunter die Besitzer der benachbarten Gründe, gehen zu dem Grund, der verkauft werden soll und wandern im Gänsemarsch entlang derGrenzen. Daraufhin kehrt man zu dem Dorf des Verkäufers zurück. Dort findet im Haus des Oberhauptes, welches gleichzeitig als Tempel dient, die Übergabe der Kaufsumme statt, während beide Parteien in der Folge das Vermittlungsgeld ausbezahlen an die beiden Dorfsoberhäupter. Danach richtet der Käufer ein Heilsmahl aus, wobei über den warmen Reis in einem Fragegespräch die Besonderheiten des Kaufes zur Sprache gebracht werden. Die Oberhäupter sprechen daraufhin Segenssprüche aus, wofür sie das Segengeld empfangen, und danach noch ein Besiegelungsgeld, während zum Schluss das Jubelgeld verteilt wird unter den „Herren Menge"* (bat. *tuan na torop*, Herr, der zahlreich ist), *wie der Batak sagt*."[1521]

Neben der Klassifizierung der *parbaringin* als *grondvoogd* sei noch auf zwei weitere Aspekte dieses Textes gewiesen. Es sei betont, dass der gute Beobachter Korn zwei Dorfsoberhäupter nennt, denn wie bereits erwähnt, haben viele andere Ethnographen der Tobabatak nicht auf diese Konstellation geachtet. Im vergleichenden Kontext aber zeigt sich, dass duale Konstellationen aber durchaus die Regel sind. Und es sei auch betont, dass, wie Korn erwähnt, auch der Rest der Dorfbevölkerung einen Anteil an der Kaufsumme erhält. Auch dieser Aspekt ist keine Ausnahme, es gehört zur batakschen sozial-politischen Ordnung, bei allen wesentlichen Entscheidungen (wie es z.B. auch der Verkauf eines Grundstückes ist) prinzipiell alle Mitglieder der Gemeinschaft mit einzubeziehen, mag dies auch nur symbolisch ausgedrückt werden.

1519 *want de voorvaderlijke bodem en de daarmee samenhangende vormen van collectief profijt zijn de „community" zelf, die immer jaloers verdedigd wordt tegen vreemde penetraties in het allgemeen en tegen Westers utilisme in het bijzonder* (Bertling 1955: 41).

1520 Vgl. Ypes 1932: 87.

1521 *In verschillende Bataksche streken (o.a. op Samosir) heeft verkoop aldus plaats. Verkooper en kooper, de parbaringins d.a. de religieuze grondvoogden, de hoofden der gemeenschap in wier beschikkingskring de grond is gelegen en een belangstellende menigte, waaronder de buurgrondbezitters, gaan naar den grond, die verkocht zal worden en wandelen in optocht langs de grenzen. Daarop keert men naar het dorp van verkooper terug. Daar heeft in het hoofdenhuis, dat tevens als tempel fungeert, overdracht plaats van den koopsom, terwijl de partijen vervolgens het bemiddelingsgeld uitbetalen aan de beide dorpshoofden. Vervolgens richt de kooper een heilsmaal aan, waarbij over de warme rijst in een vraaggesprek de bijzonderheden van den koop naar voren worden gebracht. De hoofden spreken daarop zegenspreuken uit, waarvoor zij het zegengeld ontvangen, daarna nog het bezegelingsgeld, terwijl tot slot het juichgeld verdeeld wordt onder de „heer menigte", zoals de Batak zegt* (Korn und van Dijk 1946: 16).

12.1.2.4. Die *parbaringin* als ‚Herren der Bodens' (aus der Sicht des indonesischen Studienfeldes)

Scholz geht in seiner vergleichenden Studie über den Herrn des Bodens in Ostindonesien von den Einsichten der *adat*-Rechtsforschung aus und definiert diese Einrichtung folgendermaßen: *„Der Herr des Bodens ist der Vorsteher einer Verwandtengruppe, die in einem ein oder mehrere Dörfer umfassendes Bodenverfügungsgebiet auf Grund der traditionellen Überlieferungen als die Erstbesiedlerin angesehen wird. In seiner Eigenschaft als Vorsteher dieser Verwandtengruppe ist der Herr des Bodens der Repräsentant des gemeinschaftlichen Bodenverfügungsrechtes und übt innerhalb der Rechtsgemeinschaft ein Amt aus, das bodenrechtliche, priesterliche und manchmal auch politische Aufgaben umfaßt*."[1522]

Wie die Mehrheit der Quellen angibt, steht diese Institution in Ostindonesien aber nicht für sich alleine, sondern ist im Kontext einer dualen Ordnung zu sehen, wo der Herr des Bodens manchmal das Amt des politischen Vorstehers ausübt und manchmal nicht. Scholz bietet hierfür zwei (in der Literatur häufig genannte) Erklärungswege an: *„Die beiden Möglichkeiten der Erklärung einer solchen Ämterteilung sind einerseits die Annahme eines innerhalb der betreffenden Gesellschaft selbst stattgefundenen Differenzierungsprozesses und andererseits die Annahme, daß eine solche Ämterteilung auf äußere Einflüsse, auf ethnische Überschichtung zurückzuführen sei*."[1523]

Einen anderen Erklärungsweg, den van Wouden bereits 1935 eröffnet hatte, nennt Scholz nicht. In van Woudens Modell ist diese Einrichtung Teil eines umfassenden, sozial-kosmologischen Klassifizierungssystems, welches er entwirft in seinem Versuch eine regionale kulturanthropologische Synthese für Ostindonesien zu erarbeiten.[1524] In diesem Modell nimmt die ‚Ämterteilung' einen Platz ein, der bereits von alters her angelegt ist und nicht erst durch ‚Differenzierung' innerhalb der Gesellschaft oder auf ethnische Überschichtung zustande gekommen ist. Beide Vorgänge mögen stattgefunden haben, mögen auf die konkret bestehende duale Konstellation eingewirkt haben, die zugrunde liegende Vorstellung von sozialer wie kosmologischer Ordnung ist aber älter, und stark genug, auch Veränderungen zu überstehen.

Man mag zu Recht Zweifel fühlen hinsichtlich eines empirisch nicht nachgewiesenen Modells, das letztlich von einer anhand eines Diagramms gemachten ‚Entdeckung' ausgeht, in welchem die strukturellen Konsequenzen vorgeschriebener (und konsequent durchgeführter) matrilateraler Kreuzkusinenheirat graphisch dargestellt werden.[1525] Ein solches Gesellschaftsmodell möge, wenn, angenommen vier unilineale Verwandtschaftgruppen über matrilateraler Kreuzkusinenheirat ein ‚zirkulierendes, asymmetrisches Konnubium' formen, tatsächlich das bereits in der Einleitung beschriebene (1.2.3.1.1.) doppelt unilaterale System zur Folge haben.

Nun ist dieser ‚soziale' Ausgangspunkt, von welchem auch die Konzeption des strukturellen Kerns der Leidener Schule ausgeht (1.2.3.1.1.), tatsächlich nirgendwo empirisch nachgewiesen. Das Primat des ‚Sozialen' bleibt hier unbewiesen (wie anderswo das Primat des ‚Ökonomischen'). Wir wissen nicht, ob ein so strukturiertes Sozialsystem tatsächlich in der Vergangenheit bestanden hat, aber es hat sich gezeigt, dass sich mit Hilfe eines Klassifizierungsmodells, welches die Kapazität hat, sowohl sozialen wie auch

---

1522 Scholz 1962: 9.

1523 Scholz 1962: 158.

1524 Van Woudens zahlreiche Aussagen zu diesem Thema findet man in dem Register seiner Dissertation von 1935 unter *heer van den grond*, bzw. in der englischen Ausgabe (1968) unter *Lord of the land*.

1525 Van Wouden 1935: 95.

kosmologischen Phänomenen einen Platz zu geben, erfolgreich Beziehungen zwischen der sozial-politischen wie auch der kosmologischen Ordnung beschrieben werden können. Es mag der Ausgangspunkt unbewiesen bleiben, doch kann aufgrund der heute bereits vorliegenden Studien kaum noch ein Zweifel daran bestehen, dass die Kulturen des Archipels auf jeden Fall in Hinblick auf ihre kosmologische Ordnung und wohl auch in Hinblick auf ihre sozial-politische Ordnung über ein gemeinsames Erbe verfügen. Historische Einflüsse mögen für große Unterschiede gesorgt haben, Spuren gemeinsamer Konzepte lassen sich nahezu überall noch finden. Und sollten die gemeinsamen Konzepte nicht auf ein gemeinsames Erbe zurückgehen, so kann doch gesagt werden, dass es sich um Konzepte handeln muss, die als so erfolgreich anzusehen sind, dass auch Gruppen sie übernommen haben, welche sie wahrscheinlich zuvor nicht hatten.[1526]

Die Möglichkeit innerhalb des Studienfeldes vergleichen zu können und auf diese Weise herausfinden zu können, ob ein Element einer Ordnung zur gemeinsamen Überlieferung gehört, ist für meine Untersuchung ebenso bedeutsam wie die Möglichkeit der wechselseitigen Interpretation (*mutual interpretation*). Von besonderer Bedeutung hierfür erachte ich ethnographische Studien, die vergleichbare Strukturen in konkreten Gesellschaften in unterschiedlichen Regionen des Archipels auch empirisch nachweisen können.

Auf dem Wege des Vergleiches ist es möglich, auch mit den fragmentarischen Daten, die uns über das vorkoloniale sozial-politische System der Tobabatak vorliegen, zu einer Hypothese zu kommen, in der sich so etwas wie eine Gesamtsicht eines politischen Strukturmodells, sei es auch nur in vagen Umrissen, abzeichnet. Der Ausgangspunkt ist die Herr des Bodens-Einrichtung, die wir bei den Batak, wie in allen anderen Regionen des Archipels, vorfinden.

12.1.2.4.1. Der Herr des Bodens in einem hypothetischen Modell religiös-politischer Struktur im vorkolonialen Batakland

12.1.2.4.1.1. Zum Vergleich: Religiös-politische Strukturen im westlichen Timor

In meinem Vergleich möchte ich ausgehen von der wohl dokumentierten (und rekonstruierten) traditionellen religiös-politischen Struktur der Atoni auf Timor.[1527] Im Unterschied zu den Batak, wo vergleichbare Einrichtungen (z.B. das Priesterkönigtum) bzw. das was davon noch übrig war, bereits zu Beginn der Kolonialzeit zerstört worden war, konnten rituelle Experten in Timor auch in jüngerer Zeit noch wesentliche Prinzipien der traditionellen religiös-politischen Struktur reproduzieren.[1528] Dies soll nicht sagen, dass nicht auch in Timor die Kolonisierung grundsätzliche Veränderungen der traditionellen Ordnung mit sich gebracht hat.

Wie bei den Batak finden wir auch auf Timor patrilineare Abstammungsrechnung bzw. ein segmentäres Klansystem, asymmetrische Allianz, Anwendung von Hausorganisation im territorialen Kontext, Präzedenz und duale Besetzung von Führungspositionen auf verschiedenen Ebenen. Im Unterschied zu den Batak konnte die niederländische Kolonialregierung zur Zeit der Annexion (ca. 1905-1915) relativ deutlich überschaubare politische Strukturen von größeren territorialen Einheiten ausmachen, von denen einige in Hinblick auf ihre Bevölkerungszahlen (bei wesentlich größeren Territorien) etwa den oben beschriebenen *bius*-Komplexen gleichzusetzen sind. Diese territorialen Einheiten werden oft

---

1526 Dies mag insbesondere relevant sein für nicht austronesisch sprechende Gruppen innerhalb des Archipels, bei denen erwähnte Konzepte doch auch nachgewiesen sind; vgl. P.E. de Josselin de Jong 1980 sowie Platenkamp 1988 und 1990.

1527 Vgl. Schulte Nordholt 1966, 1971 und 1980; Cunnigham 1964; McWilliam 2002.

1528 Dies erfuhr McWilliam im Jahre 1985 (2002: 11); Schulte-Nordholt fand 1970 noch wesentliche Positionen der traditionellen politischen Ordnung auch tatsächlich besetzt (1980: 238).

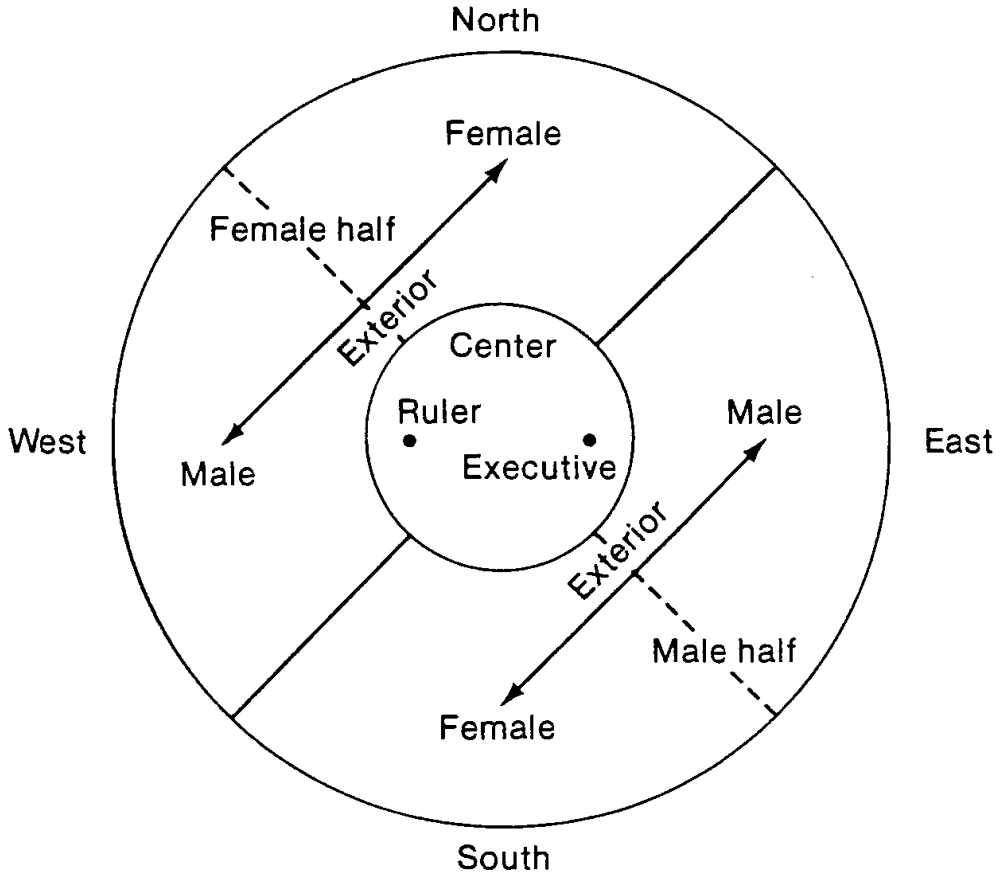
als Fürstentümer bezeichnet. Dies sollte aber nicht im Sinne der europäischen Tradition verstanden werden. Die Fürsten Timors sind strukturell eher den Priesterfürsten der Batak verwandt.

Auch die Herren des Bodes sind Teil der religiös-politischen Strukturen und auf verschiedenen Ebenen vorzufinden. Wie die *parbaringin* erfüllen auch sie nicht nur rituelle Aufgaben (Landbaurituale), sondern auch andere für die Gemeinschaft wichtige Aufgaben. So verwalteten sie in vorkolonialer Zeit auf unterster Ebene unter anderem die gemeinsamen Vorräte für Notzeiten. Auf dieser Ebene, die von vier oder mehr verschiedenen Gruppen (*kanaf*, durchaus *marga*-Segmenten vergleichbar), wohnend in jeweils eigenen Häusern/Gehöften, gebildet wird, ist der Repräsentant einer der Gruppen der gemeinsamen Herr des Bodens, *tobe* oder genauer, *ana' tobe*, wörtl. der, der den Opferkorb hält.

Auf einer höheren Ebene, auf der Ebene der zweigeteilten Hälften des ‚Reiches' finden sich vier *tobe naek*, große *tobe*, auch *amaf naek*, große Väter genannt. Ihre Position ist wie die der *tobe* auf unterster Ebene im Prinzip erblich. Sie sind die Oberhäupter der führenden Klangruppe in ihrem jeweiligen Viertel und gelten dort als die wesentlichen Anführer. Die Portugiesen, die schon seit Jahrhunderten Teile der Insel kolonisiert haben, gaben ihnen den Titel *kapitan*.

Die *tobe naek* sind auf höchster Ebene verantwortlich für das Verfügungsrecht über Land, sie erhalten Abgaben an Erntefrüchten, welche sie teils für Notzeiten zum Nutzen der Bevölkerung bewahren, teils selbst konsumieren und teils an den Priesterkönig im Zentrum des Landes weitergeben. Um die Position dieses Zentrums im Verhältnis zu dem Rest des Landes verstehen zu können, ist es von Nutzen, zunächst einen Blick auf ein Modell der politischen Strukturen des Reiches in Beziehung zu dem Territorium zu werfen. Ein solches Modell hat Schulte Nordholt wie folgt graphisch dargestellt: [1529]

[1529] aus: Schulte Nordholt 1980: 240.



East : South : : Male : Female

West : North : : Male : Female

Center : Exterior : : Female : Male

Ruler : Executive : : Female : Male

An diesem Modell fällt schnell auf, dass darin eine Reihe von Gegensatzpaaren dargestellt wird. Ein größerer Kreis bezeichnet die Gesamtheit von Menschen und Territorium. Innerhalb dieses Kreises befindet sich ein kleinerer Kreis, wodurch das Gegensatzpaar Zentrum oder Innen – Aussen (*center – exterior*) bezeichnet ist. Der äußere Kreisring ist zweigeteilt, in eine weiblich und eine männlich Hälfte. Jede der Hälften ist wiederum in eine weiblich und männlich Hälfte unterteilt.

Es ist das Gegensatzpaar *feto – mone*, von allen hier genannten Timorforschern mit weiblich und männlich übersetzt, welches als Basis des hier beschriebenen Systems der Klassifizierung religiös-sozial-politischer Beziehungen dient. Mit jedem einzelnen Gegensatzpaar ist Wertung verbunden. So sind Brautnehmer als *feto*, weiblich klassifiziert, und, wie bei den Tobabatak die *boru*, ihren Brautgebern (die als *mone*, männlich klassifiziert sind), untergeordnet. So ist in vielen Fällen der männliche Teil eines komplementären Gegensatzpaares dem weiblichen vorgeordnet. Anders jedoch im Falle von Innen (etwa das Innere eines Hauses), das mit weiblich klassifiziert ist, zu Aussen (männlich). Hier ist die Wertung der Beziehung umgekehrt. Innen ist Aussen vorgeordnet, das Zentrum steht über der Außenregion.

Innerhalb des Zentrums wohnt der als weiblich klassifizierte, heilige aber immobile Fürst. Er wird *atupas*, der, der schläft, genannt und darf seinen Palastbereich nicht verlassen. Ebenfalls im Zentrum wohnt der aktive, der ausführende Fürst, *us bala*, der, der vorbereitet. Dieser ist in seiner Position, die mit ausführender Macht verbunden ist, von dem inaktiven *atupas* abhängig, ohne diesen ohne Legitimation. Man hat seine Position mit der des Hausmeier (*major domus*) zur Zeit der Merowinger verglichen; ein Vergleich, der vielleicht unglücklich ist, weil darin die wohl grundsätzlich andere Natur eines Atoni-Reiches nicht berücksichtigt ist. Ein solches ist, im Gegensatz zum Reich der Merowinger, so weit wir wissen, nicht durch Eroberung entstanden und verfügt über keine wirkliche Militärmacht, mittels derer eine Regierung ihre Bevölkerung kontrollieren könnte.

In die Nähe der Idee einer Militärmacht kommen nur die ebenfalls zum Zentrum gehörenden, vier als männlich klassifizierten *usif*, gelegentlich als Reichsverwalter bezeichnet. Diese hatten sich mit der Organisation von Verteidigungsaufgaben zu befassen und leiteten auch Kopfjagden. Dazu aber brauchten sie die Hilfe der Bevölkerung. Ihnen selbst standen nur Boten, ausgerüstet mit Stöcken, zur Verfügung.

Die *usif* gestalteten vor allem die Beziehung nach Aussen, zu den *tobe naek*, den großen Herren des Bodens. Diese wiederum gestalteten die Beziehung nach Innen, versorgten den Priesterfürst mit Frauen und Erntefrüchten.

Der Priesterfürst, der übrigens auch selbst wiederum als Paar (Liurai – Sonba'i, das ursprüngliche Fürstenpaar; die Begriffe bedeuten aber auch Mais [männlich] und Reis [weiblich]) angesprochen wird, verkörpert die Einheit des Reiches wie auch die Beziehung zwischen der sichtbaren und der verborgenen Welt. Er ist auch das höchste Symbol für Fruchtbarkeit (man nannte seine Familie früher ‚schwangerer Bauch' [Taeboko]) und letztlich ist er auch Herr des Bodens in höchster Instanz. Die Ernteabgaben an den Fürst sind als Opfergaben für die Fruchtbarkeit des Landes unverzichtbar.

Von Interesse ist auch, wie Schulte Nordholt über das Reich Beboki berichtet, dass man dort als Zentrum oder Nabel des Landes und Sitz des Fürstenpaares eine durch eine bestimmte Bergkonstellation charakterisierte Landschaft gewählt hat. Eine östlich gelegene, steil aufragende Felsformation ist als männlich klassifiziert und ein westlich gelegener abgerundeter und grasbedeckter Berg ist weiblich klassifiziert. So scheint es die natürliche Ordnung der Dinge zu sein, dass der Priesterfürst im Westen des Zentrums bei dem weiblichen Berg wohnt.[1530]

12.1.2.4.1.2. Religiös-politische Strukturen im zentralen Batakland

Nun zu der Frage, inwieweit uns diese Angaben über religiös-politische Strukturen in Timor helfen können, religiös-politische Strukturen im zentralen Batakland besser zu verstehen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, dass die jeweiligen Umweltbedingungen beide Völker vor unterschiedliche Aufgaben gestellt haben. Im wasserarmen Timor sind in vorkolonialer Zeit Missernten aufgrund von Trockenheit wohl als die größte Bedrohung zu verstehen. Hier kann das Schlimmste (der Hungertod) verhindert werden durch strategisches Anlegen von Vorräten, auf welche die Gemeinschaft im Bedarfsfall zurückgreifen kann. Dies scheint, mag es in historischer Zeit auch nicht immer funktioniert haben, in Timor auf den drei verschiedenen Ebenen, auf denen es Herrn des Bodens gibt, stattgefunden zu haben.

Im zentralen Batakland war es möglich, künstlich bewässerten Reisbau zu betreiben, wodurch eine wesentlich größere Zahl von Menschen ernährt werden konnte. Um diese vielen Menschen kontinuierlich ernähren zu können, mussten Verhältnisse geschaffen und erhalten werden, innerhalb derer die komplexen Aufgaben der künstlichen Bewässerung kontinuierlich erfüllt werden konnten.

[1530] Schulte Nordholt 1980: 239 ff.

In beiden Kulturen wurden, so meine Hypothese, unterschiedliche Aufgaben mit strukturell vergleichbaren Mitteln bewältigt. Oben wurde am Beispiel des Dorfgründungsrituals demonstriert, wie bei den Tobabatak auf der Ebene des Dorfes duale Strukturen reproduziert werden. Die Gruppe des Initiativenehmers, des *siboan bunti*, mit ihren als weiblich klassifizierbaren Opfergaben stehen den *osang bariba* mit ihren als männlich klassifizierbaren Gütern gegenüber. Es sind allerdings nicht Brautgeber und Brautnehmer, die sich gegenüberstehen, sondern zwei eng verwandte Gruppen (von denen die *osang bariba*-Gruppe in der Regel als jünger gilt) derselben Herkunft, die das komplementäre Gegensatzpaar bilden.[1531] Im Sinne der religiös-politischen Ordnung bilden die unverzichtbaren Brautnehmer im Dorfkontext die neutrale dritte Partei, welche im Falle von Konflikt vermitteln oder notwendige Entscheidungen treffen kann. Im Allianzkontext ist ihre Rolle und Klassifizierung selbstverständlich eine andere.

Ein System doppelter Repräsentation finden wir auch (und insbesondere) auf *turpuk/horong*-Ebene. Hier finden wir einen *parbaringin* als Repräsentanten seiner Gruppe für die höhere *bius*-Ebene und Herrn des Bodens. Dieser repräsentiert seine Gruppe aber nicht allein, es steht ihm ein *raja doli* oder *partahi* gegenüber. Der Begriff *doli* wird gebraucht um Männlichkeit mit der Konnotation von Stärke auszudrücken.

Die *parbaringin* und *raja doli* der *turpuk/horong* in ihrer Gesamtheit formen die *bius*-Führung, wobei beide Gruppen auf unterschiedliche Weise intern organisiert sind. Der Einfachheit halber möchte hier ich nicht auf die *horja*-Organisationen der Tobaregion eingehen, welche am ehesten als eine Zwischenform von Klein-*bius* und *turpuk* zu verstehen sind (vgl. 9.1.4.). Die Prinzipien der sozial-politischen Organisation der Tobabatak sind wohl am Beispiel der Samosirform genauso gut zu verstehen.

An der Spitze einer *bius*-Organisation ist mit einiger Deutlichkeit eine doppelte Führung auszumachen. Einer der *parbaringin* wird als Erster der *parbaringin*-Organisation an höchster Stelle stehen und ebenso ein *raja doli* als *primus inter pares*, wie immer auch sie in der Realität bezeichnet werden. Über das Verhältnis der Beiden zueinander ist seit der Kolonialzeit viel Verwirrung in der Literatur und auch vor Ort entstanden, doch hat sich während meiner Feldforschung gezeigt, dass man auch heute noch weiß, dass der Rat der *parbaringin*-Organisation auf jeden Fall formal das höhere Gewicht hat. Beide Einrichtungen sind sakral, die *parbaringin* sind das in höherem Maß, auch gilt ihre Autorität als die höhere, doch sind sie auch in ihren Möglichkeiten viel mehr eingeschränkt. Die *raja doli/partahi* haben durch ihre größeren Möglichkeiten Aktivitäten zu entfalten in der Realität mehr Möglichkeit sich und ihre Position zu profilieren und Ansehen zu erwerben.

Bis hier finden wir zwar duale Strukturen, in Spuren auch eine Klassifizierung der Positionen in männlich – weiblich (der Begriff *doli* ist deutlich, in Hinblick auf die *parbaringin* aber kann das nur aufgrund von Rückschlüssen aus ihrer rituellen Tätigkeit ausgesagt werden), eine vereinigende zentrale Position findet sich auf *bius*-Ebene und darunter nicht. Die Rolle der vereinigenden, vermittelnden Partei nehmen eher die *boru* ein. Könnte aber das Priesterfürstentum eine solche zentrale Rolle, vergleichbar der des Fürstenpaares in Timor gespielt haben?

12.1.2.4.1.2.1. Priesterfürsten und Strukturen der Gesamtheit

Unser Wissen über das bataksche Priesterfürstentum ist bruchstückhaft. Es wurde in der Vergangenheit nie ein initiiertes Mitglied einer solchen Einrichtung systematisch befragt. Ich selbst hatte die Möglichkeit, in den Jahren 1990 und 1991 mehrmals ausführlich mit Ompu Rohani Limbong Sidauruk, dem damaligen Träger des Titels Jonggi Manaor zu sprechen,

[1531] Auch das Beziehungspaar ältere - jüngere Gruppe ist eine der drei von Schefold genannten Kategorien spirituell-asymmetrischer Beziehungen; vgl. 1.2.3.1.3.

sowie mit Personen in der Region Urat und Palipi (südl. Samosir), die mit der Überlieferung rund um Ompu Palti Raja vertraut sind. Dadurch habe ich einerseits Deutlichkeit über die Position des Jonggi Manaor im *bius*-Kontext erhalten, während über die Position von Ompu Palti Raja innerhalb seiner *bius*-Organisation keine Deutlichkeit zu erlangen war. Es mag allerdings sein, dass gerade auch diese Tatsache signifikant ist

Alle bestehenden Puzzelstücke zusammengelegt und gegen die von der Studienfeldforschung bereitgestellte Folie gehalten, ergeben noch stets kein deutliches Bild, doch zeichnen sich einige Umrisse ab. Um das Bild dieses Profils vor Augen führen zu können, möchte ich zunächst auf die sehr charakteristischen geographischen Verhältnisse des Tobakessels lenken. Und zwar zunächst auf den Kontrast zwischen Festland und der Insel Samosir, oder, wie sie in vorkolonialer Zeit hieß, Pulo Toba, Insel Toba. Pulo Toba gegenüber liegt das Festland, im westlichen und südlichen Bereich auch heute noch Toba genannt. Festland und Insel verhalten sich zueinander, das kann man auch heute noch hören, wie aussen (*di balian*) und innen (*di bagasan*). Und wie rituelle Spezialisten noch wissen, wird am Festland bei wichtigen Opferritualen ein *gondang dudu sabungan*, ein männlicher *gondang dudu* (ein Musikstück ausschließlich für höhere Wesen gespielt; vgl. 5.3.4.16.6.) zu Beginn eines nächtlichen Ritualabschnitts gespielt, und im Kontrast dazu auf Inselsamosir der *gondang dudu boru-boru*, der weibliche *gondang dudu*.

Mag auch das alte Klassifizierungssystem heute zu einem Großteil vergessen sein, in diesem Fall ist die Assoziation der Insel Samosir mit innen und weiblich noch feststellbar. In vorkolonialer Zeit war Samosir allerdings keine Insel, sondern war über eine Landenge mit dem Festland verbunden. Über diese Landenge lief ein für höhere Wesen freigehaltener Streifen Wildnis wie eine Nabelschnur (*tali pusok*) von der Insel bis zum Gipfel des Pusuk Buhit, des heiligen, mit dem Ursprung aller Batak assoziierten Berges. Diesen Berg teilen sich das auf Samosir gelegene Pangururan und das auf dem westlichen Festland gelegene Sianjurmulamula.

Neben dieser Teilung in Festland und Insel, innen und aussen, männlich und weiblich, finden wir auch die Insel Samosir selbst zweigeteilt. Diese weitgehend symmetrische Zweiteilung ist durch eine quer durch die Insel verlaufende Steinmauer markiert. Mit der geographischen Zweiteilung der Insel korrespondiert wiederum eine Teilung des gesamten *marga*-Systems in zwei Hälften, Guru Tatea Bulan und Raja Isumbaon oder auch Lontung und Sumba, ‚die wie zwei Hörner eines Büffels sind.' Das Festland ist nicht symmetrisch geteilt. Dort finden wir das Land auch aufgeteilt, aber die Sumba-Hälfte okkupiert einen bedeutend größeren Teil.

Nun wissen wir, dass in vorkolonialer Zeit zwei wesentliche Priesterfürsten existierten, nämlich der Singamangaraja und Ompu Palti Raja. Eine dritte Position wird heute auch oft genannt, die des Jonggi Manaor. Aufgrund der mir zur Verfügung stehenden Informationen meine ich jedoch, dass Jonggi Manaor nicht als Priesterfürst in demselben Sinne zu sehen ist wie die beiden anderen. Jonggi Manaor ist fest in die *bius*-Ordnung eingebunden, wohingegen die beiden anderen das nicht sind. Sowohl der Singamangaraja wie auch Ompu Palti Raja waren echte Kultfiguren, die verehrt wurden und außerhalb der *bius*-Ordnung standen.

Wenn wir nun mit den Kriterien der Studienfeldherangehensweise die Position dieser beiden Priesterfürsten, betrachten, so ergibt sich folgendes Bild. Der Ompu Palti Raja gehörte auf einer *marga*-Karte zum ältesten Zweig der Lontung Gruppe und auf einer Karte der spirituellen Geographie zum weiblichen Innen; er wohnte in *bius* Urat, in der südlichen, der Lontung-Hälfte von Samosir. In einer spirituellen Bewertung der Heiligkeit stand der Ompu Palti Raja höher als der Singamangraja (vgl. 9.2.2.), und es wird berichtet, dass er selbst Landbaurituale geleitet habe (was vom Singamangaraja nicht bekannt ist). Es war ihm nicht

verboten sein Territorium zu verlassen, doch ist aufgrund der vorliegenden Daten deutlich dass ihm manche Beschränkungen auferlegt waren. Dies mag als ein Hinweis der Inaktivität bewertet werden. Mit dem Singamangaraja stand er sowohl in Allianzbeziehung (er war Brautnehmer)[1532] wie auch in Konfliktbeziehung (er war siegreich). Die lokale Überlieferung berichtet auch noch von einer weiteren signifikanten Beziehung des Ompu Palti Raja, der zu Tuan Nahoda Raja, einer weiteren sakrale Position in Pangururan in der Sumba-Hälfte Samosirs. Auch mit Pangururan stand er in Allianzbeziehung (er war auch Brautnehmer der *marga* Naibaho dort) und in Konfliktbeziehung. Boru Naitang Naibaho, die eine Inzestbeziehung mit ihrem Zwillingsbruder einer Heirat mit dem Ompu Palti Raja vorzog, ermordete Letzteren und wurde in der Folge zu einem *sombaon*.

Der Singamangaraja dahingegen gehörte zur *marga* Sinambela, die keinerlei Senioritätsansprüche innerhalb der Sumba-Hälfte machen kann. Er wohnte in *bius* Bangkara, am Festland, aussen. Er wird im Vergleich mit Ompu Palti Raja als weniger heilig gesehen, und gilt in mancher Hinsicht sogar als Sünder. Es wird aber mehr Macht und Einfluss mit Singamangaraja assoziiert. Der Singamangaraja ist deutlich wesentlich aktiver und wir wissen, dass er Blut vergießen durfte, bzw. im rituellen Kontext musste. Neben seiner Beziehung mit dem Ompu Palti Raja auf Inselsamosir wird in der Überlieferung auch von einer Beziehung mit Jonggi Manaor von Sianjurmulamula berichtet. Sianjurmulamula kann als eine ungleiche Hälfte von Aussen gesehen werden, als das Gegenstück zu Sumba-Toba. In dieser Beziehung ist Singamangaraja ebenfalls in Allianzbeziehung (er ist Brautnehmer) und in Konfliktbeziehung (Singamangaraja unterliegt mehrfach).

12.1.2.4.1.2.2. Ergebnisse des Vergleiches

Schon diese Angaben mögen genügend deutlich gemacht haben, dass auch im batakschen Priesterfürstentum das Thema des indonesischen Studienfeldes spielt. Wir sehen spirituell interpretierte Geographie, asymmetrische duale Beziehungen, Inversion der Beziehungen und nirgendwo unkontrollierbare Macht. Der als aktiv, mächtig und unbesiegbar klassifizierte Priesterfürst von Aussen verliert mit seinen Kriegselefanten gegen den inaktiven aber heiligeren Priesterfürsten von Innen, der selbst über keinerlei militärische Macht verfügt. Sind die Beiden vielleicht als komplementäres Paar zu verstehen, die einander eigentlich brauchen, die nur zusammen so etwas wie bataksche Gesamtheit repräsentieren können?

Selbst wenn die Hypothese von Sitor Situmorang und Heine-Geldern sich als richtig erweisen sollte, wonach vor der Singamangaraja-Dynastie eine Sorimangaraja-Dynastie in Balige die Sumba-Hälfte repräsentiert hätte, würde das nichts an der hier skizzierten Grundstruktur ändern. Dann hätte eine andere Dynastie mit dem Anspruch der Seniorität in der Sumba-Gruppe von Toba die Position des Priesterfürsten von Aussen besetzt, welcher als solcher einem Priesterfürst von Innen hätte gegenüberstehen können. Wir wissen nicht, wie viele Dynastien einander möglicherweise schon abgelöst und wie viele historische Einflüsse in der uns bekannten Konstellation ihren Niederschlag gefunden haben.

Trotz der kargen Datenlage kann als Ergebnis dieses Vergleiches im Rahmen des indonesischen Studienfeldes ausgesagt werden, dass die Tobabatak trotz vielfacher Kultureinflüsse von Aussen auf allen Ebenen ihre religiös-sozial-politische Organisation mittels Prinzipien gestaltet haben, wie sie auch räumlich weit entfernt innerhalb des Studienfeld vorgefunden werden. Die konkrete Weise der Anwendung der

---

[1532] Diese Angabe, die sich auf den ersten Singamangaraja bezieht, mag als eine Abweichung von dem Modell gesehen werden, in dem der heiligere Fürst des Zentrums auch als Brautgeber fungiert. Wir wissen nicht, inwieweit diese ursprüngliche Brautgeberposition der Singamangarajafamilie überhaupt erst die gegenwärtig bekannte Konstellation beeinflusst hat. In diesem Zusammenhang wäre es von Interesse, die historisch nachweisbare Politik der Allianzbeziehungen zwischen den Priesterfürsten wie auch anderen sakralen *raja* (auch in anderen Regionen des Bataklandes) besser zu erforschen.

Organisationsprinzipien mag bei den Batak wie auch anderswo den jeweiligen Bedürfnissen angepasst worden sein, ihr weit verbreitetes Vorkommen und ihre damit bewiesene Überlebenskraft – man könnte von einem Erfolgsmodell sprechen - weist jedoch auf hohes Alter.

Und, man könnte sich im Zusammenhang damit fragen, warum die Menschen über so viele Generationen an diesen Prinzipien festgehalten haben. Was hat dieses Modell so erfolgreich gemacht? Im Versuch einer Antwort möchte ich zunächst auf die oben bereits angeführten batakschen Autoren verweisen, die ihre traditionelle religiös-sozial-politische Ordnung als essentiell demokratisch beschrieben haben. Mit der Frage ob mit dem hier untersuchtem Modell im Wesen Demokratie verbunden ist, will ich mich im nächsten Abschnitt auseinandersetzen.

12.2. Über den demokratischen Charakter der sozial-politischen Organisation der Tobabatak

Ich habe bereits oben angegeben, dass ich mit den erwähnten batakschen (und einigen westlichen) Autoren der Meinung bin, dass die sozial-politische Ordnung der Tobabatak als im Wesen demokratisch zu verstehen ist. Selbst habe ich Jahre gebraucht, um mich zu dieser Auffassung durchzuringen. Auch ich bin, wie wohl andere Europäer das auch tun, ursprünglich davon ausgegangen, dass Demokratie etwas spezifisch westliches ist, dessen Ursprung zwar mit dem alten Griechen verbunden werden kann (die ihrer Zeit voraus waren), aber sich erst in jüngerer Zeit durchgesetzt hat; also als eine eher moderne Errungenschaft zu verstehen ist. Die sozial-politische Ordnung der Batak musste etwas grundsätzlich anderes sein (z.B. Verwandtschaftsordnung, regulierte Anarchie etc.) und darum nicht mit dem Begriff Demokratie (der eben mehr oder weniger der modernen Gesellschaft vorbehalten schien) zu umschreiben.

Dass die sozial-politische Ordnung der Batak wesentlich anders ist, als uns aus dem westlichen Kontext bekannte Demokratieformen, ist auch tatsächlich der Fall. Doch erscheint mir der Begriff Demokratie für diese Ordnung gut anwendbar. Bataksche Demokratie mag anders aussehen und anders funktionieren als die westliche parlamentarische Demokratie, wenn wir aber Partizipation und Repräsentation der Bevölkerung als die Essenz von Demokratie verstehen,[1533] ist die bataksche Version nicht weniger berechtigt, als Demokratie charakterisiert zu werden als die westliche.

Man sollte allerdings nicht Demokratie mit Egalität verwechseln. Hierarchie wird in der Gesellschaftsordnung der Batak auf unterschiedliche Weise durchaus anerkannt und meist positiv bewertet. Schon durch das *marga*-System, Heiratsallianzen und das Präzedenzprinzip kommen verschiedene hierarchische Strukturen zustande, welche je nach Kontext in den sozial-politischen Beziehungen aktualisiert werden können, das Konfliktpotential reduzieren und so das Zusammenleben erleichtern. Diese Hierarchien sind keineswegs einfach *‚pecking order'* (wie Vergouwen andeutet[1534]), sondern durch die möglicherweise schon der altaustronesischen Gesellschaft bekannten, jedenfalls seit uralten Zeiten erprobten, aber auf (batak-) spezifische Weise angewandten (und wohl immer wieder den der Zeit entsprechenden Bedürfnissen angepassten) Ordnungsprinzipien bestimmt. Durch diese strukturell vorgegebenen Hierarchien werden viele Aspekte des sozialen wie sozial-politischen Zusammenlebens bereits geregelt. Dadurch braucht die sozial-politische Kooperation auf der höheren Ebene (das sozial-politische System im engeren Sinne) der

---

1533 Ich gehe davon aus, dass es eine abschließende, allgemein anerkannte Definition des Begriffes Demokratie nicht gibt. Deshalb möchte ich mich in einer kürzest möglichen Definition auf die hier genannten Merkmale einer demokratischen Ordnung beschränken.

1534 Vergouwen 1933: 165.

territorialen Ordnung nicht ständig im Vordergrund zu stehen und die politischen Institutionen müssen nicht notwendig – wie etwa in einem Staat – prägnant ausgeprägt sein.

Dies mag zum Teil erklären, warum diese Institutionen von so vielen Beobachtern nicht wahrgenommen wurden. Doch muss hier nochmals festgehalten werden, hätte ein Beobachter in vorkolonialer oder früher kolonialer Zeit tatsächlich einen Jahreszyklus in einem tobabatakschen Dorf lebend verbracht und die Menschen ernst genommen, er hätte die Existenz der Institutionen der territorialen Ordnung und Kooperation unmöglich übersehen können. Diese wurde im Zyklus des Landbaujahres in ritueller wie in praktischer Form regelmäßig und durchaus häufig aktualisiert. Und wenn notwendig auch außerhalb des regelmäßigen Zyklus. Beispiele dafür aus vorkolonialer Zeit sind die erfolgreich Organisation der Kooperation beim Neubau von Bewässerungskanälen und anderen Bauunternehmungen, die je nach Bedarf realisiert worden waren.

12.2.1. Traditionelle Führungspositionen und Demokratie

Oberflächliches Studium der Literatur könnte den Eindruck erwecken, dass das Gegenteil von Demokratie die sozial-politische Ordnung der Batak kennzeichnen möge. Als westliche Beobachter vermissen wir vielleicht das Element der allgemeinen Wahl von Parteien und Kandidaten. Paradoxerweise wurde die Bevölkerung des Bataklandes gerade während der Kolonialzeit, jener historischen Phase, in der den Batak die politische Selbständigkeit und die traditionelle Demokratie genommen wurde, mit der Möglichkeit der Wahl durch Stimmabgabe (bei den ersten *kepala negeri*-Wahlen) vertraut gemacht. So hat es den Anschein, dass erst der Kolonialismus den Batak die Demokratie gebracht habe (mit der sie, wie manche Beobachter meinten, nicht gut umzugehen wussten).[1535]

Weiters scheint der Gebrauch des Begriffes *raja* - dessen Position überdies eine lebenslange ist - wenn er in seiner Sanskrit-, malaiischen und indonesischen Bedeutung verstanden und mit ‚König' übersetzt wird, darauf hinzuweisen, dass politische Zustände im alten Batakland alles andere als demokratisch gewesen sein mögen. Auch scheint es ein Widerspruch in sich zu sein, dass eine Untersuchung über die durch und durch hierarchisch organisierten *parbaringin*-Organisationen, deren Positionen auch noch vererbt werden, zu dem Schluss führt, dass das batakschе Gesellschaftsmodell als demokratisch zu verstehen sei. Und schließlich die *paniaran*, deren Positionen innerhalb der Frauenorganisation teils darauf basieren, mit einem bestimmten Mann (einem *parbaringin*) verheiratet zu sein. Worin liegt deren demokratische Signifikanz?

Obige Angabe mögen bei westlichen Leser Assoziationen mit dem Feudalismus – als dessen Antithese die moderne Demokratie weithin gilt – wecken. Manche Autoren haben sich auch in diese Richtung geäußert.[1536] Abgesehen von den sozial-politischen Strukturen, die bei den Tobabatak eben nicht feudal sind, wie genauere Betrachtung leicht ausweisen kann, gibt es einen anderen, ganz wesentlichen Unterschied zwischen Führungspositionen im europäischen Feudalismus und solchen in der traditionellen tobabatakschen sozial-politischen Ordnung. Dieser Unterschied liegt schon und insbesondere in dem Ursprung beider Formen begründet. Führungspositionen im Feudalismus sind, was sich zeigt, wenn wir ausreichend dokumentierte Einrichtungen bis in die Zeit ihrer Entstehung zurückverfolgen, ursprünglich zumeist aufgrund militärischer Verdienste oder aufgrund Nähe zu wichtigen militärischen Anführern (z.B. Königen) zustande gekommen.[1537] Diese Nähe zur militärischen Gewalt ist für Anführer im System des Feudalismus letztlich auch bis zum Ende dieses Systems wesentlich geblieben.

1535 Vgl. die Kommentare in MVO Samosir Middendorp, Castles 1972: 34-39, Vergouwen 1933: 155 ff.

1536 Vgl. z.B. Bruch 1912: 32.

1537 Vgl. etwa Schmidt (1957) über das Entstehen von Adelshäusern in der Karolingerzeit.

Der Ursprung von sozial-politisch einflussreichen Führungspositionen in der Gesellschaft der Tobabatak ist, wie in dieser Arbeit gezeigt, in erfolgreichen Gründungsunternehmungen gelegen, welche wiederum im Kontext des gesellschaftlichen Austausches zu begreifen sind. Dieser Unterschied zwischen beiden Systemen ist wesentlich, obwohl auch aufgrund von Austauschbeziehungen gesellschaftliche Ungleichheit entstehen kann. Es kann sich um akzeptierte Formen der Asymmetrie handeln, aber auch um problematische Formen wie Unfreiheit durch Schuld. Entsteht letztere Form in einer auf Austausch beruhenden Gesellschaftsordnung, so mag es schwer erscheinen, diese von Formen des Feudalismus mit Leibeigenschaft etc. zu unterscheiden. Aber erst, wenn Wenige über Viele herrschen, verwischen die Grenzen zwischen Oligarchie und Demokratie.

Es mag, wie Harahap festgehalten hat, die Gesellschaftsordnung im südlichen Batakland, insbesondere in Mandailing gewisse oligarchische Züge angenommen haben,[1538] nicht jedoch die traditionelle sozial-politische Ordnung im zentralen Batakland. Nicht, dass es dort nie Tendenzen gegeben hätte, Schuldverhältnisse zu schaffen und diese auszunutzen. Aber dort war man, politisch frei, immer wieder bereit etwas gegen diese Tendenzen zu unternehmen. Ein batakscher Autor beschreibt in seiner (von dem Missionar Meerwaldt frei übersetzten oder nacherzählten) Familienchronik wie einer seiner Vorfahren, ein vermögender Mann, aus seinem Dorf vertrieben wurde, weil er zu viel gegeben hat.[1539] Und ich konnte in der Gegenwart eine Reihe von Beispielen sammeln, wo man in der Migration reich gewordenen Dorfgenossen ihre Gaben für ihr Dorf, mochten sie auch gut gemeint sein, sehr übel genommen hat und selbst zur Zerstörung dieser Gaben übergegangen ist. Auf der anderen Seite ist im Falle von Notlagen Hilfe von Verwandten zu erwarten; auch dieser Aspekt wirkt (bis heute übrigens) im zentralen Batakland Verschuldung entgegen. In wirkliche Verschuldungsprobleme kamen traditionell vor allem Spieler, die ihre finanziellen Grenzen nicht beachteten oder auch Menschen, denen für ein Verbrechen eine hohe Bußzahlung auferlegt worden war. In der protokolonialen Zeit kamen allerdings noch andere Einflüsse hinzu, die wohl einschneidende Konsequenzen hatten und das demokratische und tendenziell egalitäre System gefährdeten. Darüber unten (Appendix 2) noch einige Bemerkungen.

Der entscheidende Faktor in diesen auf Austausch beruhenden Verhältnissen ist aber, dass Personen in Führungspositionen, nach einem juridisch und rituell korrekten Verfahren ausgewählt, ihre Positionen in der Regel zwar lebenslang behielten, aber der Gemeinschaft, die sie ausgewählt hatte sie zu repräsentieren, auch lebenslang verpflichtet blieben. Und diese Verpflichtung konnte eingefordert werden. Mögen auch Berichte vorliegen – vor allem aus der Feder von Missionaren – die von der Willkür von ‚Häuptlingen' während der protokolonialen Zeit berichten, war tatsächlich in dem Entwurf des traditionellen sozial-politischen Systems der Tobabatak der Spielraum für Willkür und Machtmissbrauch außerordentlich gering. Der Aufgabenbereich der Führungspersonen, deren Rechte und Pflichten, waren ausreichend deutlich umschrieben und ihr Verhalten war gesellschaftlicher Kontrolle unterworfen.

Diese Kontrolle, die auch, und vor allem, von unten her ausgeübt wurde, kann als ein spezifisches Element der Demokratieausübung verstanden werden. Für alle traditionellen Führungspositionen bestand gesellschaftliche Kontrolle. Diese mochte unterschiedlich streng sein. Man kann auch sagen, dass, je höher die Position in der gesellschaftlichen Hierarchie war, je wichtiger für die gesellschaftliche Koordination, desto strenger die Regeln und Kontrolle. Es wurden oben die zahlreichen Vorschriften und Verbote für *parbaringin*, welche innerhalb der *bius*-Hierarchie am höchsten standen, beschrieben (5.2.3.). Es sei daran

1538 Harahap 2007: 2.

1539 Meerwaldt 1903: 206 ff.

erinnert, dass besonders das Verbot für Waffengebrauch wie auch Blutvergießen als effektives Mittel gegen aufkommenden Despotismus gewertet werden kann.

Wir verfügen auch über deutliche Hinweise, dass die so genannten Priesterfürsten ebenfalls strenger gesellschaftlicher Kontrolle unterworfen waren.

Es soll hinzugefügt werden, dass es sich im Fall der demokratischen gesellschaftlichen Kontrolle von Führungspositionen keineswegs um ein ausschließlich tobabatakssches Phänomen handelt. Wir finden dieses Phänomen in verschiedenen Regionen des indonesischen Studienfeldes. So etwa auch in dem bereits oben vorgestellten Beispiel aus dem Gebiet der Atoni im westlichen Timor. Der Priesterfürst, die höchste rituelle Autorität des Landes, der die Legitimation für die anderen Führungspositionen verkörpert, ist nicht frei, zu tun und zu lassen, was ihm beliebt. Eine Vorschrift lautet, dass er seinen Palastbereich nicht ohne angebrachte rituelle Vorbereitungen verlassen darf. Dass er sich an diese Regel hält, dafür sorgen jene einer unteren Ebene angehörenden vier Inhaber der Positionen, welche auch als Reichsverwalter umschriebenen wurden und deren Aufgabe es ist, Verbindung zwischen vier ‚Herren des Bodens', den Repräsentanten der Bevölkerung, und dem Zentrum zu unterhalten (vgl. 12.1.2.4.1.1.). Wenn es um die Erfüllung ihrer Kontrollfunktion geht, so haben sie auch gegenüber der höchsten Autorität des Landes weit reichende Befugnisse. Wie Cunningham (in Bezug auf die Region Amarasi) festgehalten hat: „*They even have the authority to beat the ritual lord and his guardians if they leave the palace area without permission of the secular lords and an escort*."[1540]

Für die *paniaran* gilt dasselbe Prinzip. Auch waren sie durch ihre Heirat in ihre Position gekommen, die Legitimation des *sahala* der ursprünglichen Gründerin, der gegenüber, genauso wie gegenüber dem männlichen Gründer, die Gruppe eine uneinlösbare Schuld hat, ist bei den *paniaran* nur noch nachdrücklicher anwesend. Schließlich sind sie sind Medien und ihre Beziehung mit den *sahala* ist in größerem Maße öffentlich als bei ihren Ehemännern, den *parbaringin*. Sie sind ungezweifelt Inhaberinnen von gesellschaftlichen Führungspositionen, repräsentieren die Frauen des *bius*, und sind als solche ebenfalls der demokratischen Kontrolle unterworfen, mag diese auch weniger auffallend sein. Sie repräsentieren Frauen und sie werden auch von Frauen kontrolliert. Sie müssen für das Wohl der Gemeinschaft tätig sein und haben so gut wie keine Chance, ihre Position zu missbrauchen.

Ein besonderes Charakteristikum des sozial-politischen Systems der Tobabatak (und vieler anderer Gesellschaften im indonesischen Studienfeld) ist die oben beschriebene (12.1.2.) duale Besetzung von Führungspositionen und damit verbunden die Zuweisung unterschiedlicher Kompetenzen zu den beiden jeweiligen Inhabern. Worin auch immer der Ursprung dieser Konstellation gelegen sein mag (ich neige mit Forth[1541] zu der Ansicht, dass die komplementäre Opposition der Geschlechter, letztlich auch eine Austauschbeziehung, in [Analogie-] Beziehung zu diesem Ursprung steht), sie ist ausgezeichnet geeignet, der Konzentration von Macht vorzubeugen und Kontrolle von unten zu erleichtern. Wenn keiner der beiden Führungspersonen auf einer bestimmten Ebene alle Fäden der Macht in seinen

---

1540 Cunningham 1964: 60.

1541 Wie Forth (1981 : 416) für Rindi, Sumba festgehalten hat: „*it is hereby suggested that for Rindi 'male' and 'female' might ultimately represent the simple fact of duality itself*." Es gibt gute Gründe zu der Annahme, dass das, was in diesem Fall für Rindi gilt, in gewisser Weise für das gesamte Studienfeld Erklärungskraft besitzt; auf jeden Fall aber für die Batakregion. Dies bestätigen auch meine Forschungen. Für Bourdieu (1990) ist alle binäre oder duale Klassifikation auf die elementare Opposition zwischen männlich und weiblich zurückzuführen. Diese sei sowohl real (biologisch) wie arbiträr (kulturbezogen) und diene als Modell oder Schlüssel für alle Klassifikationen dieser Art (vgl. Jenkins 1992: 36 f.).

Händen halten darf, sondern diese Fäden auf zwei verteilt sind, mag dies die Kontrolle wesentlich erleichtern.

12.2. 2. Der Wille zur Demokratie

Es war die Feststellung, dass die Tobabatak in vorkolonialer Zeit Kooperation auf sehr hoher Ebene zu organisieren vermochten, die dazu geführt hat, dass Lando ihre Gesellschaft als eine mit hydraulischer Organisation definiert hat. Es ist bekannt, dass vor nicht allzu langer Zeit Gesellschaften mit hydraulischer Organisation und staatliche Gesellschaften gleichgesetzt worden waren und dass die Notwendigkeit hydraulische Kooperation zu organisieren als ein zwingender Grund (oder Ausgangspunkt) zur Entstehung staatlicher Organisationsformen gesehen worden ist. Wir wissen zwar heute, dass das nicht so sein muss, aber doch ist es interessant, sich die Frage zu stellen, warum es eigentlich nicht zur Bildung von Staaten gekommen ist. Schon in Kapitel 2 (2.6. ff.) wurde festgestellt, dass eigentlich alle Voraussetzungen für das Entstehen eines oder mehrerer Staaten in vorkolonialer Zeit vorhanden waren, ja dass nach der Theorie von Carneiro es eigentlich dazu hätte kommen müssen. Doch ist es nicht geschehen. Nicht einmal ansatzweise. Warum?

Als Antwort auf diese Frage möchte ich die Hypothese formulieren, dass ein verwurzelter Wille zur Demokratie, zur gesellschaftlichen Partizipation im Kontext einer prinzipiellen Freiheit (möge die auch durch zahlreiche Regeln eingeschränkt sein) als die tiefere Ursache des Unterbleibens der Entstehung eines Staates zu verstehen ist. Im Kontext dieser Hypothese sind alle Organisationsprinzipien wie auch der Austausch als brauchbare Werkzeuge zu verstehen, mit denen sich ein demokratisches System aufrechterhalten lässt. Hierarchische Organisationsformen wie die der *parbaringin*-Organisation stellen den nötigen Kompromiss dar: Wenn man beides möchte, Kooperation auf hoher Ebene und Demokratie, ist eine hierarchische, permanente Institution notwendig um diese oft zum Überleben der Gemeinschaft erforderliche Kooperation im Notfall auch erzwingen zu können. Um allerdings auch die Demokratie erhalten zu können, ist es erforderlich, diese Institution unter gesellschaftlicher Kontrolle zu halten, auf dass sie nicht von ihrer Aufgabe abweiche und ihre Position missbrauche. In diesem Kompromiss hat man sozusagen auf die ebenfalls hochgeschätzte Egalität zumindest teilweise verzichtet zugunsten der Notwendigkeiten der Kooperation. Die demokratische Kontrolle und die Möglichkeit der Partizipation hat man aber nicht aufgegeben.

Es ist im kulturanthropologischen Diskurs nur selten üblich, einen Begriff wie Demokratie überhaupt zu gebrauchen.[1542] Schon aus diesem Grund bin ich dem eminenten Kulturanthropologen Goody dankbar, dass er neuerdings darauf hingewiesen hat, dass der Begriff Demokratie eben nicht nur eine Errungenschaft der modernen westlichen Welt ist, wie auch ihr Ursprung nicht ausschließlich der altgriechischen Polisgesellschaft zugeschrieben werden kann, sondern dass mit Demokratie ein Wert verbunden ist, der viel allgemeiner verbreitet war, als gemeinhin angenommen: „*The notion that democracy only emerged as a feature of modern, indeed western, societies is a cross simplification as is the attribution of its origin to the Greek city-states. Obviously Greece provided a partial model. But many early political systems, including very simple ones, embodied consultative procedures designed to determine the will of the people. In a general sense the 'value' of democracy, though sometimes held in abeyance, was frequently, if not always, present in earlier societies and specifically emerged in the context of opposition to authoritarian rule*."[1543]

1542 So nimmt es nicht Wunder, dass in dem neuen dtv-Atlas für Ethnologie, der einen möglichst umfassenden Überblick über bestehenden Diskurs bieten soll, ein Stichwort ‚Demokratie' völlig fehlt (vgl. Haller 2005).

1543 Goody 2006: 256.

Die Erwähnung des Werkes von Goody stellt auch eine gute Überleitung zu dem nächsten Abschnitt dar, der sich mit historischen Fragen beschäftigt. Ist doch der Titel von Goodys Buch 'The Theft of History' und beschäftigt sich mit der Frage der ‚Unterschlagung' (oder dem ‚Diebstahl', wie Goody es ausdrückt) des Anteils der nichtwestlichen Völker an der Geschichte der Menschheit. Die Vereinnahmung von Demokratie durch den Westen ist dabei allerdings nur ein Aspekt.

12.3. Demokratie und die Geschichte der Batak

Es scheint ein Faktum zu sein, dass so etwas wie eine Geschichte der Batak nicht ernst genommen wird. Selbst in dieser Arbeit ist mir nichts anderes eingefallen, als die historischen Perioden nach Einwirkungen von Aussen einzuteilen (was aus pragmatischen Gründen notwendig war, wie ich zu meiner Entschuldigung sagen möchte).

Was sagen die Batak selbst dazu? Diese Frage lässt sich in zwei Richtungen beantworten. Die traditionelle Weise der Überlieferung von Geschichte ist die der *turi-turian* und nicht immer einfach von Mythologie zu unterscheiden.[1544] *Turi-turian* ist die nach spezifischen Regeln weitergegebene Geschichte von Ahnen und Wanderungen, von Heiraten und Geburten, von Gründungen, von Konflikten und Versöhnungen usw. Eine besondere Fähigkeit der *turi-turian* scheint zu sein, auch Feinde von Aussen mit einzubeziehen in die Welt der Batak, d.h. sie zu Batak zu machen.

Ein Beispiel wäre die auch heute noch wohlbekannte Erzählung von dem Padri-Führer Tuanku Rao, dem der damalige Singamangaraja und zehntausende andere Batak ihren Tod verdanken. Die *turi-turian* machten ihn zum Sohn des Ompu Palti Raja und zum Neffen des Singamangaraja, der sich an seinem Onkel für erlittenes Unrecht rächen wollte. Der Padri-Krieg wird auf diese Weise zu einem Batak-internem Konflikt. Ähnlich ein *turi-turian*, welches ich selbst aufzeichnen konnte. In dieser Erzählung wird für die Holländer, welche das Batakland unterworfen und kolonisiert hatten, ebenfalls eine bataksche Abstammung konstruiert. Auch dieser bataksche Vorfahre der Holländer war von seinen Verwandten (Brüdern) ungerecht behandelt worden und hatte so ein gewisses Recht auf Vergeltung.

Es scheint mit den *turi-turian* eine besondere, konfliktlösende Kraft verbunden zu sein (obwohl Konflikte durchaus lange andauern können), sowie die Fähigkeit, das System selbst zu bestätigen. Das System erlaubt Konflikte, bemüht sich aber wo möglich um Eindämmung und achtet darauf, dass es selbst nicht in Frage gestellt wird.

Heißt das nun, dass es nur Erzählungen und immer erneute Bestätigungen des Systems gibt? Gibt es tatsächlich das Charakteristikum von Bergvölkern (als solche hat Sitor Situmorang die Batak[1545], wie Dobbin die Minangkabau[1546] charakterisiert) keine Geschichte zu haben, wie Braudel über Bergvölker einmal geschrieben hat: „*a world apart from civilization, which are an urban and lowland achievement. Their history is to have none, to remain almost always on the fringe of the great waves of civilization*"[1547]

Oder geht es vielmehr darum, dass Berge Eroberungen von Aussen im Wege stehen und damit den Aufbau von ‚großen Zivilisationen' verhindern oder erschweren? Ist die Instandhaltung einer demokratischen Gesellschaftsordnung in den Bergen leichter und ist eine solche mit ‚Geschichtslosigkeit' gleichzusetzen? Wird demokratische Gesellschaftsordnung

---

1544 Lévi-Strauss (1995: 52 ff.) hat einst auf eine Zwischenstufe zwischen Mythologie und Geschichte gewiesen und dafür plädiert, jene oft sehr konkreten, bestimmten Dörfern oder lokalen Gruppen deutlich zuordenbare Überlieferungen - mag auch keine deutliche Trennlinie zu der allgemeinen Mythologie eines Volkes auszumachen sein - auch im Sinne der historischen Wissenschaft ernst zu nehmen.

1545 Situmorang 2004: 35.

1546 Dobbin 1982: 6 ff.

1547 Braudel 1975 (1949): 34.

an sich gern mit Geschichtslosigkeit verbunden? Noch vor kurzem hat ein bekannter Autor den Zusammenbruch des Kommunismus zum Siegeszug der Demokratie erklärt und mit „*the end of history*“ gleichgesetzt (sowie für die Zukunft „*centuries of boredom*“ prophezeit).[1548]

Nun, um zur zweiten Richtung der Aussagen von Batak über ihre Geschichte zu kommen, seit das System durch äußere Einflüsse so eingreifend in Frage gestellt wird, ist das Interesse an der Erforschung der batakschen Geschichte bei Intellektuellen groß und dringend. In dieser Arbeit wurden bereits einige Erklärungsansätze batakscher Autoren angeführt. Es mag den Autoren die gediegene wissenschaftliche Ausbildung fehlen und damit die Fähigkeit sich für westliche Leser in einer gut verständlichen Weise auszudrücken, doch ist ihr Wollen deutlich: Sie sehen, dass das, was über ihre Geschichte, ihr System, ihre traditionelle Religion unter Einfluss von Aussen erzählt wird, nicht stimmt, und sie wollen es korrigieren.

Von jenen, die ich persönlich kenne, weiß ich, dass sie ihre größte intellektuelle Leidenschaft gerade mit dieser Aufgabe verbunden haben. Auch wenn mit dieser Aufgabe keinerlei materieller Nutzen verbunden ist. Es ist für die Zukunft zu wünschen, dass bataksche Autoren die Möglichkeit einer guten Ausbildung auch in einem so wenig einträglichen Fach wie Geschichte erwerben können und dass ihnen die Quellen zu der Geschichte der batakschen Kultur (die es über die Welt verstreut reichlich gibt) auf bestmögliche Weise zugänglich sein werden.

Aber darüber hinaus ist noch mehr zu sagen. Geschichtslosigkeit gibt es selbstverständlich nicht wirklich, höchstens Desinteresse. Tatsächlich sollte das Studium der batakschen Geschichte von allgemeinem Interesse sein. Nicht trotz, sondern gerade wegen des Aspektes Demokratie. Es geht nicht um Rückständigkeit einer Gesellschaftsordnung, sondern um ein bewährtes, dauerhaftes System, um dessen Erhaltung sich viele Generationen bemüht haben. Es waren mit Sicherheit mehr Generationen als jene, welche die westliche Form der modernen Demokratie gekannt haben. Diese in den historischen Quellen enthaltenen Erfahrungen um ein System, für dessen Erhaltung die Mitglieder der Gesellschaft bereit waren, alle nötigen Mühen und Opfer auf sich zu nehmen, sollten nicht nur für die Gesellschaft der Batak von Interesse sein. Gerade in der heutigen Zeit, in der die Idee der Demokratie zwischen Siegestaumel (man weiß, dass es nichts Besseres gibt) und tiefer Krise (die vielfach innerhalb der Nationen im globalen Kontext gefühlt wird) hin und her gerissen ist.

Es wäre gut möglich, eine Geschichte der Batak aus der Sicht des Ringens um Demokratie, bzw. um des Erhalts derselben, zu schreiben. Selbstverständlich ist hier nicht der Raum dafür. Ich möchte aber diese Arbeit nicht beenden, ohne einige Schlaglichter auf die Geschichte der Batak zu werfen um erwähnten Aspekt zumindest exemplarisch anschaulich zu machen. Ich habe aus drei historischen Perioden gewählt, der vorkolonialen, der protokolonialen und der jüngsten, in der die Batakgesellschaft innerhalb des indonesischen Staates lebt. Letztere Periode reicht bereits in das Zeitalter des Internets, einer modernen Einrichtung, die – das mag für Viele eine Überraschung sein – auch den *parbaringin*-, bzw. ihren Nachfolgeorganisationen eine (global hörbare) Stimme von politischem Gewicht gegeben hat.

Auf historische Beispiele aus der Kolonialzeit möchte ich verzichten und auf die Dissertation von Castles verweisen.[1549] Castles spricht zwar nicht von Demokratie, seine umfangreiche Dokumentation und Darstellung historischer Entwicklungen während der Zeit von 1915-1942 kann aber ohne weiteres in diesem Sinn gelesen werden. Für den kritischen und wohl vorbereiteten Leser können die Daten für sich selbst sprechen.

1548 Fukuyama 1989.

1549 Castles 1972.

Bevor ich die Beispiele aus der Geschichte der Batak präsentiere, möchte ich erst einige Bemerkungen zu jenem Phänomen machen, dem gern die meiste geschichtsformende Kraft zugeschrieben wird: dem Krieg.

12.3.1. Über die Bedeutung von Krieg in der Gesellschaft der Batak

Krieg in der vorkolonialen Gesellschaft der Batak muss nicht immer als ein Gemeinschaftsunternehmen verstanden werden (weil er selten die ganze Gemeinschaft betraf), wohl aber als (rituell) geregelte Kooperationsform,[1550] für die zumindest zeitweilig Institutionen geschaffen werden mussten.[1551] Das Wirken der von den *parbaringin* und *paniaran* dominierten Institutionen war aber damit nur indirekt verbunden, insofern es auf die Verhinderung von Kriegen, oder zumindest deren Einschränkung und Regulierung ausgerichtet war.

Eine professionelle Kriegerschaft gab es nicht. Nur die auch in altbatakschen Texten erwähnten *ulubalang*, die so genannten Vorkämpfer, können in manchen Fällen (keineswegs immer) so etwas wie Söldner gewesen sein, denn sie wurden bezahlt. Es besteht hier eine gewisse Nähe zur Position von *datu*, denn die rituellen Kenntnisse der *ulubalang* waren, wie sich verschiedenen *pustaha*-Texten entnehmen lässt,[1552] kaum weniger wichtig als ihre kämpferischen Fähigkeiten. So etwas wie ‚Stammeskriegertum' war bei den Batak, trotz martialischen Auftretens der Männer nicht wirklich entwickelt. Koloniale Beobachter der einheimischen Kriegsführung haben sich in der Regel geringschätzig über die kriegerischen Fähigkeiten der Batak ausgesprochen.

Es soll hier auch festgehalten werden, dass, so bedeutend Konflikt wie auch die Austragung und Lösung von Konflikten für das ganze Wesen der tobabatakschen sozial-politischen Ordnung auch waren (und auch immer noch sind), nach meinem Erachten der reale Krieg keineswegs in dem sehr hohen Maße das Leben in der vorkolonialen Zeit dominierte, wie manche Autoren meinten. In Hinblick auf das zentrale Batakland ist dies, wenn zwar nicht ausschließlich, so wohl in hohem Maße dem Wirken der *parbaringin*- und *paniaran*-Organisationen zu danken.

Den vorliegenden konkreten Informationen über Krieg bei den Tobabatak lässt sich entnehmen, dass Krieg in der Regel immer in ritueller Form ausgetragen wurde, deutlichen Regeln unterworfen war und relativ wenig Todesopfer dabei gefallen sind. Der wichtigste Aspekt ist aber, dass mit Krieg nie die Unterwerfung von anderen Gemeinschaften oder auch nur Territorialgewinn verbunden war. Es mögen, vor allem in der protokolonialen Zeit, Exzesse und Abweichungen vorgekommen sein, eine prinzipielle Änderung hat sich aber nie entwickelt.

Die in der Literatur häufig gemachte Feststellung, dass *raja* der säkularen Kategorie in Kriegszeiten an Autorität gewinnen, mag durchaus zutreffend sein. Es ist auch historisch nachweisbar, dass in Kriegszeiten geeignete Personen zu Führungspositionen kommen können, die sie in Friedenszeiten nicht erreichen hätten können. Ebenso deutlich ist aber auch nachweisbar, dass diese besondere, mit Krieg verbundene Autorität in nachfolgenden

---

1550 Über wie geregelt die Aktivität des Kriegführens in der alten Batakgesellschaft gwesen sein mag, verschafft der Abschnitt *parsaoran di hamusuon* (über den gesellschaftlichen Umgang im Falle des Krieges) eines im 19. Jahrhunder verfassten Textes (o.A. 1984 [1899]: 36-40; Vergouwens niederl. Übersetz. in AB 35 [1932]: 95-109) einen Eindruck.

1551 Vgl. u.a. Meerwaldt 1903: 174 ff., dessen Text die Übersetzung des Berichtes eines christlichen Informanten enthält, worin die Organisation von Krieg vergleichbar einer Privatunternehmung, die mit der Finanzierung steht oder fällt, beschrieben wird. Die Struktur der Organisation ist aber vergleichbar der bei anderen Unternehmungen (wie z.B. für die Errichtung von Bauten; vgl. 10.1.2.1.1.) ebenfalls gebrauchten.

1552 Vgl. UB OR 8385, 3429, 8322. 12322 und 10855.

Friedenszeiten wieder abnimmt. [1553] Leistungen etwa bei der Abwehr von Angriffen von aussen werden in den Überlieferungen geehrt, besondere Positionen innerhalb der sozial-politischen Ordnung (etwa vergleichbar mit denen, die aus Dorf- oder *bius*-Gründungen resultieren) gibt es für die erfolgreichen Krieger sowie deren Nachfahren aber nicht. In der Gesellschaft der Tobabatak ist Krieg (im engeren Sinn des Wortes) sicher nicht ‚aller Dinge Vater', denn er hat keine Rangstufen zu vergeben.[1554]

12.3.2. Historische Daten um das bataksche Ringen um Demokratie

Oft blieb das empirisch beobachtete Handeln der Batak im Laufe der Geschichte den Beobachtern unverständlich und war schwer einzuordnen in bekannte Konzepte. Beobachter von Aussen waren meist nicht lange genug im Land und die dem Handeln zugrunde liegenden Ideale waren ihnen nicht bekannt. Doch ist es möglich, vielfach auch dort Sinn zu sehen, wo andere nur Chaos zu sehen vermochten. An dieser Stelle möchte ich einige Momentaufnahmen miteinander verbinden um zu zeigen, dass sich durchaus Konfigurationen erkennen lassen, welche historische Handlungen miteinander verknüpfen und Sinn erkennbar werden lassen.

Den Klebstoff, welcher die Momentaufnahmen miteinander verbindet, stellen die Hypothesen zur batakschen Geschichte dar. Eine erste Hypothese wurde, wie bereits oben angeführt, von Mangaradja Salomo formuliert und besagt, dass der Padri-Krieg auch einschneidende Folgen für die interne gesellschaftliche Entwicklung hatte (11.4.2.). Denn die Anerkennung der Existenz einer protokolonialen Phase ist für das Verständnis der batakschen Geschichte ganz essentiell. Darüber handelt der erste Abschnitt.

Eine weitere Hypothese ist jene vom Willen zur Demokratie. Im zweiten Abschnitt kann gezeigt werden, dass dieser Wille zur Demokratie selbst stärker sein kann, als extrem eingreifende Ereignisse, wie es etwa der Padri-Krieg und seine jahrelangen Folgen waren.

Der dritte Abschnitt handelt vom Überleben der *parbaringin*- und *paniaran*-Organisationen bis in die jüngste Zeit und der Möglichkeit des Rückgriffes auf traditionelle demokratischen Institutionen der Repräsentation. Auch hier der Wille zur Demokratie.

12.3.2.1. Erster Abschnitt: Vor und nach dem Padri-Krieg

Mangaradja Salomo ist der einzige mir bisher bekannte Autor, der eine Beziehung zwischen der Padri-Zeit und der Veränderung der Position der *parbaringin* in dieser Deutlichkeit herstellt (11.4.2.). Als eine allgemeine Zäsur haben noch einige andere Autoren den Padri-Krieg beschrieben. Mangaradja Salomos Zeitgenosse J. Hoetapea vertritt eine ähnliche Sicht, deutet allerdings nur die Möglichkeit eines Zusammenhanges an.[1555] Deutlich in Bezug auf die zerstörerischen, Batak-internen Folgen ist allerdings Radja Patik Tampubolon (geb. 1882), der wie Mangaradja Salomo aus der Tobaregion stammt: *„Im 19. Jahrhundert breiteten sich aufgrund des Padri-Krieges große Streitigkeiten aus im Batakland. Marga gegen marga, Sippschaft gegen Sippschaft, horja gegen horja, Region gegen Region usw. Es führten krieg die marga von Sipaettua-Laguboti zusammen mit den marga Silahisabungan-Tambunan gegen die marga's Pohan in der Baligeraja-Region; jahrelang dauerte der Krieg. Ebenso führten Krieg die marga von Sibagot ni Pohan gegen die Lontung Morsada in der Tampahan-Balige Region. Die Bewohner der Sianjur-Region und von Lobu Siregar wurden vertrieben.*"[1556]

1553 Vgl. für beide Aspekte z.B. Castles 1975: 72.

1554 Ich beziehe mich hier auf Deichgräbers (1962: 505 ff.) Interpretation von Heraklit Fragment 53.

1555 Hoetapea 1939.

1556 *Di abad pa-19 hon, parungkilon na balga do masa ditano Batak ala pidari hamusuon, marga tu marga, Houm tu houm, Hordja tu Hordja, Luat tu Luat dla. Marporang do marga ni Sipaettua-Laguboti rap dohot marga ni Silahisabungan-Tambunan dompak marga Pohan di tano Baligeradja, leleng mortaon2 do porang i.*

Kein Europäer hat das zentrale Batakland vor dem 19. Jahrhundert betreten; Informationen wurden an den Küsten gesammelt. Dort erzählte man gern über Kannibalismus und Kriegslust der Batak. Marsden, der seine Informationen ebenfalls von dort und auch aus den südlichen Batakländern hatte, berichtet*: „Their life appears, in fact, to be a perpetual state of hostility, and they are always prepared for attack and defence*."[1557]

Das Bild, zu dem Burton und Ward, die ersten und auch einzigen Europäer, die das Silindungtal, einer Region, in der es mit Sicherheit *parbaringin*-Organisationen gegeben hat, vor den Padri-Kriegen gesehen haben, gekommen sind, bietet einen überraschenden Kontrast. Es deckt sich eher mit den bereits oben beschriebenen Angaben des chinesischen Händlers (vgl. 13.1.1. und 11.1.), der im 17. Jahrhundert ca. zehn Jahre lang bei den Batak gelebt hat. Burton und Ward geben zunächst ihrer eigenen Verwunderung Ausdruck, dass die Realität, von der sie erfuhren, so verschieden war von dem, was sie erwartet hatten*: „Nothing can be more erroneous than the opinions commonly entertained by the Malays, in their neighbourhood as well as by Europeans, with regard to the general character and disposition of the Bataks ...,* um dann näher zu erklären: *whatever may be the fact with respect to other districts, the people of Silindung, in quietness and timidity, are apparently not surpassed even by the Hindus. Misunderstandings between individuals of the same village seldom go beyond words, or a complaint to the chief; and their wars are little more than nominal. These will often continue for five or six years, without proving fatal to more than two or three persons of each side. The hostile parties commit no depredations on each other's crops or cattle; and an instance occurred, during our stay in Silindung, of two men coming upon private business to the village where we resided, from one with which our host was at war, when he hospitably entertained them, and suffered them to depart in peace*."[1558]

Burton und Ward beziehen ihre Einsichten nicht nur von den Aussagen der Bevölkerung während der Zeit ihres Aufenthaltes, sondern stellen auch fest, dass in dieser Zeit die Befestigungen der Dörfer aus Lehm, Bambus oder Steinen, die uns als so unverzichtbarer Bestandteil eines vorkolonialen Batakdorfes scheinen, damals keineswegs überall bestanden. Über die Dörfer der Tobahochfläche (Humbang), die sie kurz besuchten, berichten sie: „*The villages, wherever discernible, were left open and without defence; and smoke arising at every point of view, with the serenity which seemed to pervade the whole, conveyed an idea of peace and security that we had seldom witnessed since we quitted our native land*."[1559]

Ein wesentlich anderes Bild bietet sich Junghuhn, der 17 Jahre später (1841) ebenfalls bis Silindung kam.[1560] Er sieht ein dünn bevölkertes Land, viel verwildertes Kulturland, viele Dorfruinen, und eine Bevölkerung, die Kriege miteinander führt, die an Grausamkeit und Zerstörungswillen nicht viel zu wünschen übrig lassen. Junghuhn beschreibt den Anblick Kriegsgefangener, die oft jahrelang im Block liegen, beschreibt wie der Hass kriegführender Parteien sich so aufschaukeln kann, dass sich keine Arbeiter mehr ins Feld wagen und immer größere Strecken unbebaut bleiben, und wie schließlich der Krieg erst endet mit der totalen Vernichtung eines der Gegner, dessen Bevölkerung, so nicht getötet, in die Sklaverei verkauft wird und dessen Dorfanlage, soweit nicht demontiert und weggeschleppt, verbrannt wird.

Allerdings, auch diese Kriege finden nicht im gesetzlosen Raum statt: *„ist doch der Battaër in allen seinen Handlungen zu sehr Freund einer gewissen herkömmlichen Ordnung, und es*

Songon i muse marporang do marga2 ni Sibagot ni Pohan dompak Lontung Morsada diluat Tampahan-Balige; hona buhar do Luat Siandjur dohot Lobu Siregar. DPB Tampubolon o.J.: 236.

1557 Marsden 1811: 378.

1558 Burton und Ward 1827: 498.

1559 Burton und Ward 1827: 493.

1560 Die folgenden Angaben und Zitate sind Junghuhn (1847 II: 165-175) entnommen.

geschieht nie, daß ein Dorf unerwartet überfallen wird; dies würde kein Krieg, sondern Raub sein und die gesetzliche Strafe nach sich ziehen.“

Trotzdem ist der Kontrast zwischen ‚davor' und ‚danach' enorm. Burton und Ward haben 1824 kurz vor den Padri-Kriegen in dem außerordentlich dicht bevölkerten Land einen Eindruck von Ordnung gewonnen, wo Konflikte auf eine geregelte Art und Weise ausgetragen wurden, wo die Landarbeit nicht durch Kriege behindert war und viele Dörfer offen und ohne Verteidigungsvorrichtungen standen. Siebzehn Jahre später, kurz nach den Padri-Kriegen, findet Junghuhn eine stark dezimierte Bevölkerung vor, die trotz Überschuss an bebaubaren Land ihre Konflikte (für die zwar immer noch Regeln gelten) nicht mehr getrennt halten kann von der landwirtschaftlichen Arbeit. Die Menschen, die durch die Behinderung der landwirtschaftlichen Arbeit und dadurch drohenden Hungersnöten in ihrer Existenz bedroht sind, gehen in der Austragung von ihren Konflikten (um diese beendigen zu können) bis zur physischen Vernichtung des Gegners.

Mangaradja Salomos These ist insoweit bestätigt, als die Padri-Zeit wirklich als Zäsur zu sehen ist, in der die innere Ordnung der Batakgesellschaft so erschüttert wurde, dass die von den *parbaringin* in Stand gehaltenen friedensstiftenden und -erhaltenden Mechanismen des *adat* an Durchsetzungskraft eingebüßt hatten. Aber wie schwer und wie dauerhaft war der Schlag, der dem alten demokratischen System zugefügt worden war? Um mich der Beantwortung dieser Frage zu nähern, muss ich das eigentliche zentrale Batakland verlassen, und der benachbarten Region Padang Lawas zuwenden. Denn dort ist in den ersten drei Jahrzehnten nach dem Padri-Krieg eine aus historischer Sicht hochinteressante politische Entwicklung vor sich gegangen, die uns manches über den Willen zur Demokratie bei den Batak sagen kann.

12.3.2.2. Zweiter Abschnitt: Das Erbe der Padri-Zeit in Padang Lawas und wie man damit umging

Das südlich des zentralen Bataklandes gelegene Padang Lawas am Oberlauf des Barumun, in dem sich zahlreiche Ruinen hochkulturlicher Bauwerke (tantrisch-buddhistische Tempel) befinden, wird von den Nachfahren von Migranten aus der Tobaregion bewohnt. Wir wissen nicht, ob die Auswanderer jemals auch *parbaringin*-Organisationen mitgenommen hatten. Die Ethnographen haben sie nicht vorgefunden, und es gab in vorkolonialer Zeit auch keinen künstlich bewässerten Reisbau in der Region. Doch fand man deutlich definierbare territoriale Organisationen (vgl. Karte 20) und auch die demokratischen Werte, wie sie uns aus dem zentralen Batakland bekannt sind, wurden beschrieben.

Schon in den frühen 1820er Jahren hatten die Angriffe der Padri auf diese Region begonnen. Die Padri-Truppen konnten von einer Position absoluter militärisch-organisatorischer und auch waffentechnischer[1561] Überlegenheit ausgehen. Der batakssche Widerstand war chancenlos, selbst bei zahlenmäßiger Überlegenheit. Die Art und Weise wie die Padri kämpften und sich über Konventionen hinwegsetzten, war eine neue Erfahrung für die Batakvölker. Hier besteht kein Unterschied zwischen dem zentralen Batakland und Padang Lawas.

Die Eroberungen waren auch ein Teil der ökonomischen Strategie der Padri. Abgesehen von der unmittelbar erworbenen Kriegsbeute, profitierte die Ökonomie der Padri von den Batak die zu Sklaven gemacht wurden. Nahezu die gesamte landwirtschaftliche Arbeit wurde von batakschen Sklaven ausgeführt. Von ebenso großer Bedeutung war auch der Verkauf von Sklaven und Sklavinnen (meist über die Häfen der Ostküste nach Penang oder Malaka),

---

1561 Die Padri verfügten aufgrund ihrer guten Handelsbeziehungen schon über Steinschlossgewehre (bat. *sinapang*), während die Batak meist noch Luntengewehre (*bodil sitenggar*) verwendeten (Hoetagaloeng o.J.: 25).

womit ein wichtiger Teil der Importe der Padri (insbes. Waffen und Munition) bezahlt werden konnte. Darüber hinaus musste die Batakbevölkerung auch noch Tribute bezahlen und für die Verköstigung der Truppen in ihren eigenen Dörfern aufkommen. Dobbin hat zu Recht angemerkt, dass die Padri-Invasion (in der ersten Phase) nicht unterscheidbar war *from a foreign conquest and occupation*.[1562]

Aber es blieb nicht dabei. Die ursprüngliche Motivation der Padri-Bewegung war die Verbreitung ihres Glaubens und Bekehrung blieb ihr Hauptanliegen. Neben (oft erzwungener) Bekehrung bedeutete das auch die Unterdrückung aller Äußerungen dessen, was sie als Heidentum betrachteten. Darunter fielen insbesondere alle für die Batakgemeinschaften in vielfacher Hinsicht so wichtigen Rituale und auch alles traditionelle Schriftgut, das in den besetzten Gebieten mit besonderer Gründlichkeit gesucht und vernichtet wurde.[1563]

Die Padri waren nicht, wie oft fälschlich verstanden wird, eine Bewegung ethnischer Minangkabau, sondern eine moslemische Bewegung ungeachtet ethnischer Herkunft. Der Eroberer von Padang Lawas, der Padri-Führer Tuanku Tambusai war wie Tuanku Rao von batakscher Abstammung (*marga* Harahap). Neben individuellen Batak, die in führende Positionen aufgestiegen, oder zumindest in die Padri-Truppen eingegliedert waren, und den Hauptleuten, die als Verbündete agierten, nahmen recht bald auch bataksche Hilfstruppen an den Eroberungen teil. Dies teils erzwungen, teils freiwillig, in Hoffnung auf Beute.[1564] Dies bedeutete auch, dass viele Batakmänner die kompromisslose Kampfesweise der Padri kennen lernten, und, wie sich zeigte, später auch auf eigene Faust erproben sollten. Dies sollte einen tiefgehenden Bruch mit bestehenden Traditionen bezüglich Kriegsführung bewirken und eine Reihe von Folgewirkungen nach sich ziehen.

In den Regionen, die die Padri besetzt hielten, wurden von ihnen als Richter und Statthalter *kadi* (auch *kali*, *kadli* oder *nangkali* genannt) eingesetzt. Auf diese Weise erlangten häufig lokale Hauptleute durch Kooperation mit den Padri beträchtlichen Machtzuwachs.[1565] Oft hielt sich ihre Position bis lange nach dem Ende der Padri-Zeit und als Titel für islamische Würdenträger finden wir die Bezeichnungen *nangkali* und *tuan kali* bis heute in moslemischen Tobabatak-Gemeinschaften.

Doch hat es vor allem in der Padang Lawasregion nicht nur Kooperation sondern auch Widerstand gegeben, der zeitweise durchaus erfolgreich war und wohl auch darum schwere Repressalien seitens der Padri nach sich zog. In dieser Region dauerte der Krieg auch am längsten. Tuanku Tambusai konnte sich unter allen Padri-Führern am längsten gegen die Niederländer halten. Erst 1838 war mit der Einnahme von Daludalu, seiner letzten Festung, war der Padri-Krieg offiziell zu Ende. In der Folge wurde Padang Lawas für einige Jahre von niederländischen Truppen besetzt und in der Folge (auf Grund englischen Drucks) ab 1843 in die Unabhängigkeit entlassen. Diese formelle Unabhängigkeit sollte offiziell bis 1879 andauern und die Bevölkerung war in dieser Phase (zumindest zeitweise) frei, ihr politisches Schicksal selbst zu gestalten. Die Niederländer haben aber auch in dieser Phase die Vorgänge in Padang Lawas scharf beobachtet und aus diesem Grund sind wir über die Geschehnisse in dieser Zeit, über das politische Handeln der Bevölkerung, recht gut informiert.

1562 Dobbin 1983: 182.

1563 Nach Willer (1846: 391) haben die Padri die Bücherverbrennungen mit dem Vorbild der (angeblichen) Verbrennung der Bibliothek von Alexandria durch den Kalifen 'Umar begründet; vgl. auch Neumann 1885-87 III: 543.

1564 Burton in Missionary Herald, Dezember 1825, Willer (1846: 420), Neumann (1885-1887 II: 52), Hoetagaloeng (o.J.: 15 f.).

1565 Nach der batakschen Überlieferung waren diese *nankali* genannten *raja* (*raja na margoar nankali*) viel gefürchteter als traditionelle *raja*; sie hatten vor allem für die Rekrutierung vom Sklaven zu sorgen. (Hoetagaloeng O.J.: 43).

Die Geschichte der Phase formeller Unabhängigkeit von der niederländischen Kolonialherrschaft in Padang Lawas, die uns der Kolonialbeamte Neumann auf 33 Seiten präsentiert, liest sich zunächst wie die Beschreibung unaufhörlicher Abfolgen von Konflikten und Kriegen. Die offiziellen Anlässe sind unterschiedlich, manche erscheinen dem Beobachter banal: Streit um eine vom Baum gefallene *durian*-Frucht, oder um eine nicht stattgefundene Hochzeit, Rache für in der Vergangenheit erlittenes Unrecht, etc; in der Realität scheint es aber am häufigsten um (Sklaven-) Raub gegangen zu sein, oder um Vergeltung für einen solchen. Und, damit verbunden, um Erhaltung, Festigung und Ausbreitung von Machtverhältnissen, die erst in der Padri-Zeit zustande gekommen waren.

Neumann beschreibt einen Zustand von Anarchie, der von seinen Informanten als Folge der Padri-Zeit erklärt wird. Für Padang Lawas wird angegeben, dass die so bedeutsame Sklavenhaltung und der Sklavenhandel in diesem Ausmaß völlig neu seien: *„Das bataksche Volk , dass nicht zu den Wilden gerechnet werden muss, ist sich vollkommen davon bewusst, dass das natürliche Menschenrecht die Freiheit ist und nicht die Sklaverei ... Die Sklaverei ist bei den Batak dann auch eigentlich ein „status contra naturam“. Weckt es Verwunderung, dass doch so viele Sklaven gefunden werden, dann vergisst man, dass diese Länder mehr als ein halbes Jahrhundert lang die Beute gewesen sind von vollkommener Anarchie, wodurch die Sklaverei in den vielen Vorteilen, die die herrschenden Hauptleute daraus zogen, ihre natürliche Erklärung findet*.“[1566]

Neumanns Recherchen betreffend älteren Formen von Sklaverei ergaben, dass früher die Versklavung vor allem als Strafe für Verbrechen angesehen war, insbesondere wenn die auferlegte Buße viel zu hoch war als dass der/die Verurteilte hätte bezahlen können. Gewöhnliche Schuldner hatten immer die Möglichkeit sich aus ihrer Abhängigkeit wieder loszukaufen. *„Dass durch kontraktuelle Bindungen, Schulden, Krieg und Raub Sklaven gemacht werden konnten, stammt unzweifelhaft erst aus späterer Zeit. In den adat-Kriegen war niemals die Rede vom Machen von Gefangenen für den Sklavendienst, und Raub ist eine ungesetzliche Handlung, so dass diese Kategorie von Sklaven in früheren Zeiten sicher nicht bestanden hat*.“[1567]

Und: *„In der alten Zeit (jaliya)[1568] mussten die im Krieg gemachten Gefangenen nach Friedensschluss ausgeliefert werden. Nur dann, wenn Blutrache geübt werden musste, wurden die Gefangenen aufgegessen. Erst nach den Padri-Kriegen wurden die Kriegsgefangenen zu Sklaven gemacht und verkauft*.“[1569]

1566 *Het Batahsche volk, dat niet tot de wilden moet geacht worden te behooren, is sich volkomen bewust dat het natuurlijk menschenrecht de vrijheid en niet de sklaverei is ... De sklaverei is bij den Batah dan ook eigenlijk een "status contra naturam". Baart het verwondering, dat er toch zoovele slaven worden gevonden, dan vergeet men dat deze landen gedurende meer dan een halve eeuw ten prooi zijn geweest aan volkomen anarchie, waardoor de slavernij in de vele voordeelen, die door de herrschende hoofden werden getrokken, haar natuurlijke verklaring vindt*. (Neumann 1885-1887 III: 26 f.).

1567 *Dat door contractueele verbintenissen, schulden, krijg en roof slaven konden gemaakt worden, daagteekent ongetwijfeld eerst van later tijd. In de adat-oorlogen was nooit sprake van het maken van gevangenen voor den slavendienst, en roof is eene onwettige handeling, zoodat deze categorieën van slaven in vroegere tijden zeker niet bestaan hebben*. (Neumann 1885-1887 III: 28).

1568 Die heute übliche tobabataksche Schreibweise für den Begriff ‚die alte Zeit' ist *tingki na galia* (es läßt sich vermuten, dass hier Verwandtschaft vorliegt mit mal./ar. *jahiliah* [Zeit der Unwissendheit, vorislamische Zeit]). Möglicherweise ist *tingki na robi* ein älterer batakscher und weniger ideologiegeladener Begriff, um ‚die alte, längst vergangene Zeit' zu bezeichnen.

1569 *In den ouden tijd (djalija) moesten de in den oorlog gemaakte gevangenen na sluiting van den vrede worden uitgeleverd. Alleen dan, wanneer bloedwrak moest worden genomen, werden de gevangenen opgegeten. Eerst na de Padri-oorlogen werden de krijgsgevangenen tot slaven gemaakt en verkocht*. (Neumann 1885-1887 III: 30).

Neumann ist eindeutig in seinem Urteil. Die für einen Großteil der Bevölkerung so tragische Entwicklung ist auf die Padri-Kriege zurückzuführen. Hier stimmt er mit der einheimischen Sicht überein: *tingki ni pidari*, die Padri-Zeit ist die Zeit von Anarchie und Krieg. Dafür aber, dass dieser Zustand so lange anhielt, dass in der Zeit (relativer) politischer Unabhängigkeit aber in der Region keine einheimische Lösung gefunden werden konnte, dafür gibt es noch andere Gründe. Auch darüber lässt sich den ausführlichen Recherchen Neumanns manches entnehmen.

12.3.2.2.1. Einheimische Lösungsversuche und koloniale Einmischung

Die Anwesenheit der Kolonialmacht im nahen Mandailing und Angkola trug mit ihren Einmischungen eher zur Prolongierung der Konflikte bei, anstatt diese zu lösen. So etwa die offizielle Anerkennung von drei Hauptleuten im Jahre 1856, die ihre Position nur errungen hatten durch Kriege zu führen, als offizielle Oberhäupter der Region (mit silberbeknauften Amtsstöcken und Anstellungsurkunden) mit dem Auftrag Ruhe und Ordnung zu handhaben, Handel und Landwirtschaft zu befördern und gegen den Sklavenhandel aufzutreten, sowie keine fremden Europäer ins Land zu lassen. Damit wurde nach Neumanns Ansicht der Bock zum Gärtner gemacht. Man hatte die größten Unruhestifter angestellt, aus dem Grund, dass sie die mächtigsten waren. Man hatte sich nicht darum gekümmert, ob sie in den Augen der Bevölkerung rechtmäßig zu ihren Positionen gekommen waren oder nur durch Kriegsglück und erfolgreiche Raubzüge. Dies würde nicht zu dem politischen und rechtlichen Empfinden der Bevölkerung passen und die Kolonialregierung hätte mit solchen und ähnlichen Eingriffen an Glaubwürdigkeit verloren. *„Vorerst war es doch Dummheit um so ein weites Gebiet, das niemals aristokratische Verwaltung gekannt hatte, - wo gerade so viele Kriege geführt worden waren, weil einige Hauptleute aus Herrschsucht das demokratische Regierungssystem umstoßen hatten wollen - unter die Leitung zu stellen von drei Hauptleuten, die darauf aus waren, der Autokratie zu huldigen.*“[1570]

Der eigentliche Fehler der Kolonialregierung lag nach Neumann, der doch zutiefst an die koloniale Sendung glaubte, in der Tatsache, dass man die ernannten Hauptleute nicht nach ihrer Ernennung auch militärisch unterstützte, ihnen die Macht gab, tatsächlich Ruhe und Ordnung zu erzwingen. Denn, da die drei Hauptleute in diese ‚erhöhte' Position gekommen waren sollten sich bald alle anderen Gruppierungen gegen sie richten.

Solche und andere Eingriffe von aussen haben verhindert, dass sich in dieser Phase der Geschichte von Padang Lawas Entwicklungen vollziehen konnten, die vielleicht einheimische Lösungen für die tragische Situation hätten bringen können. Es lässt sich dem von Neumann gesammeltem Material entnehmen, dass sich strukturelle Entwicklungen abzeichneten, die in diese Richtung weisen. Eine Analyse dieser Entwicklungen ist signifikant für unser Verständnis vom politischen Denken der Batak in dieser Region.

Vereinfachend dargestellt wissen wir von folgenden Entwicklungen:[1571] Im ersten Jahrzehnt der Unabhängigkeit hatte sich Portibi eine Vormachtstellung in der Region erworben. Neumann spricht selbst von einem ‚mächtigen Staat'[1572] und beschreibt eine duale

---

1570 *Vooreerst toch was het een dwaasheid om zulk een uitgestrekt gebied, dat nooit het aristocratisch bestuur gekend had, - waar juist zoovele oorlogen waren gevooerd, omdat enkele hoofden uit heerschzucht het democratische regeeringstelsel hadden willen omverwerpen - onder de leiding te stellen van drie hoofden, die er op uit waren geweest om de autocratie te huldigen* (Neumann 1885-1887 II: 79).

1571 Die historischen Entwicklungen sind beschrieben bei Neumann 1885-1887 II: 67-99.

1572 Die einheimische Bezeichnung von dieser Territorialorganisation teilt uns Neumann nicht mit; möglicherweise weil es sich um eine durch kriegerische Aktivitäten und entgegen der Tradition zustande gekommene Territorialorganisation handelt (die koloniale Bezeichnung war *negeri*). Der Kern traditioneller Territorialorganisationen in Padang Lawas wird nach seinen Angaben durch Mutterdörfer (*induk ni huta*) und von dort aus gegründete Tochterdörfer (*anak ni huta*) geformt. Größere Zusammenschlüsse werden meist *tahi*

Regierungsform. Erster *raja* von Portibi war Partoewan Djoemadoel Alam alias Soetan Batara Goeroe alias Kadli Alam (etc.) und zweiter *raja* sein jüngerer Halbbruder Partoewan Koemala alias Soetan Mangamar etc. Letzterer wäre als Vollbruder (aus erster Ehe) des 1936 verstorbenen *raja* der nach dem *adat* berechtigte Anwärter auf die *raja*-Würde gewesen. Partoewan Djoemadoel aber hatte sich auf Seiten der Padri als *kadli* kriegerisch profiliert und blieb auch nach dem Abzug der Niederländer militärisch aktiv, womit er auch seinen Einfluss aufrechterhalten konnte. Auf der Ebene traditioneller Versammlungen aber blieb Partoewan Koemala der einflussreichere *raja*. 1854 kam es zum Bruch zwischen den Beiden und Partoewan Koemala zog stromabwärts und gründete ein neues Dorf, Portibi jae.

Dies galt als Anlass zum Krieg. Dieser brach allerdings nicht sofort aus, denn jede Partei suchte zunächst Verbündete. Es lief darauf hinaus, dass die gesamte Region Partei ergriff für die eine oder die andere Seite. Nach einigen anfänglichen Erfolgen der Partei von Partoewan Djoemadoel zeichnete sich eine völlige Niederlage für ihn ab und in dieser Situation wandte er sich über seinen Brautgeber, den mandailingschen Yang dipertuan von Kota Siantar, an die niederländische Kolonialregierung um Hilfe. Diese reagierte mit der Entsendung einer Kolonne von 59 Soldaten und 1250 mandailingschen Hilfstruppen im Februar 1855 nach Padang Lawas. Der Friede wurde erzwungen und danach kam es zu der bereits oben erwähnten Anstellung der drei Hauptleute. Einer davon war Partoewan Djoemadoel und auch die beiden anderen waren ehemalige Padri-Mitarbeiter und bekannte Kriegsherren.

Partoewan Djoemadoel starb allerdings schon 1857 und so übernahm doch Partoewan Koemala die Regierung von Portibi. Seine erste Tat war es, alle benachbarten Hauptleute einzuladen und ein Versöhnungsfest zu geben. *„Dabei machte er sein Regierungsprogramm bekannt, das in der Hauptsache darauf hinauslief, dass er mit jedem in Friede zu leben wünschte, dass er trotz der Verwaltungsmaßnahme von 1856 sich nicht in die inneren Angelegenheiten von den Staaten einmischen würde - außer man würde ihn als Schiedsrichter rufen - und dass er dem früheren adat wieder zu huldigen wünschte. Um in Bezug auf das Letztgenannte den Worten auch Taten folgen zu lassen, stellte er die alten Grenzen von Batang Pane (Portibi) fest, worüber hinaus sich die Autorität von Portibi sich nicht ausstrecken sollte.*“[1573]

Partoewan Koemala sollte aber von der Kolonialregierung in Panyabungan nicht anerkannt werden: Auf Betreiben des Yang dipertuan von Kota Siantar, seines Schwiegervaters, wurde Soetan Koemala, ein Sohn von Partoewan Djoemadoel zum *raja* ernannt.

Dieses Beispiel illustriert deutlich, dass sich bei Gelegenheit genügend starke Koalitionen zusammenfinden konnten, die für die Wiederherstellung der traditionellen Ordnung, die Neumann als demokratisch charakterisiert hatte, zu kämpfen bereit waren - denn daher rührte die Anziehungskraft von Partoewan Koemala, der ja keineswegs ein Kriegsherr war. Solche Zusammenschlüsse gegen Despoten waren durchaus öfter zustande gekommen. Ob solchen einheimischen Lösungsversuchen dauerhafter Erfolg hätte beschieden sein können, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Es ist aber doch ein Hinweis auf die Lebenskraft der demokratischen Ordnung, welche die Bevölkerung auch nach verheerenden äußeren Einwirkungen und daraus resultierender innerer Anarchie wieder zu beleben trachtete.

---

genannt, eventuell auch *janji* oder *kuria* (was schon den Einfluss von Mandailing andeutet; Neumann 1887: 4 ff.).

1573 *Hij gaf daarbij zijn regeeringsprogramma, in hoofdzaak daarop neerkomende dat hij met een ieder in vrede wenschte te leven, dat hij trots de bestuursregeling in 1856 zich niet zoude mengen in de inwendige aangelegenheden van andere staten, tenzij men hem als scheidsrechter inriep, en dat hij de vroegere adat wenschte te huldigen. En om het laatste met de daad te toonen, stelde hij de oude grenzen voor Batang Pane (Portibi) vast, buiten welke het gezag van Portibi zich niet zou uitstrekken* (Neumann 1885-1887 II: 85).

12.3.2.3. *Parbaringin* als traditionelle Repräsentanten der *bius*-Bevölkerung versus gewählte *kepala desa*

Im Jahr 1995 wurde ich auf Internetpublikationen aufmerksam gemacht, mittels derer über Entwicklungen im Fall Parbuluan (*kasus* Parbuluan) berichtet wurde.[1574] In diesem Fall ging es um Gemeinschaftsgrund (teilweise Waldland), der im Jahre 1992 von zwei *kepala desa* (gewählte Dorfbürgermeister) aus Parbuluan und drei weiteren Männern, welche als Repräsentanten eines (kleineren) Teils der Bevölkerung auftraten, an die Firma ACWG (Agrocita Wahanamas Gemilang) aus Jakarta verkauft worden war. In der ersten Veröffentlichung wurde die Situation in *bius* Parbuluan, welcher zwar in *kabupaten* Dairi gelegen ist, aber traditionell als Tobagebiet zu betrachten ist, erklärt. Dabei wurde festgehalten, dass das Recht zur Veräußerung von Gemeinschaftsgrund im Namen der Bevölkerung nur den traditionellen Repräsentanten zustehen würde. Im Rahmen dieser Erläuterungen wurde in dem Internetbericht auch die Struktur der *bius*-Organisation dargelegt.

Im Jahr 1996 hatte ich die Gelegenheit die Region selbst aufzusuchen und dort Erkundigungen einzuholen. Zwei Jahre später erfuhr ich, dass die bataksche Juristin Indira Simbolon diese Entwicklungen in Parbuluan während ihrer Feldforschung untersucht und in ihrer Dissertation ausführlich beschrieben hat.[1575] Da fast alle wesentlichen Daten in Simbolons Buch nachzulesen sind, kann ich mich hier auf die wesentlichen Einsichten aus der Analyse dieses Konfliktes beschränken.

In dem hochgelegenen Areal des *bius*-Parbuluan wurde traditionell nicht künstlich bewässerter Reisbau betrieben. Doch haben die Migranten aus Samosir, welche als Gründer von *bius* Parbuluan auftraten, das Modell der klassischen *bius*-Organisation mitgebracht, und dieses wurde in seinen Grundzügen beibehalten. Als erste *huta*- und damit *bius*-Gründer gelten zwei namentlich bekannte Personen aus den *marga* Sinaga und Sitomorang. Diese Beiden stehen einander nicht als *siboan bunti* (Initiativnehmer zur Gründung) und *osang bariba* (Mitgründer; vgl. oben 12.1.2.1.2.4.) gegenüber, sondern sie gelten beide als gleichberechtigte Gründer. Als *osang bariba* treten die Vertreter anderer (jüngerer) Linien beider *marga* auf. Selbstverständlich ist auch eine *boru-marga* (dies ist die *marga* Sihombing) in die Gründung involviert und haben auch mehrere andere *marga* Anteile oder *turpuk* (von denen es insgesamt 15 gibt) am *bius*-Land. Alle diese Gruppen sind durch ihre Repräsentanten in der *bius*-Organisation vertreten.

Die Zusammensetzung der *bius* Organisation hat Simbolon wie folgt beschrieben: „*... two bius elders (Raja Jolo), two marga elders (Ujung barita), nine lineage elders (Parbaringin), and two in-dwelling marga (Boru Tano)*."[1576]

Mit *raja jolo* wird in Parbuluan wie auch in der Samosirregion der oberste *parbaringin* bezeichnet und die *ujung barita*, welche als Nachfahren der ursprünglichen *osang bariba* zu verstehen sind, bzw. deren Gruppen repräsentieren, können als Äquivalent der *raja doli* aus der Samosirregion verstanden werden. Sie entsprechen dem notwendigen zweiten Teil der dualen Führungsstruktur, die im Fall von *bius* Parbuluan doppelt angeordnet ist. Alle Anderen, auch die beiden *boru*-Vertreter entsprechen den *parbaringin* als Repräsentanten ihrer Gruppen, wie wir sie auch aus anderen Regionen kennen. Zusammen sind sie die *raja bius*.

Bekanntlich wurden die *parbaringin* (von Ausnahmen abgesehen) weder in der Kolonialzeit, noch in die Zeit nach der Unabhängigkeit in die Verwaltung mit einbezogen,

---

1574 Für den Hinweis danke ich Dr. Uli Kozok, damals Universität Auckland.

1575 Ich beziehe mich auf Simbolon 1998: 253-279.

1576 Simbolon 1998: 263

noch überhaupt in ihrer traditionell-rechtlichen Funktion überhaupt anerkannt. Wie eine solche quasi-staatliche Anerkennung theoretisch aussehen könnte, zeigt die schon seit der Kolonialzeit bestehende, staatlich anerkannte Einrichtung der *kerapatan adat negeri* (lokale, staatlich anerkannte *adat*-Organisationen) und die damit verbundene offizielle Anerkennung traditioneller Positionen im benachbarten Land der Minangkabau.

Welche Schwierigkeiten mit der nicht vorhandenen Anerkennung verbunden sind, sollte sich im Laufe des Konfliktes zeigen. Die *raja bius* als Repräsentanten der Bevölkerung (auf jeden Fall einer großen Mehrheit davon) waren mit dem Landverkauf nicht einverstanden und protestierten dagegen. In der Folge organisierten sie, sowie ihre und andere Frauen den (lange Zeit) gewaltlosen Widerstand gegen die Firma und die Staatsmacht.[1577] Es wurden verschiedene Versuche gemacht, die *raja bius* zu diskreditieren und ihre Legitimität in Zweifel zu ziehen. Schließlich wurde sogar eine konkurrierende *raja bius*-Organisation ins Leben gerufen. Doch sollten alle diese Versuche zu nichts führen, und die traditionellen *raja bius* blieben die einzig legitimen Repräsentanten der Bevölkerung und wurden schließlich als Verhandlungspartner der Regierung anerkannt.

Noch ein Wort zur Weise und Organisation des Protestes und gewaltlosen Widerstandes der Frauen gegen den drohenden Verlust des gemeinsamen Landes. An dem Widerstand nahmen hunderte Frauen aus Parbuluan teil. Die führenden Rollen in der Organisation des Widerstandes wurden zu einem guten Teil von Frauen oder Witwen aus den Gruppen, welche die *raja bius* bzw. *parbaringin* stellten, ausgefüllt. Er fand vor Ort statt, wo die Frauen mehrmals Einzäunungsarbeiten durch ihre immer gewaltlosen aber effektiven Aktivitäten (Rufen, im Weg sein etc.) empfindlich stören konnten. Aber nicht nur vor Ort waren die Frauen tätig, sondern sie nahmen auch Rechtshilfeinstitutionen in Anspruch und sprachen auf verschiedenen Ebenen bei Regierungsinstanzen vor. Um ihren Argumenten Nachdruck zu verschaffen, machten sie von verschiedenen drastischen Demonstrationstechniken gebrauch. Eine davon hat Indira Simbolon wie folgt beschrieben*: „In a two-week strike before the Parliaments House, for instance, many of the women, who were in their late forties and early fifties, intentionally took a bath naked in the splendid water fountain located just in the centre of the provincial capital*."[1578]

12.3.3. Über das Weiterbestehen der *parbaringin*- ...

Ich habe in dieser Arbeit bereits einige Male erwähnt, dass die *parbaringin*-Organisationen in einigen Regionen des zentralen Bataklandes zumindest noch in rudimentärer Form weiter bestehen. Dies mag in vielen Fällen nur in rituellem Kontext ersichtlich sein. Die *parbaringin* oder *raja bius* müssen zu wichtigen Festen eingeladen, bewirtet und um ihre Zustimmung zu dem geplanten Ritual gefragt werden (*sulang raja*). Eventuell verrichten sie zeremonielle Handlungen und am Ende des Rituals erhalten sie bestimmte Fleischanteile (*jambar*).

In manchen Regionen, wo trotz der Auswirkungen der grünen Revolution noch traditionelle Elemente der Landbauorganisation erhalten geblieben sind, treffen sie immer noch relevante Entscheidungen bezüglich gemeinsamer Landbauaktivitäten. Bei meinen Besuchen in den letzten Jahren konnte ich erfahren, dass etwa in der Sianjurmulamularegion die traditionelle *bius*-Organisation seit dem Ende der Suhartoregierung, in der so genannten Reformationsära (*era reformasi*) manche Aufwertung erfahren hat. Die wesentlichen Versammlungen der *parsanggul baringin* (wie die *parbaringin* dort bezeichnet werden) werden nun auch von anderen Notabeln, wie *camat* (Distriktsvorsteher), Schuldirektoren, Priester etc. durch ihre Anwesenheit beehrt.

[1577] Erst am 27. November 1995 fiel das erste Todesopfer auf Seiten der Firma (vgl. dazu den Bericht von Simbolon 1998: 264).

[1578] Simbolon 1998: 273.

Nahezu alle zeitgenössischen *parbaringin* gehören einer modernen Religion an. Häufig sind sie auch als Kirchenälteste oder Diakone aktiv. Der Widerspruch zwischen ihrer traditionellen Position und den Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaften scheint heute deutlich geringer geworden zu sein. Die Eliminierung der Widersprüche war bei den Katholiken dank der Inkulturationspolitik (*inkulturasi*) leichter zu erreichen, aber inzwischen haben die protestantischen Kirchen auch nachgezogen und ihre Angehörigen dürfen wieder ihre Positionen in den *parbaringin*-Organisationen einnehmen. Allerdings müssen sie sich nach wie vor von bestimmten Ritualen (z.B. Heilungs- und Opferritualen) fernhalten.

Der oben angeführte Konflikt in *bius* Parbuluan hat gezeigt, dass diese unscheinbaren Positionen auch heute noch im Bedarfsfall auf sozial-politisch relevanter Ebene aktualisiert werden können. Dann stellen sie auch gegenüber den gewählten Regierungsvertretern, den *kepala desa*, eine höhere Instanz dar. Denn obwohl sie einer wesentlich anderen Form von Demokratie angehören - oder gerade deswegen -, können sie den Willen der Gemeinschaft auf einer höheren Ebene der Legitimität repräsentieren.

12.3.4. ... und der *paniaran*-Organisationen

Offizielle *paniaran*-Positionen, vergleichbar denen, die oben (4.3.9.) am Beispiel Sihotang beschrieben wurden, gibt es nur noch vereinzelt. Da die Tätigkeit der *paniaran* sehr mit Medienschaft verknüpft ist, ist in keiner der modernen Religionsgemeinschaften Platz für sie. Die Bezeichnung *paniaran* wird allerdings in kirchlichem Kontext heute auch für die Ehefrauen einer Kirchengemeinschaft gebraucht. Nur noch ältere Personen wissen überhaupt noch von den früheren Frauenorganisationen.

Doch ist der Aspekt des Umganges der Frauen, insbesondere der Frauen mancher *parbaringin*, mit den spirituellen Mächten der traditionellen Religion noch nicht verschwunden. Angelegentlich von Heilungsritualen, bei welchen Kontakt mit einer spirituellen Macht gesucht wird, tritt - so das Ritual auf traditionelle Weise durchgeführt wird - eine Gruppe von Frauen auf (man nennt diese ebenfalls *paniaran*), begleitet die jeweilige Kontakt suchende Person beim Tanz, hilft mit die Trance zu induzieren und beschützt die Person gegen mögliche Verletzungen, welche sie sich während des Trancezustandes eventuell zuziehen könnte.[1579]

Neben dieser wichtigen Funktion bei der – zumeist erfolgreichen – rituellen Heilung von Menschen, führen, wie mir von Teilnehmerinnen und anderen Personen berichtet wurde, in manchen (abgelegenen) Gebieten *paniaran* im Falle von großen, bedrohlichen Trockenheiten auch noch Regenrufrituale durch, und bemühen sich auf diese Weise um die Wiederherstellung eines spirituellen Gleichgewichtes in ihrem Lebensraum.

Wie aber steht es mit der sozial-politisch relevanten Dimension der *paniaran*-Organisationen heute? Ist davon noch etwas übrig? In ihrer permanenten, durch regelmäßigen Kult immer von neuem zusammengeschmiedeten Organisationsform gibt es die *paniaran*-Organisationen nicht mehr. Es sei denn, man sehe eine Form der Kontinuität in den kirchlichen *paniaran*-Organisationen mit ihren regelmäßigen religiösen Aktivitäten. Bei diesen Organisationen zählt aber die Kirchenzugehörigkeit und nicht die *bius*-Zugehörigkeit.

Anders verhält es sich möglicherweise mit der am Beispiel Parbuluan beschriebenen Widerstandsarbeit, an der sich hunderte Frauen organisierten. Führungsrollen hatten dabei diejenigen Frauen, welchen in der traditionellen Gesellschaft die Rolle der *paniaran* zugekommen wäre. Ehefrauen und Witwen aus den erweiterten Familien der *parbaringin*

[1579] Die hier beschriebene Tätigkeit der *paniaran* habe ich bei zehn von insgesamt dreizehn Heilungsritualen, bei welchen ich anwesend war, beobachtet (vgl. für wesentliche Aspekte des Heilungsrituals und der Rolle der *paniaran* 7.2.3.2.2.1.).

übernahmen die Rolle von Anführerinnen und Organisatorinnen. Ist das Zufall oder wurden hier alte Organisationsformen wieder aktualisiert?

Zunächst muss gesagt werden, dass die Fähigkeit der Frauen, Widerstand zu leisten, nicht neu ist. Schon während der Kolonialzeit hat es vergleichbare Situationen gegeben. So wollten in der Parbuluanregion niederländische Pflanzer eine Teeplantage auf dem Gemeinschaftsland anlegen. Auch damals waren Demonstrationen und andere Widerstandsaktivitäten der Frauen maßgeblich an der erfolgreichen Abwendung der Bedrohung beteiligt gewesen.[1580]

Von Interesse ist auch die Tätigkeit des öffentlichen Nacktbadens im Springbrunnen vor dem Parlamentsgebäude in Medan. Dies ist eine Demonstrationstechnik, welche die Frauen wohl kaum in ihren kirchlichen Frauenvereinen gelernt haben. Simbolon beschreibt diese Technik des Beschämens von Mächtigen als *„weapon of the weak“* im Sinne von Scott (1985).[1581]

Es lässt sich nicht beweisen, dass eine Kontinuität von dem rituellen Nacktbaden anlässlich bestimmter Rituale im *bius*-Kontext (*martua oma-oma*, Regenrufen etc. vgl. 6.3., 6.3.4. und 7.2.3.2.2.) zu dem demonstrativen Nacktbaden im Zentrum der Millionenstadt Medan besteht. Tatsache ist aber, dass in jenem wie in diesem Fall die Frauen für das Wohl der *bius*-Gemeinschaft nackt gebadet haben.

Indira Simbolon hat im Laufe ihrer Untersuchung festgestellt, dass sich Ehefrauen in erster Linie der Gruppe ihres Mannes gegenüber loyal verhalten. Diese Loyalität steht selbst über jener gegenüber ihrer Herkunfts-*marga*, der sie formell auch nach ihrer Ehe noch angehören.[1582] Nach der üblichen Lesart der kolonialen *adat*-Rechtsforschung, deren Ergebnisse weitgehend auch vom indonesischen Staat übernommen worden waren, wie sie auch die ethnographische Literatur dominieren, ist Landbesitz eine Sache der Männer. Auch Simbolon geht von dieser Grundannahme aus. Sie sieht aber, dass dieses Konzept nicht ausreicht, um die konkrete sozial-rechtliche Situation zu erklären: „*it is the descent, or tarombo, of the ruling clan who have first established the territorial power over an area which becomes the basic legitimation. The tarombo, though often rather mythical, proves difficult for both the state and investors to deny. Since descent is considered the main legal resource, however, Toba-Batak women are put in an ambiguous position because they are easily considered non-owners and non-legitimate claimants by the investors ... The state law's interpretation of ownership ignores the multiple access rights of women (as well as the in-dwelling group)*.“[1583]

Wie oben gezeigt wurde (12.1.2.1.5.), gelten in der traditionellen sozial-politisch-rechtlichen Ordnung die Frauen von Gründern genauso wie ihre Männer ebenfalls als Gründer. Dadurch sind auch sie Teil einer hierarchischen Ordnung. Sie können die Frauen repräsentieren und mit dafür sorgen, dass deren durchaus eindeutigen Rechte auf Zugang zu dem *bius*-Grund, über die sie, genauso wie auch die *boru* (die so genannt einwohnenden Gruppen) verfügen, nicht verletzt werden. Diese Rechte vermag letztlich den Frauen in der Praxis nur eine funktionierende *bius*-Ordnung zu garantieren, wie Simbolon korrekt festgehalten hat, denn nur in deren Kontext können die Rechte der Frauen eingefordert werde:

1580 Simbolon (1998: 255) berichtet nur von der Mitarbeit des damaligen *kepala negeri*, die ihm schließlich seine Position kostete. Auch in anderen Regionen hat es schon während der Kolonialzeit organisierten Widerstand der Bevölkerung gegen drohenden Verlust des Gemeinschaftsgrundes gegeben (vgl. AB 20 [1922]: 126).

1581 Simbolon 1998: 273.

1582 Simbolon 1998: 272 f.

1583 Simbolon 1998: 278 f.

„*Under the pressure of the ongoing processes of statization and privatization, peasant women see that it is not the local men, their husbands or male relatives, who ultimately deny their rights to land. Although some local men are easily co-opted, most local men and women consider the state's enormous authority and private investors' privileges as the real threat to their communal identity, and it is their communal identity that guarantees their social and economic security as a whole*."[1584]

Auch wenn es keine permanenten *paniaran*-Organisationen mehr gibt, die für die Rechte von Frauen eintreten, die Daten, über die wir verfügen, zeigen doch, solange die *bius*-Organisationen noch ihre Funktion als Instrument der Repräsentation und Partizipation der Bevölkerung wahrnehmen können, im Bedarfsfall weibliche Repräsentanten für die Gruppe der Frauen auftreten und durch ihre organisatorischen Aktivitäten den Frauen Partizipation in existenziell wichtigen Entscheidungen ermöglichen. Dies ist keineswegs als eine moderne Errungenschaft zu verstehen, auch machen die Frauen nicht nur von traditionellen sondern auch von modernen Mitteln gebrauch. Sind auch die landbauenden Batak in der Literatur zu *peasants* geworden, es ist doch noch stets in hohem Maße ihre traditionelle demokratische Form der sozial-politischen Organisation, die ihre Gemeinschaft zusammenhält und aus der diese selbstbewussten und handlungsbereiten Frauen, die Indira Simbolon (selbst eine Batakfrau) beschrieben hat, hervorgehen.

1584 Simbolon 1998: 279.

Appendix 1

Astronomische Aspekte des batakschen Kalenders

Das Kalenderjahr der Batak[1585] wird in der Literatur häufig als Mondjahr bezeichnet. Winkler, von dem die maßgeblichen Arbeiten zu diesem Thema stammen, nennt es sogar ein „reines Mondjahr".[1586] Allerdings räumt selbst Winkler an anderer Stelle ein, dass das bataksche Kalendersystem erkennen lässt, dass es dafür eingerichtet ist, die Differenz zwischen Mondjahr und Sonnenjahr auszugleichen.[1587] Das ist insofern von großer praktischer Bedeutung, als für die Planung der landwirtschaftlichen Arbeiten in erster Linie ein Sonnenjahr von Nutzen ist. Tatsächlich haben die *parbaringin* in Sihotang sowohl von einem Sonnenjahr wie auch von einem Mondjahr Gebrauch gemacht. So ist das bataksche Kalendersystem eher als eine Kombination von Mond- und Sonnenjahr zu sehen.

Um den Beginn des neuen Jahres festzustellen, beobachteten in alter Zeit die batakschen Zeitrechnungsexperten zwei Sternbilder, die ungefähr dem Orion und dem Skorpion entsprechen. Entscheidend zur Feststellung des Jahresbeginns ist der Zeitpunkt im Jahr, in dem der Orion sich am westlichen Himmel nach Einbruch der Dunkelheit anschickt unterzugehen[1588] und gleichzeitig der Skorpion am östlichen Himmel aufgeht, der Zeitpunkt im Jahr, an dem Teile beider Sternbilder - die nach batakscher Sichtweise einander jagen - sichtbar sind. Festgehalten soll hier werden, dass wir nicht genau wissen, ob die Batak in früher Zeit exakt dieselbe Sternkonstellation, die wir unter Orion und Skorpion verstehen, beobachtet haben. Es ist anzunehmen, dass die markante Konstellation des Skorpions, die in der Batasprache wie auch in der indonesischen Sprache ebenfalls Skorpion genannt wird (*hala* oder *siala*; ind. *bintang kala*), der man auch eine Schwanz (*ihur*) zuschreibt im Großen und Ganzen auch unserer Sichtweise entspricht.

Das Bild des Orions ist komplizierter, wie auch bezüglich der Identifikation der beiden Sternbilder noch Fragen offen sind. Winkler identifiziert Orion mit *siala sungsang*, wörtl. den ‚umgekehrten Skorpion', und den Skorpion mit *siala poriama* oder *hala poriama* (heutige Schreibweise: *pariama*),[1589] was wiederum von zahlreichen anderen Autoren übernommen worden ist. Analysieren wir aber den Text einer von Hoetagaloeng publizierten Überlieferung, so verhält es sich genau umgekehrt: Bei ihm heißt die zu Jahresbeginn untergehende Sternkonstellation *si pariama* und die im Osten aufgehende *siala sungsang*.[1590]

Noch viel früher hat van der Tuuk festgehalten, dass die Plejaden als *poriyama* bezeichnet werden, wie auch dass der zehnte Monat oder Erntemonat als *bulan poriyama* bezeichnet

---

1585 Nicht nur die Tobabatak, sondern auch alle anderen Batakgruppen verfügten traditionell über eine ähnliche Weise der Zeitbestimmung und Strukturierung des Jahres. Diese ist in gewisser Weise bis heute in Gebrauch und wird wie etwa in Medan und der Karoregion auch jährlich als gedruckter Kalender herausgegeben(z.B.: Wari-Wari Karo, Perc. Ulih Saber, oder Perc. Toko-Barus, Kabanjahe). Daneben soll nicht unerwähnt bleiben, dass der bataksche Begriff *taon*, üblicherweise übersetzt als Jahr, auch gebraucht wird um den Pflanzzyklus bestimmter Gewächse anzugeben. So ist die Dauer eines *taon eme* (Reisjahr) auf etwa neun Monate anzusetzen, und eines *taon jagung* (Maisjahr) auf ca. drei Monate.

1586 Winkler 1913: 436.

1587 1913: 447 und 1925: 214.

1588 Dieser Zeitpunkt wird weit häufiger genannt als Kriterium zur Feststellung des Jahresbeginns als das Kriterium der Gleichzeitigkeit.

1589 Winkler 1913: 436 ff.

1590 „Im letzten bzw. zwölften Monat befinden sich si Pariama im Westen und Sialasungsang im Osten. Zu Beginn des ersten Monats steigt si Pariama hinab um vom Westen aus nach Osten zu gehen" (*Ia di ari hoeroeng, di hasoendoetan ma bintang si Pariama, di habinsaran ma Sialasoengsang. Ia di boelan Sipaha sada Artianiangga, toeat ma si Pariama sian hasoendoetan laho toe habinsaran)* Hoetagaloeng 1926: 10.

wird und *morporiyama* (*marpariama*; eine Bezeichnung, die auch in Sihotang gebräuchlich ist) die Tätigkeit des Erntens bezeichnet.[1591] Dem ist noch hinzuzufügen, dass die Plejaden (karobatak. *bintang periama*, ind. *bintang tujuh*) und die drei Gürtelsterne des Orion (ind. *bintang tiga*) sowohl bei anderen Batak-Gruppen wie auch in anderen Regionen Sumatras in Beziehung stehen sowohl zu Ernte (vor deren Untergang) wie auch der Pflanzsaison, bzw. der Vorbereitungen dazu (nach deren Erscheinen am Himmel vor Sonnenaufgang).[1592] Und, von besonderer Bedeutung ist, dass die Plejaden als Sternbild in Beziehung stehen zum Orion und nicht zum Skorpion.[1593]

Einen deutlichen Hinweis darauf, dass die Plejaden und die drei Gürtelsterne des Orion bei den Batak ein gemeinsames Sternbild formen können, gibt ein Artikel in der Batakzeitschrift Partoengkoan aus dem Jahr 1939, in dem ein Interview mit einem Zeitrechnungsexperten (dort *datu panusur* genannt) wiedergegeben wird. Dieser *datu panusur* beschreibt die Bewegung des Sternbildes *hala pariama* folgendermaßen: Ab der Mitte des siebten Monats (*parsitongaan ni boelan sipaha VII*), was ungefähr dem 5. November 1939 entspricht, wird ein Teil des Sternbildes am frühen Abend sichtbar um in der Folge die ganze Nacht über den Himmel zu wandern. Am 22. Tag des achten Monats (*antian ni angga di boelan sipaha VIII*), was dem 3. oder 4. Dezember entspricht, wird auch der ‚Schwanz' des *pariama* (*ihoer ni pariama*) am frühen Abend (ungefähr um sechs Uhr) sichtbar. Diesen Schwanz beschreibt der *datu* als die *„drei in einer Reihe stehenden Sterne*."[1594] Dies ist eine präzise Beschreibung der Bewegung von Plejaden und Orion und zusätzlich noch der drei Gürtelsterne, die im Archipel häufig als ‚die drei Sterne' bekannt sind.

Winkler stützte sich hauptsächlich auf die Angaben eines Schlüsselinformanten, Ama Batuholing Lumbangaol, eines erfahrenen *datu*, der ihm viele Prinzipien der *datu*-Wissenschaft sehr gut erklärt hatte. Wahrscheinlich aber müssen wir die Bezeichnungen, die den Sternkonstellationen bei Winkler gegeben sind - deren Identifikation mit Skorpion und Orion er dem Berliner Astronomen Riem dankt[1595] - als eine der Versionen sehen, die in der batakschen Kultur überliefert sind.[1596] In der von Hoetagaloeng aufgezeichneten

---

1591 Tuuk 1861: 339; Neumann 1885-1887 III: 532 nennt *parejama* als Bezeichnung für die Plejaden (südlichen Batakländer) und Brenner 1894: 221 erwähnt ebenfalls *bintang parejama* als Bezeichnung für das Siebengestirn (Plejaden).

1592 Vgl. Neuman 1905: 54 und 1920:377 für die Karo Batak, Hurgronje 1893 I: 266 f. für Aceh, Schröder 1917: 16 ff. für Nias, Schneider 1995:94 f. für die Rejang in Bengkulu, sowie eigene Erhebungen bei den Petalangan in Riau und bei den Minangkabau in verschiedenen Regionen Westsumatras. Auch in Regionen des Archipels außerhalb Sumatras stehen die Plejaden in Beziehung zur Landwirtschaft, und die Bezeichnung *pariama* für dieses Sternbild findet sich auch im Osten des Archipels (Molukken etc.); vgl. dazu die Übersichten in Maass 1924 und 1926.

1593 Dies gilt für Sumatra wie auch für andere Kulturen im Archipel; vgl. ENI unter *tijdrekening*, sowie Maass 1924 und 1926.

1594 *bintang na toloe na oedoer i* (Datoe Etek 1939).

1595 Winkler 1913: 438.

1596 Winkler räumt auch selbst ein, dass abweichende Versionen existieren und er selbst sich nur an eine bestimmte hält (1913: 414) Die dreißig Jahre eher aufgezeichneten Beobachtungen Neumanns (1885-87 III: 530 ff.) aus den südlichen Batakländern scheinen Winklers Version teilweise zu stützen, wenn ein für die Zeitbestimmung wichtiges Sternbild, bestehend aus ‚drei glitzernden Sternen', als Orion identifiziert werden kann. Dies wird als *hala sontjang* (=*soncang,* entspricht *sungsang* in der in den südlichen Batakländern üblichen Aussprache; vgl. Eggink 1936) bezeichnet, im Gegensatz zum *hala godang* (der große *hala*), der, den Kopf nach Westen gerichtet, als ausgestrecktes Parallelogramm beschrieben, wohl dem Skorpion entsprechen wird. Als *Pariama* bezeichnet sind allerdings ist auch bei Neumann die Plejaden. Orion und Plejaden sind bei Neumann demnach wohl als getrennte Sternbilder zu sehen. Auch Henny (1869: 25-29), der 1858 nach Sigompulan und Silindung kam, nennt die beiden für die Zeitbestimmung wesentlich Sternbilder *hala godang* und *hala soentjang*

Überlieferung findet sich eine Andeutung, dass Orion oder Sipariama, der zwar ursprünglich ein Mensch und der (feindliche) Bruder des Sialasungsang nicht als Skorpion gesehen wird, denn es ist von ihm nicht wie bei Letzterem ein Schwanz (*ihur*) sichtbar, sondern (Hahnen-) Federn (*lailai*).[1597] Dies mag darauf hinweisen, dass es vielleicht ehemals eine Tradition gegeben hat, in der ein Hahn in einer Sternkonstellation gesehen wurde, die sowohl die Plejaden wie auch die drei Gürtelsterne des Orions umfasste.[1598]

Wenn also die oben erwähnte Konstellation bei Neumond zu beobachten war, warteten die batakschen Zeitrechnungsexperten das Erscheinen der schmalen Sichel des zunehmenden (*na poltak*) und untergehenden Mondes in einer bestimmten Position nördlich vom Orion am westlichen Abendhimmel[1599] ab, um den ersten Tag des neuen Jahres festzulegen.[1600] Der nachfolgende, im Osten zu beobachtende Vollmond muss sich dann im Bereich des Skorpions befinden. Von wesentlicher Bedeutung für die Feststellung des neuen Jahres ist auch die Tageszeit der Beobachtung; die sollte, wie Winkler andeutet, der frühe Abend sein. Dann würde die erwähnte Konstellation im Mai zu beobachten sein und die Jahreszählung in diesem Monat beginnen.[1601] Nach meinen Erhebungen ab 1990 fällt allerdings in der Toba- und Samosirregion der Beginn des neuen Jahres regelmäßig in unseren Monat April (ev. auch in die letzten Märztage).[1602] Solche Einheitlichkeit ist aber nicht immer beobachtet worden. So viel 1964 nach Erhebungen von H. Promes[1603] der Beginn des neuen Jahres in Aek na Uli (Uluan) auf Mai und in Parsoburan (Habinsaran) auf März. Es mag angenommen worden, dass unterschiedliche Traditionen bezüglich des Zeitpunktes der Beobachtung der Sternkonstellationen existieren.

Daraus ergibt sich, dass der Jahresbeginn grob festgelegt ist durch die Sternkonstellation, sich aber der Jahresbeginn jährlich um einige Tage verschieben muss, genauer, um einige Tage früher stattfinden muss als in dem Jahr zuvor, um schließlich nach einigen Jahren, wenn

---

(=*suncang*=*sungsang*). Eine sichere Bestimmung der beiden genannten Sternbilder ist aber nach den hier vorliegenden Angaben weder bei Neumann noch bei Henny möglich.

1597 *„Wenn der Sialasungsang im Westen untergeht und der si Pariama im Osten aufgeht, dann: nur den Schwanz des Sialasungsang sieht si Pariama (holan ihur ni Sialasungsang idaon ni si Pariama) und umgekehrt Sialasungsang kann nur seine Schwanzfedern erspähen“* (*Sialasungsang holan lailaina do boi tataponna)* (Hoetagaloeng 1926: 10). Bei Neuman heißt der Schwanz des *hala na godang ‚lale'* (=*lalai*, die in den südlichen Batakländern vorkommenden Aussprache von *lailai*; vgl. Egging 1936), das Sternbild selbst wird aber als schlangenartiges Wesen dargestellt (Neumann 1885-87 III: 530 ff.).

1598 Auf diese Möglichkeit hat mich Herr Promes gewiesen. Eine solche Konstellation haben Adriani und Kruyt (1912-1914, II: 234, 208, 263-268) für die Bare'e sprechenden Toraja beschrieben, allerdings stellt dort die Siriusregion den Schwanz des Hahns dort (und die Plejaden den Kopf), während bei den Batak, wie oben angeführt, die drei Gürtelsterne des Orions als Schwanz des *hala pariama* beschrieben werden.

1599 Meerwaldt (1894: 548) nennt es *„unter den Füßen des Orion vorbeiziehen“,* von den Batak gesehen als *„von den Scheren des Skorpions“,* als den seine Informanten ihm den Orion beschrieben haben, *„aufgegessen werden (manggagat hala).“* Dies deutet darauf hin, dass dieses Sternbild umgekehrt stehend zu der westlichen Sichtweise gesehen wurde.

1600 Wurde diese Konstellation versäumt, so gab es noch andere Möglichkeiten, den Jahresbeginn nachträglich festzulegen; vgl. dazu Winkler 1913: 436 ff. In der Praxis wird häufig vom nachfolgenden Vollmond zurückgerechnet.

1601 Eine Anmerkung von Warneck scheint dies zu bestätigen: in einer Fußnote erwähnt er, dass der dritte bat. Monat unserem Juli entsprechen würde (1899: 132 Fn. 2). Damit würde die Jahreszählung etwa im Mai beginnen.

1602 Auch in oben erwähnten Artikel aus Partoengkoan (Datoe Etek 1939: 2) wird das neue bataksche Jahr als in den Monat April fallend beschrieben. Desgleichen auch ein publizierter Almanach aus dem Jahr 1965 (o.A. [Pardede/Pohan]).

1603 Nach einer schriftlichen Mitteilung (o.D.) von H. Promes.

der Neumond lange genug vor der entsprechenden Sternkonstellation zustande kommt, wieder später angesetzt zu werden.

In der Folge rechnet der bataksche Zeitrechnungsexperte vereinfacht gesagt zwölf Monate zu je dreißig Tagen[1604] und nennt den Rest des Sonnenjahres *lobi-lobi ni bulan* (Reste des Monats) oder auch *lamadu*, wodurch Mond- und Sonnenjahr wieder in Übereinstimmung gebracht sind. Die Jahre selbst wurden in der batakschen Kultur, soweit bekannt, nicht,[1605] oder nur in beschränktem Ausmaß gezählt, wohl aber die Tage des Jahres. Diese Aufgabe hatte, wie Winkler aufgezeichnet hat, in jeder *bius*-Organisation ein *datu porrusuk-rusuk*. Diese Bezeichnung für den Zeitrechnungsspezialisten ist abgeleitet von der Büffelrippe (*rusuk*), des Instruments, das er zur Zählung der Tage verwendet: *„Diese Rippe ward mit vier Reihen von Löchern versehen, mit zwei Reihen zu je 12 Löchern und zwei Reihen zu je 30 Löchern, den 12 Monaten des Jahres und den 30 Tagen eines Monats entsprechend. Nach Ablauf des ersten Tages strich der Datu diesen in seinem Rippenkalender aus, indem er einen an der Rippe befestigten Faden durch das erste Tagesloch hindurch zog, und zwar von oben nach unten, am Ende des zweiten Tages führte er den Faden durch das zweite Loch, jetzt von unten nach oben, usw. bis zum Ende des ersten Monats. Im zweiten Monat zog er zurückgehend Tag für Tag den Faden wieder aus den Tageslöchern heraus. Im dritten Monate zog er den Faden durch die zweite Tageslochreihe, im vierten Monat trennte er auch diese Monatsnaht wieder auf. - Nach Ablauf je eines Monats wurde daneben in entsprechender Weise der Faden durch die Reihe der zwölf Monatslöcher geführt. Im zweiten Jahre zählte der Datu die Monate durch Herausziehen des im ersten Jahre gelegten Fadens, im dritten und vierten Jahre benutzte er in gleicher Weise die zweite Monatsreihe. - Man könnte versucht sein, in dieser Zusammenfassung eines Zeitraumes von vier Jahren einen Ansatz zu einer Zeitrechnung zu sehen, aber es findet sich bei den Batak sonst keine Spur von einer Rechnung nach größeren Zeitperioden.*“[1606]

In Sihotang ist der Terminus *parrusuk-rusuk* nicht gebräuchlich. Dort waren traditionell die *raja na lima* aus *turpuk* Sirandos die verantwortlichen Zeitrechnungsspezialisten, die, wie bereits erwähnt schon seit Generationen auch *datu siboto ari* waren, also ‚*datu*, welche die Tage wissen,’ ‚*datu*, welche die günstigen und ungünstigen Tage kennen’. Nach Aussagen der Nachfahren (Enkel) des oben erwähnten *datu* und *raja na lima* Guru Sojuangon waren ihre Vorfahren in der erwähnten Position auch mit der Aufgabe des Tageszählens betraut, d.h. sie unterhielten den Jahreskalender. Dies taten sie im Auftrag der *bius*-Organisation, und es ist immer noch bekannt, dass sie damit eine hohe Verantwortung der Gemeinschaft gegenüber zu tragen hatten.

Das Instrument, das Guru Sojuangon noch zur Tageszählung verwendet hatte - es soll aus Holz gewesen sein - ist nicht mehr vorhanden. Sein Sohn und Nachfolger, Ompu Batuholing,

---

1604 So nach den *parhalaan*, den batakschen Almanachen, die dieser Grundeinteilung nach weitgehend überall übereinstimmen. Individuelle Zeitrechnungsexperten mögen etwas abweichende Einteilungen hantiert haben, z.B. in Monate mit 29 und 30 Tagen (Neumann 1885-1887 III: 530 oder mit 29 und 31 Tagen (Winkler: 1913: 447). Dies mag zu erklären sein mit der Bedeutung, die den tatsächlichen Mondzyklen für die Wahl günstiger und ungünstiger Tage zukommt. Nach Neumann haben nur die *datu* die erwähnte Zeitrechnung für das Sonnenjahr eingehalten (i.e. die Tage gezählt und ein Schaltmonat eingefügt) und alle Anderen die Monate durch Beobachtung der Mondphasen bestimmt (1885-1887 III: 530). In manchen Fällen lässt sich auch islamischer Einfluss vermuten. Dies ist besonders deutlich ersichtlich in Willers Beschreibung der Zeitrechnung von Mandailing von kurz nach der Padri-Zeit (1846: 397 ff.): Die batakschen Monatsnamen und die meist aus den Sanskrit stammenden Tagesnamen sind noch beibehalten, aber die Einteilung des Jahres in zwölf Monate von 29 und 30 Tagen sowie das im Vergleich zum Sonnenjahr jährliche Vorrücken des Jahresbeginnes um elf Tage zeigen den Einfluss islamischen Gedankenguts überdeutlich.

1605 Auch das Alter eines Menschen in Jahren war nicht relevant.

1606 Winkler 1913: 439.

hatte neben einem *parhalaan* auf Bambus bereits Papier und Feder verwendet für seine Notizen zur Jahresübersicht. Ebenso arbeitete Ompu Raja Bakti, der gleichfalls noch eine bataksche Jahresübersicht unterhielt.[1607]

[1607] Anzumerken ist noch, dass neben der Zuhilfenahme moderner, käuflich erwerbbarer Almanache mit westlicher (kaum mit islamischer) Zeitrechnung, die nach traditionell batakscher Weise vorgenommene Bestimmung des Jahresbeginns durch *parmalim*-Gruppen in Toba viel Einfluss ausübt auf die Beibehaltung des batakschen Jahres durch traditionell orientierte Gruppen in der Samosirregion.

Appendix 2

Einige Bemerkungen über Sklaverei bei den Batak

In der westlichen Tradition wird Sklaverei nicht als ein Hindernis für Demokratie gesehen. Erst seit (aus historischer Sicht gesehen) relativ kurzer Zeit verurteilen wir Sklaverei kompromisslos. Wir wissen, dass das klassische Athen nicht nur eine Demokratie, sondern auch ein echte Sklavenhaltergesellschaft war, und in den Vereinigten Staaten, der Wiege der modernen Demokratie, wurde noch 1858 ein Text verfasst, der den Titel trug: „*Negro slavery is the foundation of liberty and the essence of democracy*."[1608] So wäre es auch im Fall der Tobabatak kein Widerspruch, wenn man die These aufstellen würde, dass ihre Gesellschaftsordnung eine Kombination von Demokratie und Sklavenhaltung gewesen wäre.

Der Historiker Reid listet die Tobabatak zusammen mit einigen anderen Gesellschaften des Archipels auf als Beispiele für *'closed slave systems'* im breitesten Sinne. Als ein solches System definiert er: „*A "closed" system of slavery may be defined as one oriented primarily towards retaining the labour of slaves by reinforcing their distinctiveness from the dominant population. In Southeast Asia this pattern occurs typically in relative static and self-contained communities practising labour-intensive wet-rice agriculture, where commercial exchange and the money economy have made little impact. Although slaves were regarded as property in this context, there was little exchange in practice*."[1609]

Die Gesellschaftsordnung der Tobabatak, wie der anderen genanten Gesellschaften, charakterisiert er als:„*essentially stateless, yet governed by clear ritual divisions between aristocrat, free and slave categories*."[1610]

Von allen genannten Gruppen nennt er für die Batak und die Sa'dan Toraja den höchsten Sklavenanteil an der Bevölkerung, nämlich 30 Prozent.

Nun ist Reid nicht irgendwer, sondern eine anerkannte Autorität auf dem Gebiet der Sozialgeschichte Indonesiens und insbesondere mit der Region Nordsumatra gut vertraut. In den vergangenen 25 Jahren hat meines Wissens auch noch niemand Zweifel an obigen Angaben angemeldet. Doch sollte an diesen Angaben gezweifelt werden, denn nach den mir zur Verfügung stehenden Daten sind sie nicht einmal für die südlichen Batakländer zutreffend und schon gar nicht für die Gesellschaftsordnung der vorkolonialen Tobabatak, die Reid ausdrücklich nennt.

Zunächst zu Reids Quelle, den Angaben von Castles über Sklaverei im südlichen Batakland, insbesondere in Mandailing – denn Reid zitiert ausdrücklich nur Castles Angaben über diese Region und nicht dessen Angaben über die Verhältnisse bei den Tobabatak.[1611] Es ist der Mühe wert, nachzulesen, was Castles über die Gesellschaftsordnung in Mandailing geschrieben hat: „*no doubt of the Toba origins of the South Tapanuli Batak ... in moving south, they entered a land offering less natural geographical protection from the outside world. Even before the Padris erupted into Mandailing shortly before 1820, some of the Mandailing chiefs had already adopted Islam ... a significantly different social organization emerged without abandoning the basic system of patrilineal clans and autonomous villages. The villages themselves became larger: In the 1840's there were probably about 200 people per village in Angkola and Sipirok and 350-400 people in Mandailing ... The higher chiefships tended to become more strictly hereditary and social classes became differentiated. Those descendants of the village founders who were rich and influential enough to support*

1608 Ohio State Journal 30.09.1858, zitiert nach Hansen 1989: 5.

1609 Reid 1983: 156.

1610 Reid 1983: 161.

1611 Vgl. Reid 1983: 161 und Castles 1972: 20.

the rather extravagant ceremonial expenditures proper to their class were the namoramora, the nobility. At the other extreme slaves and debtors in varying degrees of subordination formed perhaps as much as one-third of the population."[1612]

Diesen Prozentanteil begründet Castles folgendermaßen: „*Conjectured from the class breakdown Willer (p. 152) gives of the village of Huta Siantar*."[1613] Noch in derselben Fußnote gibt Castles an, dass zum Zeitpunkt der Sklavenbefreiung 1876 deren Anteil im ganzen südlichen Batakland nur etwa 5-6 Prozent betrug, und 1855 etwa 19 % der Bevölkerung von Angkola als Sklaven angegeben waren: „*their number may have dropped during the three decades of Dutch rule*."

Den Angaben von Castles lässt sich zweierlei entnehmen. Erstens, dass sich die gesellschaftliche Ordnung in den südlichen Batakländern signifikant unterschiedlich zu dem Herkunftsgebiet der Bevölkerung, dem zentralen Batakland, entwickelt hat, i.e. größere Dörfer, Stratifikation, Ständeordnung und insbesondere die Entwicklung von Unfreiheit. Und zweitens, dass, wie das karge Zahlenmaterial beweisen soll, der Bevölkerungsanteil an Sklaven während der ersten dreißig Jahre Kolonialherrschaft in den südlichen Batakländern mehr oder weniger kontinuierlich gefallen sei.

Während ich Castles in Hinblick auf den ersten Punkt durchaus zustimme, möchte ich in Bezug auf den zweiten Punkt Einwände vorbringen. Wenn wir uns nicht auf die von Castles genannten Angaben Willers zu einem einzigen zentralen Dorf beschränken, sondern auch die übrigen Angaben und Zahlen, die er uns zur Verfügung stellt, sowie weiteres statistisches Material aus der Kolonialzeit genauer analysieren, ergibt sich ein signifikant anderes Bild.

Nach den Angaben von Willer[1614] bestand damals in den gewöhnlichen Dörfern keinerlei Sklaverei, diese beschränkte sich ausschließlich auf die ‚mächtigen', vom Adel dominierten Gemeinden. Für diese beschreibt Willer folgende Ständeeinteilung:

1. *namoramora* und *anginiradja* oder Adelsstand (*namora-mora*, wörtl. ‚die Reichen', den Volladel und *anggi ni raja*, wörtl. ‚die jüngeren Brüder der *raja*', adelig nur seitens des Vaters)
2. *hallak nadjadji* oder der freie Bürgerstand (*halak na jajaji*, wörtl. ‚die Vielen')
3. *ompong dalam*,[1615] den Stand der bedingt Freigegebenen und ihrer Nachkommen (diese mußten im Bedarfsfall dem Adel zur Verfügung stehen)
4. *pangkoengdangie*[1616] oder zeitlich Freigegebenen (Sklaven, die eigenen Grund bearbeiten um auch auf ihre Freikaufung hinarbeiten zu können)
5. *atoban*[1617] oder Sklavenstand (arbeiten nur für ihre Herren und wohnen auch bei diesen)
6. *persing-iran* oder Schuldsklavenstand (*parsingiran*, wörtl. ‚Schuldner', mussten Sklavendienst verrichten, bis ihre Schuld abgelöst war.

Als Beispiel für die zahlenmäßige Verteilung der Stände in einer mächtigen Gemeinde bringt er die Verhältnisse in *kotta* Siantar:

1612 Castles 1972: 20.

1613 Castles 1972: 20 Fn. 39.

1614 Die folgenden Angaben sind, so nicht anders angegeben, Willer 1846: 151 f. entnommen.

1615 Voorhoeve (Nachlass) übersetzt *ompong* mit ‚Bonzen'; *dalam*, wohl *dalom*, wörtl. ‚innen', damit dürfte ihre besondere Beziehung zum *raja* umschrieben sein, (vgl. Mal. *budak dalam*, Hofdiener, Lakai); nach Heyting waren sie Vertraute des *raja* und Beaufsichtiger der Sklaven (1897: 248), nach Eggink sind *ompoeng dalom* freigekaufte Kriegsgefangene und ihre Nachfahren (1936: 49).

1616 Vom Wurzelwort *hundang*, *mangkundang*, etwas zu seinem Vergnügen halten, *halak hundangan*, ein anderes Wort für Sklave (Eggink 1936: 107), *pangkundangi*, ein noch nicht Freigekaufter (ebd. 49).

1617 Meist *hatoban*, ein häufig gebrauchter Begriff für Sklave, gilt als herabwürdigend.

Adelsstand:	ca. 30 Familien
Bürgerstand:	ca. 250 Familien
Ompong dalam-Stand	ca. 90 Familien
Pangkoengdangie-Stand	ca. 30 Familien

Willer macht keine Zahlenangaben über die *atoban* und *persing-iran*, deutet aber an anderer Stelle an, dass die allein wohnenden Sklaven als *pangkoengdangie* klassifiziert sind.[1618] Sklavenhaltung war ein Vorrecht ausschließlich der *namoramora* und darum können wir davon ausgehen, dass sie, wie erwähnt, auf die ‚mächtigen Gemeinden' beschränkt war. Eine Gemeinde, deren Dimensionen Kota Siantar auch nur einigermaßen vergleichbar war, war im damaligen Groß-Mandailing nur Penyabungan. Alle anderen Hauptorte waren kleiner dimensioniert. Zu Kota Siantar gehörten noch 43 Dörfer (die meisten ohne Sklaven) und eine Gesamtbevölkerung von 3.221 Familien. Zu Penyabungan gehörten 20 Dörfer und eine Bevölkerung von 1172 Familien. In Klein-Mandailing finden sich noch weitere 36 Dörfer mit 2.953 Familien. Im gesamten südlichen Batakland (ohne Padang Lawas) wurden 197 Dörfer und 11.112 Familien gezählt.

Willer schätzt die durchschnittliche Familie bzw. den Haushalt auf fünf Mitglieder (da auch die als *pangkoengdangie* allein lebenden Sklaven als Haushalt mitgerechnet sind), was eine Gesamtbevölkerung von 55.560 Personen ergeben würde.[1619] Bei der Berechnung der Sklavenzahlen gehe ich davon aus, dass die Zahl der Sklaven in einem bestimmten Verhältnis zur Zahl der Adelsfamilien stehen muss und dass mit der vorliegenden Zahl der *pangkoengdangie*-Familien wenigstens ein Drittel der Gesamtzahl der Sklaven angegeben ist. Wäre die Zahl der einwohnenden Sklaven auffallend höher, hätte Willer dies wohl in seinen Statistiken erwähnt.

Ausgehend von den vorliegenden Zahlen komme ich somit auf 90 Sklavenfamilien (inkl. der *pangkoengdangie*) oder 450 Personen. Das ergibt in der gesamten zu Kota Siantar gehörigen Region einen Prozentsatz von 2,8 in Bezug auf die Gesamtbevölkerung. Umgelegt auf Groß-Mandailing (ges. Bev. 36 730) würden das 1.028 Personen ergeben und umgelegt auf Klein-Mandailing (ges. Bevölkerung 14.750) weitere 413 Personen. Würde man nun noch von den Verhältnissen in Mandailing auf das gesamte südliche Batakland schließen, käme man auf eine Sklavenzahl von 1.555 Personen.

Angaben aus 1851 allerdings geben eine Zahl von 7.093 registrierten Sklaven an, bei einer Bevölkerungszahl von 74.407 einheimischen Personen.[1620] Das heißt, es befanden sich zu dieser Zeit zumindest 9,5 % der Bevölkerung im Sklavenstand.

Als 1876 die Kolonialregierung in der Provinz Sumatra's Westkust ihr Sklavenbefreiungsprogramm durchführte, wurde in Tapanuli, also den südlichen Batakländern, für 7.088 Sklaven bezahlt.[1621] Es mag die Sklavenzahl tatsächlich etwas höher gewesen sein, denn es ist berichtet, dass die Kolonialbeamten angewiesen waren, die Zahl der freizukaufenden Sklaven herunterzuhandeln (die pro Kopf-Preise blieben unverändert),[1622] was diese auch mit Erfolg taten. Es wurde schließlich von dem ursprünglich veranschlagten

---

1618 Willer 1846: 258 f.

1619 Daß Willers statistische Angaben durchaus genau zu nennen sind bewies sich bei Zählungen einige Jahre später. 1849 betrug die Bevölkerung derselben Region 54 532 und 1850, zurücklaufend, 51 152 Personen (ANRI SWK 125/10).

1620 Couperus 1855: 234; hier zählt nun auch die Bevölkerung der Küstenregionen von Natal bis Singkel mit.

1621 Koloniaal Verslag 1877; in diese Zahl sind auch 2 000 ethnische Lubu eingerechnet, die in dieser Zeit als Sklaven von sechs batakschen *raja* galten und zur Ablieferung von Waldprodukten verpflichtet waren.

1622 Koloniaal Verslag 1876; der Preis für einen Lubu betrug nur die Hälfte.

Betrag insgesamt f. 106.035 eingespart.[1623] Die Bevölkerung von Tapanuli betrug in diesem Jahr 86 116 Personen, wodurch sich ergibt, dass 8,2% der Bevölkerung aus dem Sklavenstand befreit wurde.

Ich bin oben mit meinen Berechnungen von den über die Region Groß-Mandailing vorliegenden Zahlen ausgegangen, und in Bezug auf diese Region bin ich den Zahlen von 1876 durchaus nahe gekommen. Die Zahl der damals befreiten Sklaven betrug dort 904 (oben errechnet 1.028), also sogar noch weniger. Ähnliches gilt auch für die anderen, südlich gelegenen Regionen.

Dahingegen finden wir im nördlich gelegenen Angkola und Sipirok 3.082 Sklaven. Daraus ergibt sich, dass nicht das stratifizierte und relativ dicht bevölkerte Mandailing die höchsten Sklavenprozentsätze hatte, sondern die nördlichen, ursprünglich viel weniger stratifizierten Batak von Angkola und Sipirok, deren Bevölkerungsanteil an den gesamten südlichen Batakländern nur etwa 20 Prozent ausmachte.[1624] Die vorliegenden Zahlen weisen auf einen Sklavenanteil von zumindest 17,9% an der Bevölkerung dieser Region im Jahre 1876. Wäre die gleiche Anzahl Sklaven bereits 1849, wo Angkola und Sipirok eine Bevölkerung von 11.287 Personen hatte,[1625] vorhanden gewesen, käme man auf einen Sklavenanteil von sogar 27,3 Prozent.

Das mir zur Verfügung stehende Quellenmaterial deutet aber darauf hin, dass unter der Bedingung der Kolonialherrschaft der Sklavenanteil an der Bevölkerung nicht, wie Castles annimmt, gesunken ist, sondern im Gegenteil sich, jedenfalls in den ersten beiden Jahrzehnten, selbst vervielfacht hat. Dies trotz der damals bereits offiziell eingeschlagenen Politik in Richtung Abschaffung der Sklaverei.

Über die Hintergründe dieses Phänomens wäre viel zu sagen. Dies muss allerdings an anderer Stelle geschehen. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass neben eventueller lokaler Neuversklavung der Zuwachs vor allem auf das Konto von importierten Sklaven aus dem zentralen Batakland kam. Wie die batakscher Quellen angeben, sind nicht nur während sondern auch nach der Padri-Zeit wiederholt Truppen aus den südlichen Batakländern ins zentrale Batakland eingefallen sind um dort Sklaven zu rekrutieren.[1626] Der Großteil der Sklaven in Sipirok und Angkola war wohl tobabatakscher Herkunft; mögen sich manche 1876 in zweiter oder gar dritter Generation schon einheimisch gefühlt haben, so kamen auch immer wieder neue Sklaven aus dem zentralen Batakland hinzu.[1627] Unter den Bedingung der frühen Kolonialherrschaft in Tapanuli scheint sich ein, um mit Reid zu sprechen, ‚offenes', handelsorientiertes Sklavensystem entwickelt zu haben.

Was aber wissen wir über die Situation im zentralen Batakland selbst? Castles hat festgehalten: „*When the slaves of Samosir were registered in 1909, they constituted only 3% of the population*" (und fügt in einer Fußnote hinzu:) „*Other Toba areas probably had fewer slaves than Samosir*."[1628]

1623 Koloniaal Verslag 1877.

1624 Nach Willers Angaben 2273 Familien (=11.365 Personen; 1846: 258); nach den Zählungen von 1849 11.287 Personen (ANRI SWK 125/10).

1625 ANRI SWK 125/10.

1626 Hoetagaloeng o.J: 41 ff., Mangaradja Salomo 1938: 53.

1627 Vgl. van Asselt 1911: 11 f.

1628 Castles 1972: 16 und ebd.: Fn. 27.

Wie Missionsquellen wiederholt angeben, gab es in Silindung überhaupt keine Sklaverei.[1629] In manchen Zeiten war es selbst eine Option für Sklaven aus den südlichen Batakländern, denen die Flucht gelungen war, sich in die freien (nicht kolonisierten) Batakländer zu flüchten und sich dort als freie Siedler niederzulassen.[1630]

Wie ist zu erklären, dass es in einem Teil des zentralen Bataklandes überhaupt keine Sklaverei gegeben hat, ja dass die Silindungregion selbst Zufluchtsort für geflüchtete Sklaven werden konnte, während in einem anderen Teil drei Prozent der Bevölkerung, also rund 2000 Menschen, als Sklaven vorgefunden worden waren?

Der eigentliche Padri-Krieg hat Silindung und Teile Tobas verwüstet. Die Samosirregion war, soweit wir wissen, nicht direkt davon betroffen gewesen. Mit dem Ende des Padri-Krieges waren aber die Einfälle von Aussen noch nicht beendet. Noch jahrzehntelang erfolgten Einfälle von Padang Lawas über Habinsaran her in die Tobaregion. Diese Sklavenräuber hat Mangaradja Salomo als Bonjol *tiruan*, als ‚nachgemachte Padri' bezeichnet (11.4.2.). Neben den direkten Einfällen beteiligten sich in dieser Zeit der gesellschaftlichen Krise einheimische Anführer an den Sklavenjagden. Sie scharten junge Männer um sich und überfielen mittels ihrer schnellen Boote (*solu bolon*) überall an den dicht bevölkerten Ufern des Tobasees Menschen auf den Feldern oder beim Bad und führten sie in die Sklaverei.

Die Anziehungskraft der Märkte, über die der Sklavenbedarf sowohl in Übersee (malaiische Halbinsel) wie auch an den Küsten Sumatras und in den südlichen Batakländern gedeckt wurde, mag dabei eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben. Als aber nach 1876 der Sklavenexport zunehmend schwieriger wurde, die Sklavenjagden aber weitergeführt wurden, mussten die gefangenen Menschen in der Region selbst bleiben, wo man sich anscheinend an die Existenz der Sklaverei zunehmend zu gewöhnen schien.[1631] Wie am Beispiel Sihotang beschrieben, waren die Gruppe der Sklaven ebenfalls in die *bius*-Ordnung miteinbezogen und durch einen *raja hatoban* repräsentiert (4.3.7.).

Es gibt eine Reihe von Gründen, die mich annehmen lassen, dass früher auch im Tobakessel, wie im vorkolonialen Silindung, die Sklaverei nur eine geringe Rolle gespielt hat. Wie Marsden für das späte 18. und frühe 19. Jahrhundert zu berichten weiß, war es für die Landbevölkerung in ganz Sumatra eher ungewöhnlich Sklaven zu haben.[1632] Von den Karobatak des Hochlandes (die von den Ereignissen der Padri-Zeit unberührt geblieben waren) berichtet der erfahrene Kolonialbeamte Westenberg gegen Ende des 19. Jahrhunderts, dass Karobatak unter ihren eigenen ‚Stammesgenossen' nie Sklaven werden können, nicht einmal als Schuldner.[1633] Ein wesentlicher Grund ist aber, dass Sklaverei im ganzen zentralen

---

1629 Z.B. in BRMG 1867: 54; Nommensen schrieb (BRMG 1876: 46): *„Hier ist nämlich das Land der Freiheit, hier dürfen keine Sklaven gehalten werden, und Jeder, der Silindong erreicht hat, ist ein freier Mann, wenn er sich nicht durch Spielen selbst in die Gefangenschaft und in den Block bringt."*

1630 BRMG 1869: 34 f., 1870: 66, 117 ff., 1871: 205 ff., 1876: 30, sowie van Asselt 1911 II: 51.

1631 Die Situation mag bei den Minangkabau ähnlich gewesen sein. Die Forschungen der Kolonialbeamten haben ergeben, dass vor dem Padri-Krieg in Westsumatra die Bedeutung der Sklaverei nur sehr gering war; dass es sehr wahrscheinlich Sklaven minangkabauscher Herkunft nicht gegeben hat. Zumindest nicht im Kontext der *pang(h)ulu*-Ordnung, der traditionellen, vom Königtum unabhängigen Ordnung der minangkabauschen Bevölkerung. Erst mit dem Padri-Krieg selbst wurde die Versklavung von unterworfenen Minangkabau überhaupt erst möglich; vgl. Willinck 1909: 136 f., sowie Verkerk Pistorius 1871: 198.

1632 Marsden 1811 (erste Auflage 1784): 253; die englischen Kolonialherren im Benkulen des späten 18. Jahrhunderts versorgten ihren eigenen Sklavenbedarf noch in Afrika und Madagaskar, und nicht in Sumatra selbst (254 f.).

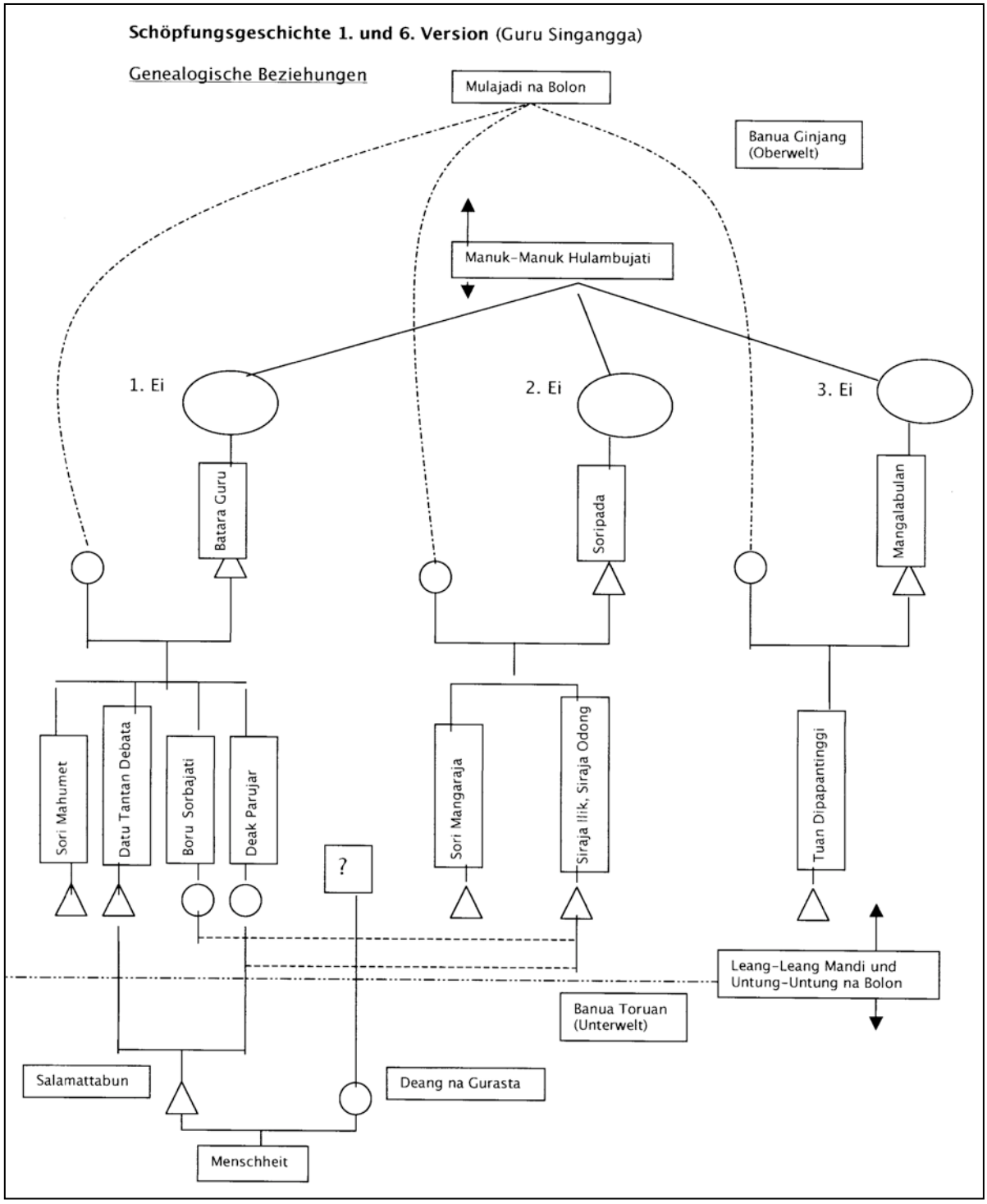
1633 Es wurden dann auch nur einige wenige, meist weibliche Sklaven von Simalungun- oder Tobaherkunft angetroffen (Westenberg 1891: 113).

Batakland (im Gegensatz zu den südlichen Batakländern) kaum kulturelle Verankerung gefunden hat.[1634] Sie tauchte in der protokolonialen Zeit auf und verschwand danach wieder fast spurlos.

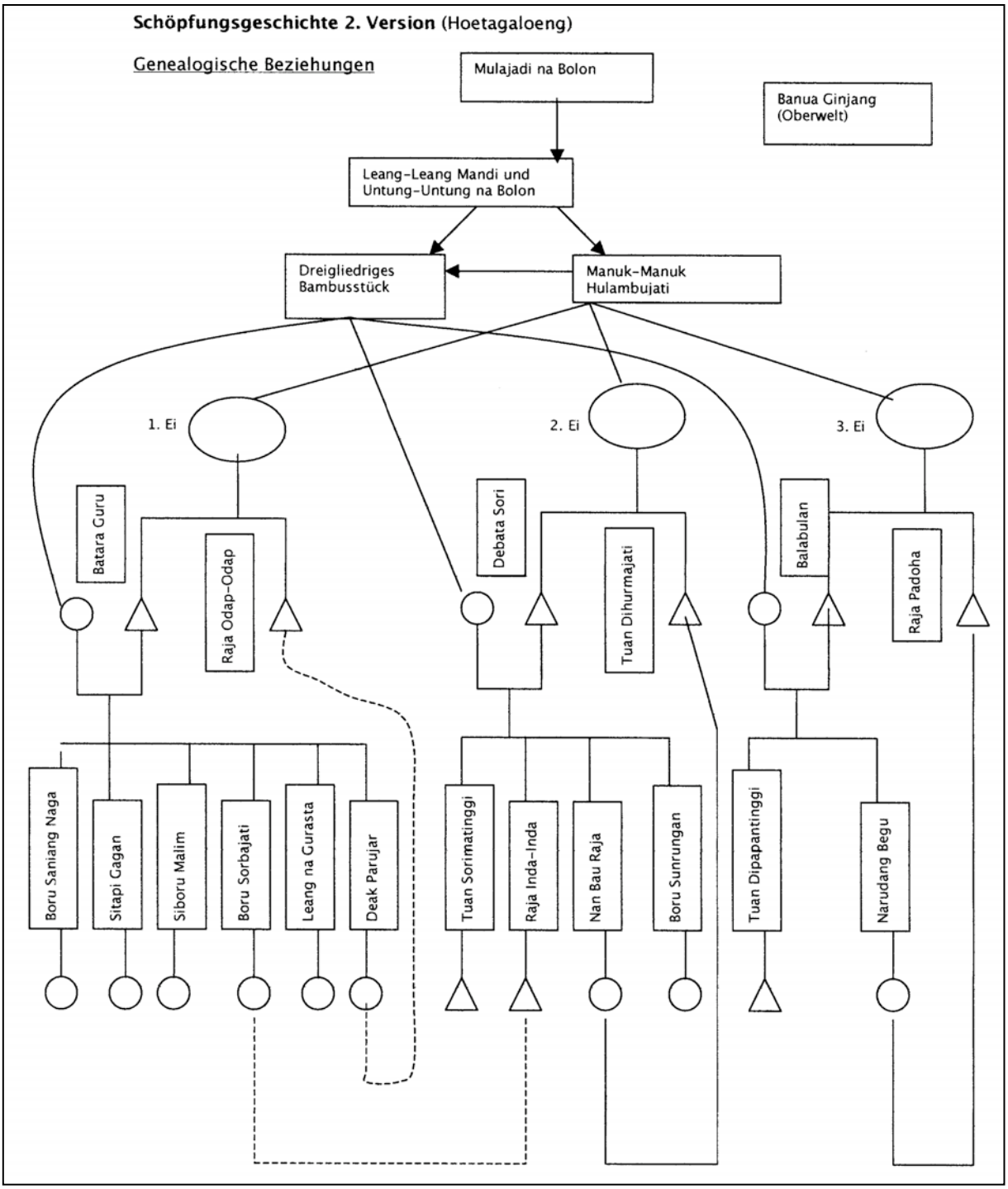
[1634] Dies ist nicht erst heute deutlich, bereits Vergouwen (1933: 421) hat konstatiert, dass alle Spuren der Sklaverei im zentralen Batakland („anders als in Südtapanuli") „heute ausgewischt" seien.

Graphiken und Karten

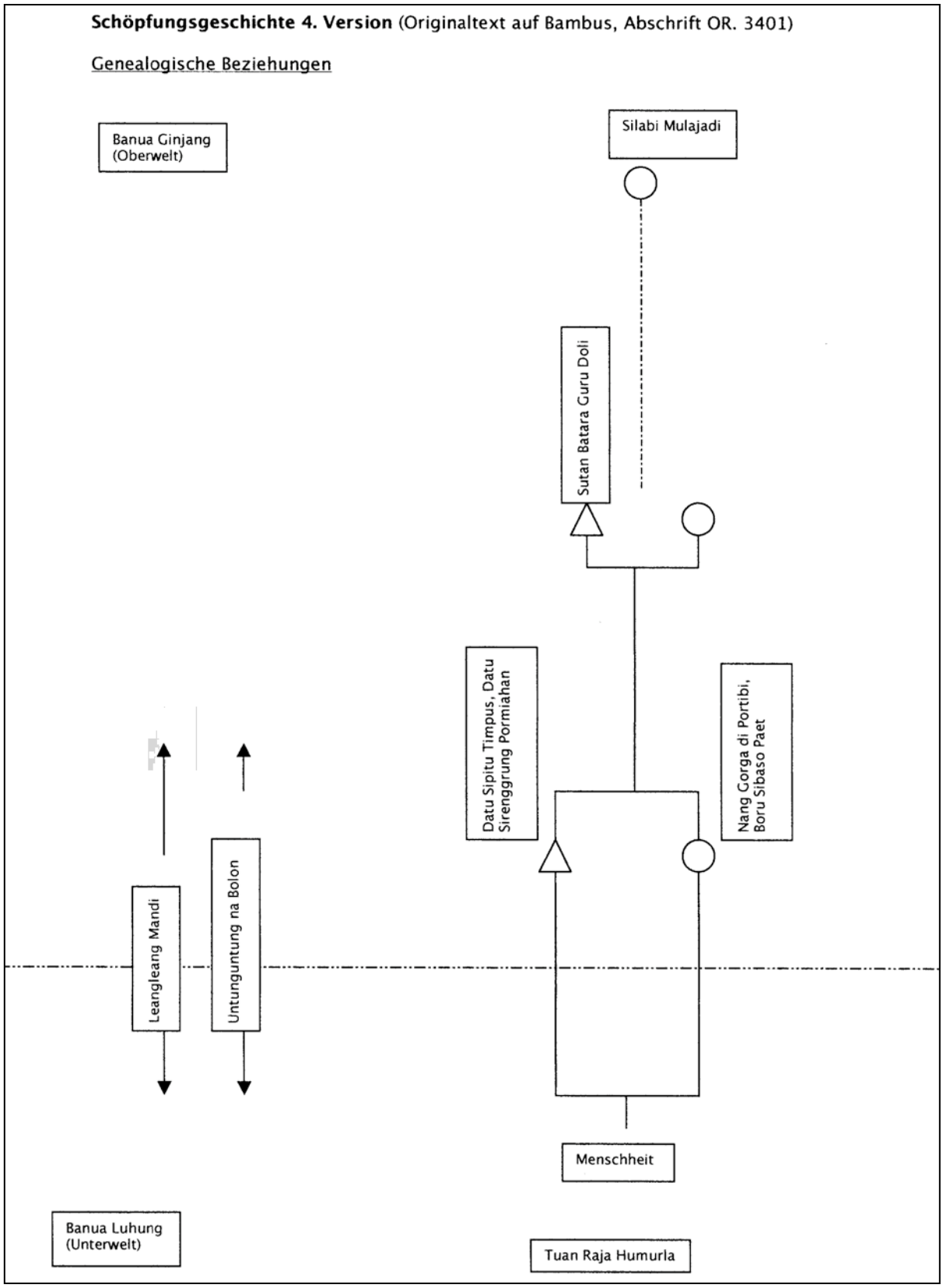
Graphik 1: Schöpfungsgeschichte 1. und 6. Version



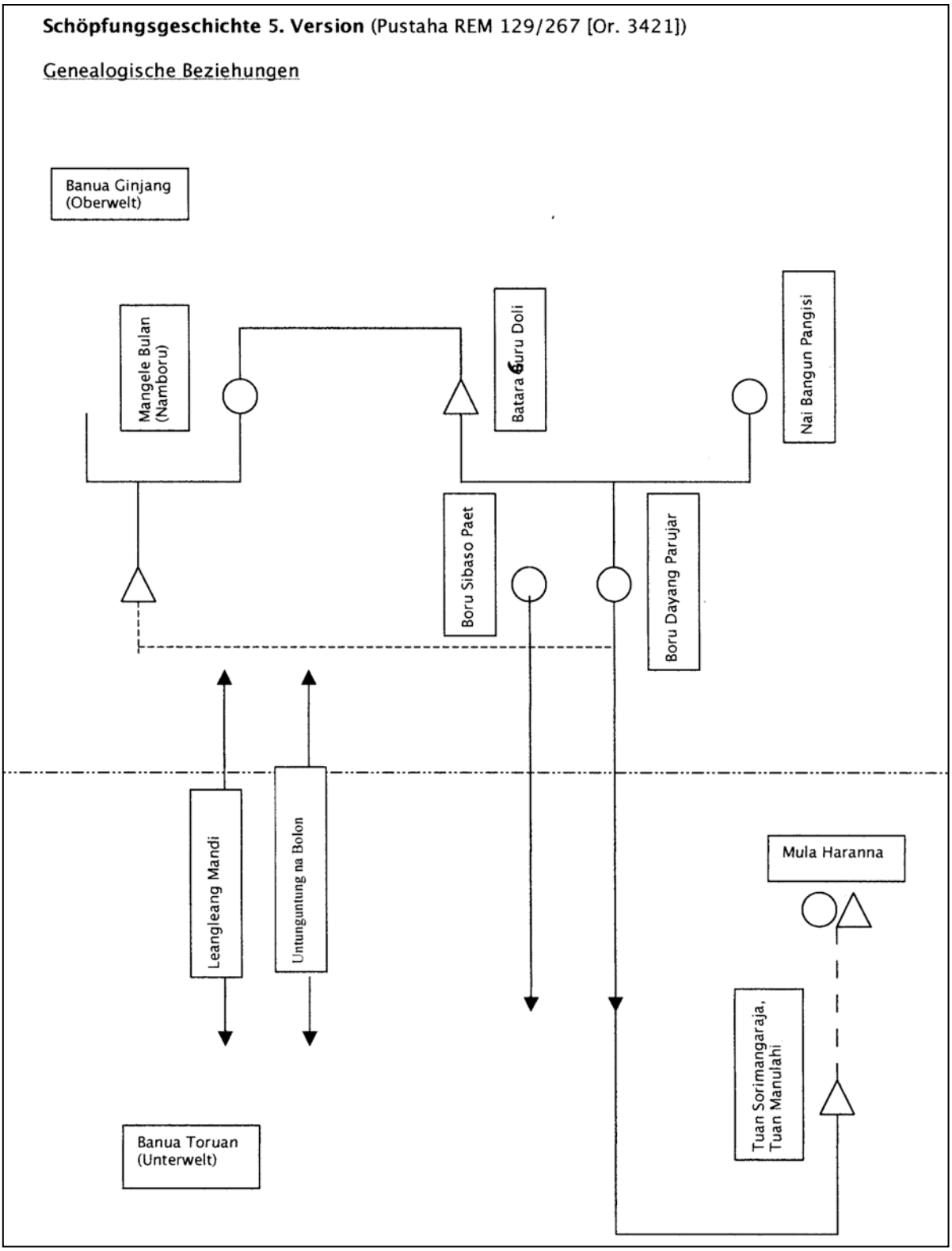
Graphik 2: Schöpfungsgeschichte **2. Version**



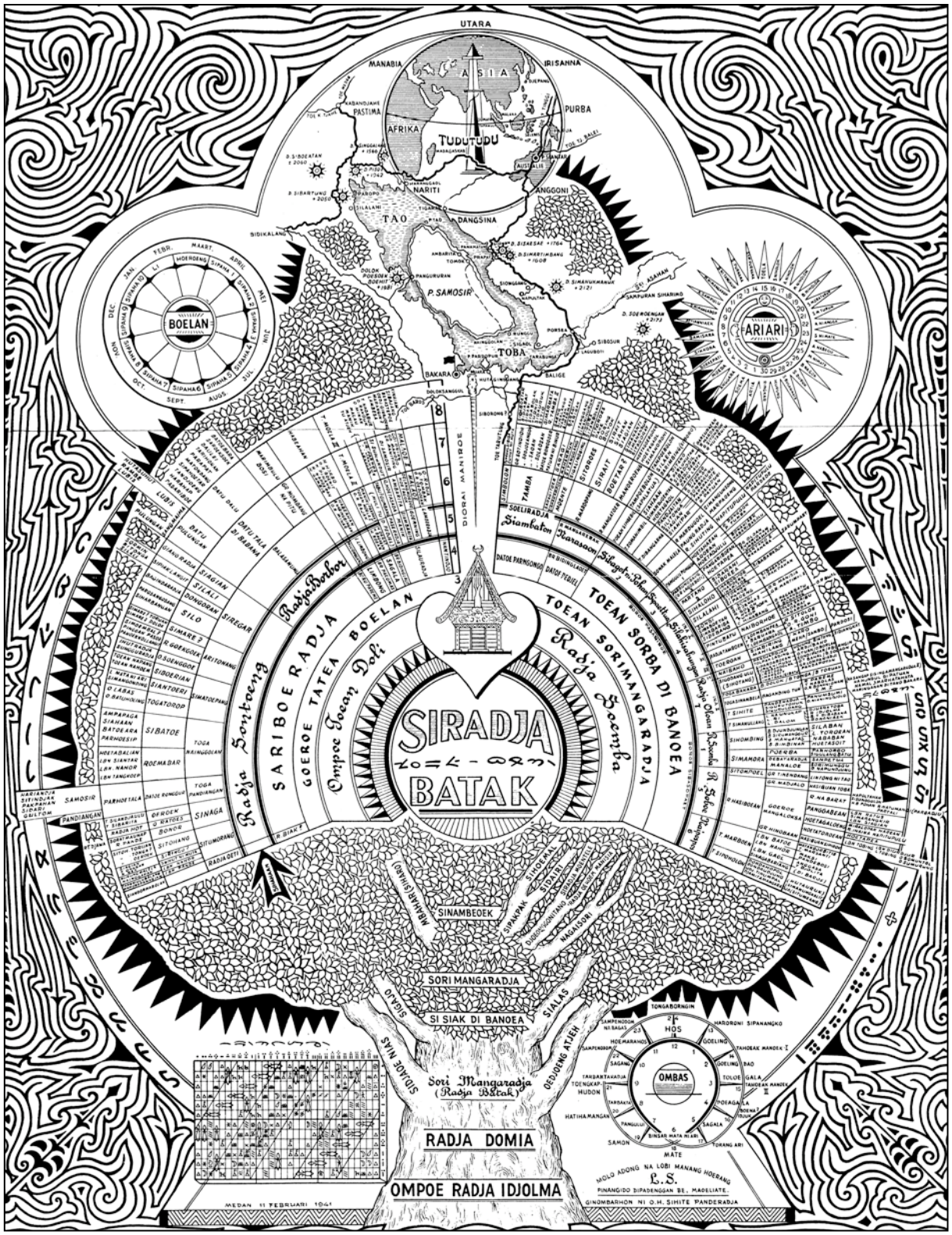
Graphik 3: Schöpfungsgeschichte 4. Version



Graphik 4: Schöpfungsgeschichte 5. Version

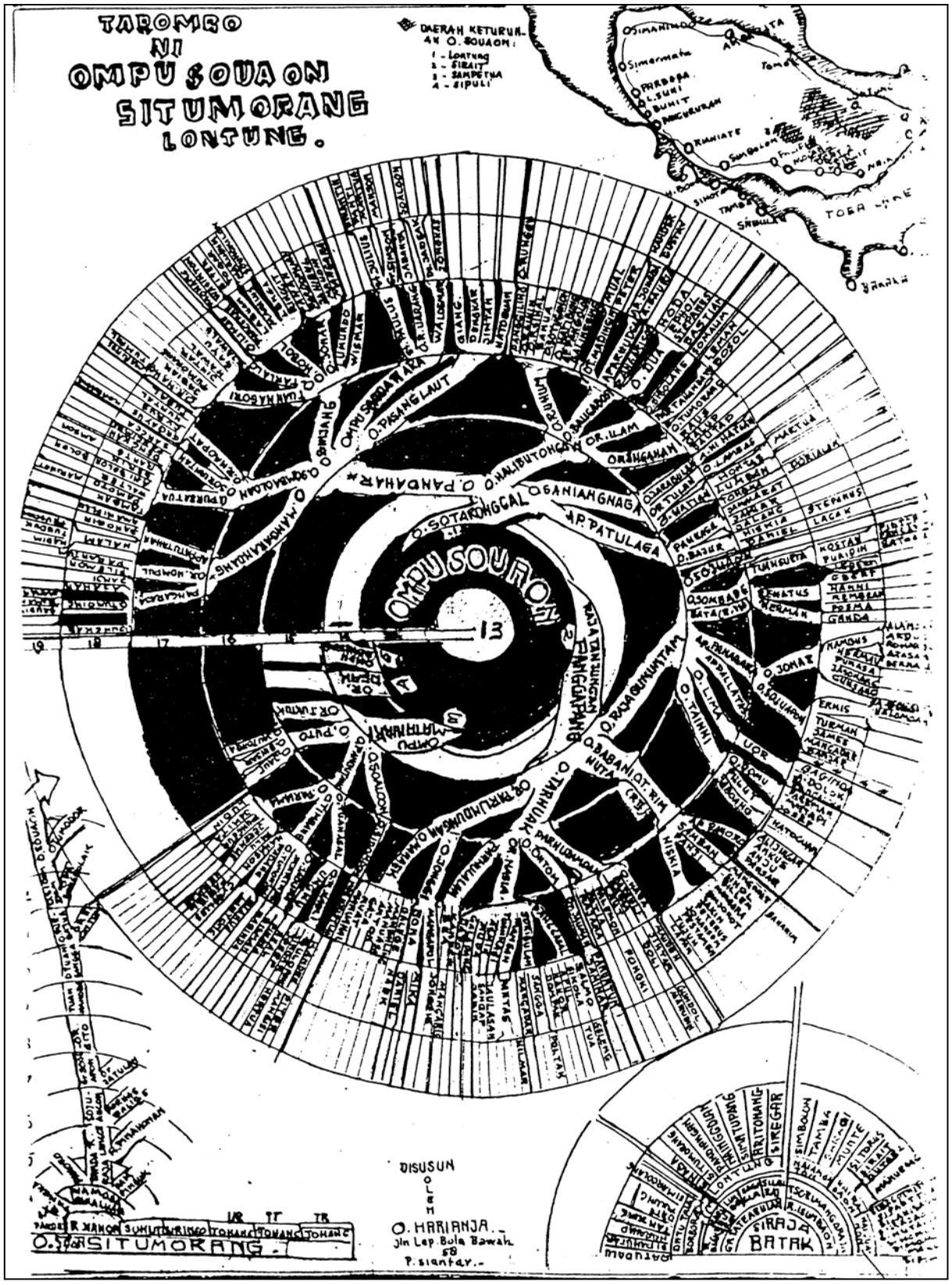


Graphik 5: Moderne *tarombo* 1 (batakscher *marga*-Stammbaum, 1941)



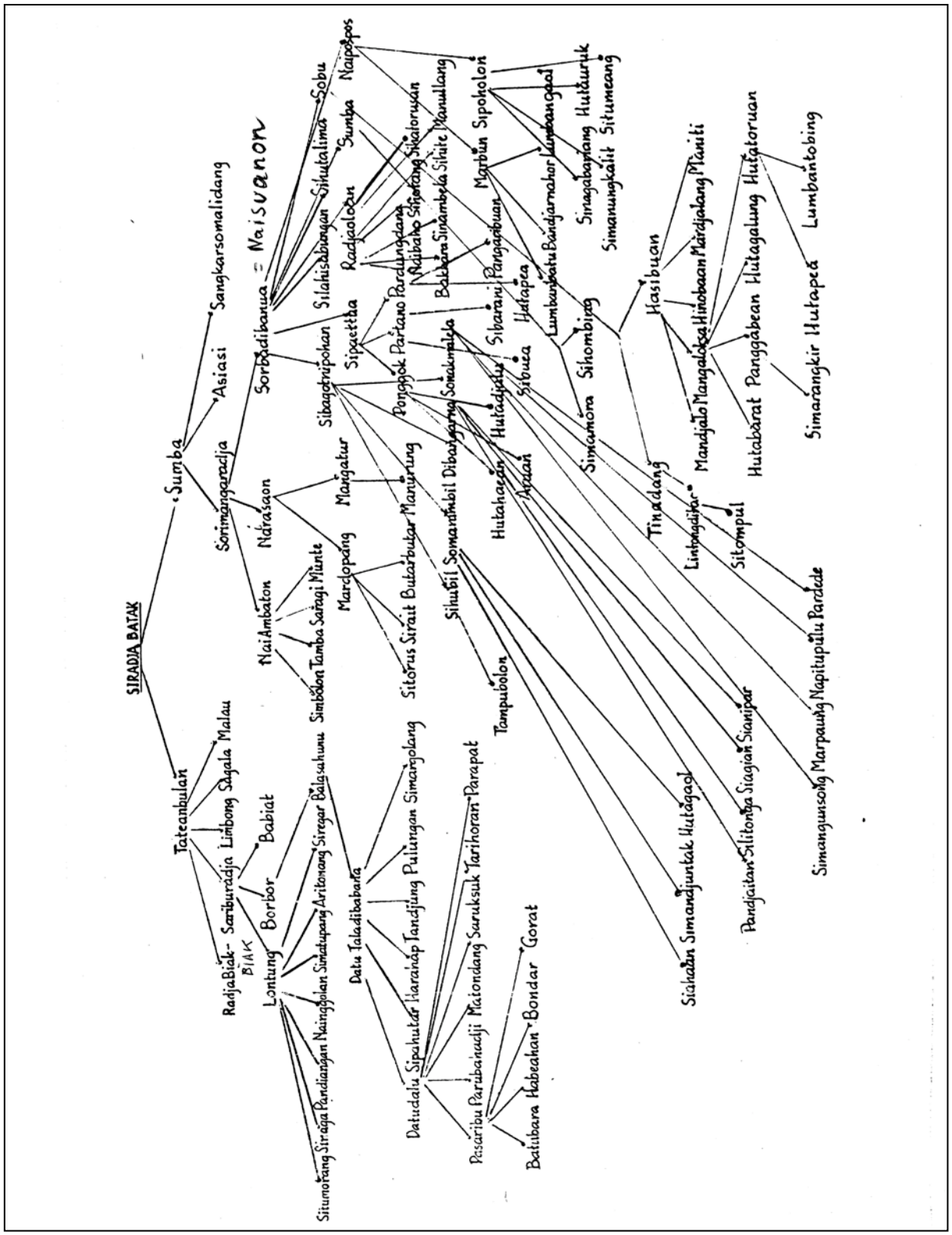
Quelle: Graphik angefertigt von O.H. Sihite Panderadja, Medan 1941.

Graphik 6: Moderne *tarombo* 2 (Stammbaum der *marga* Situmorang)



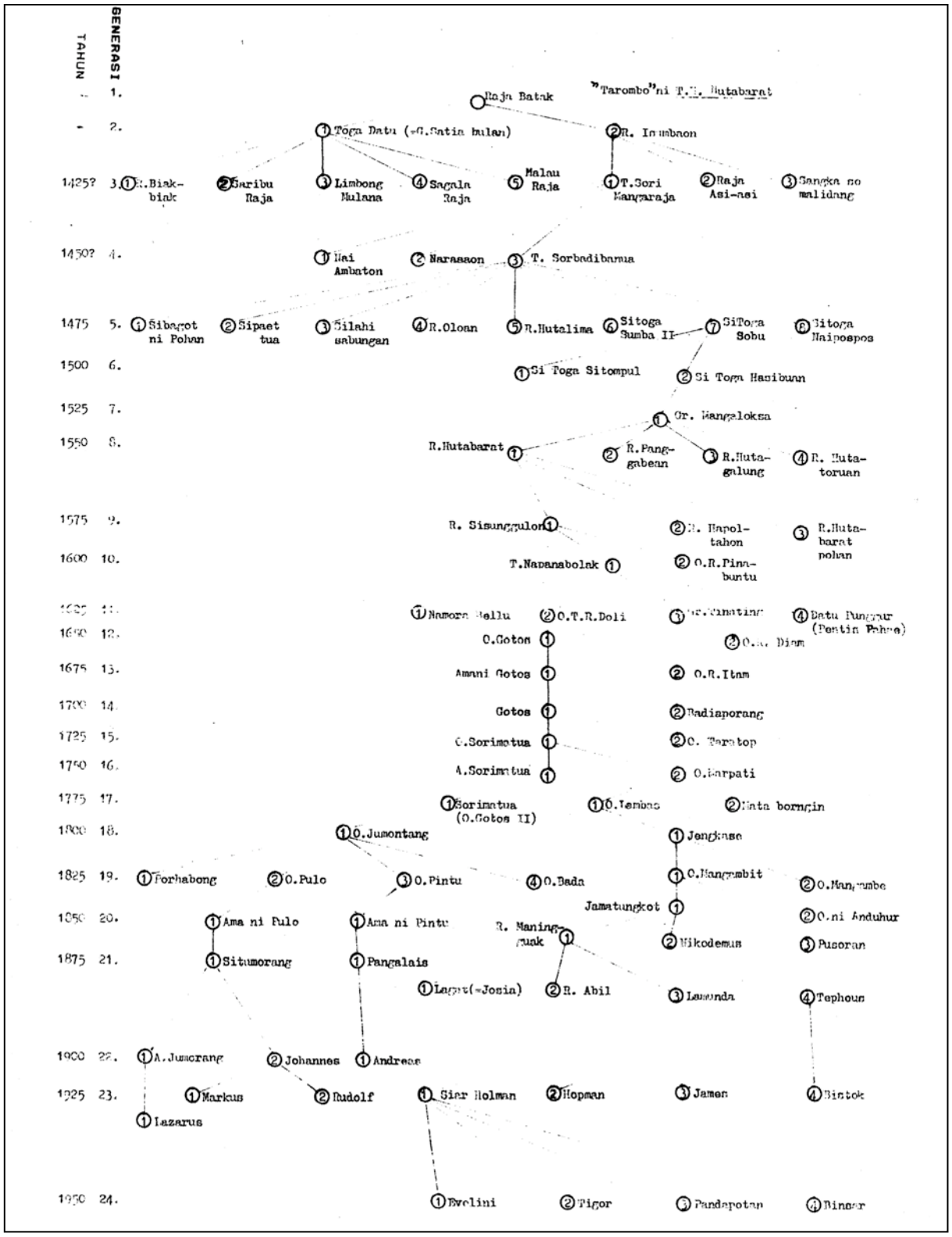
Quelle: Graphik angefertigt von O. Harianja, P. Siantar o. J.

Graphik 7: Moderne tarombo 3 (*marga*-Stammbaum)



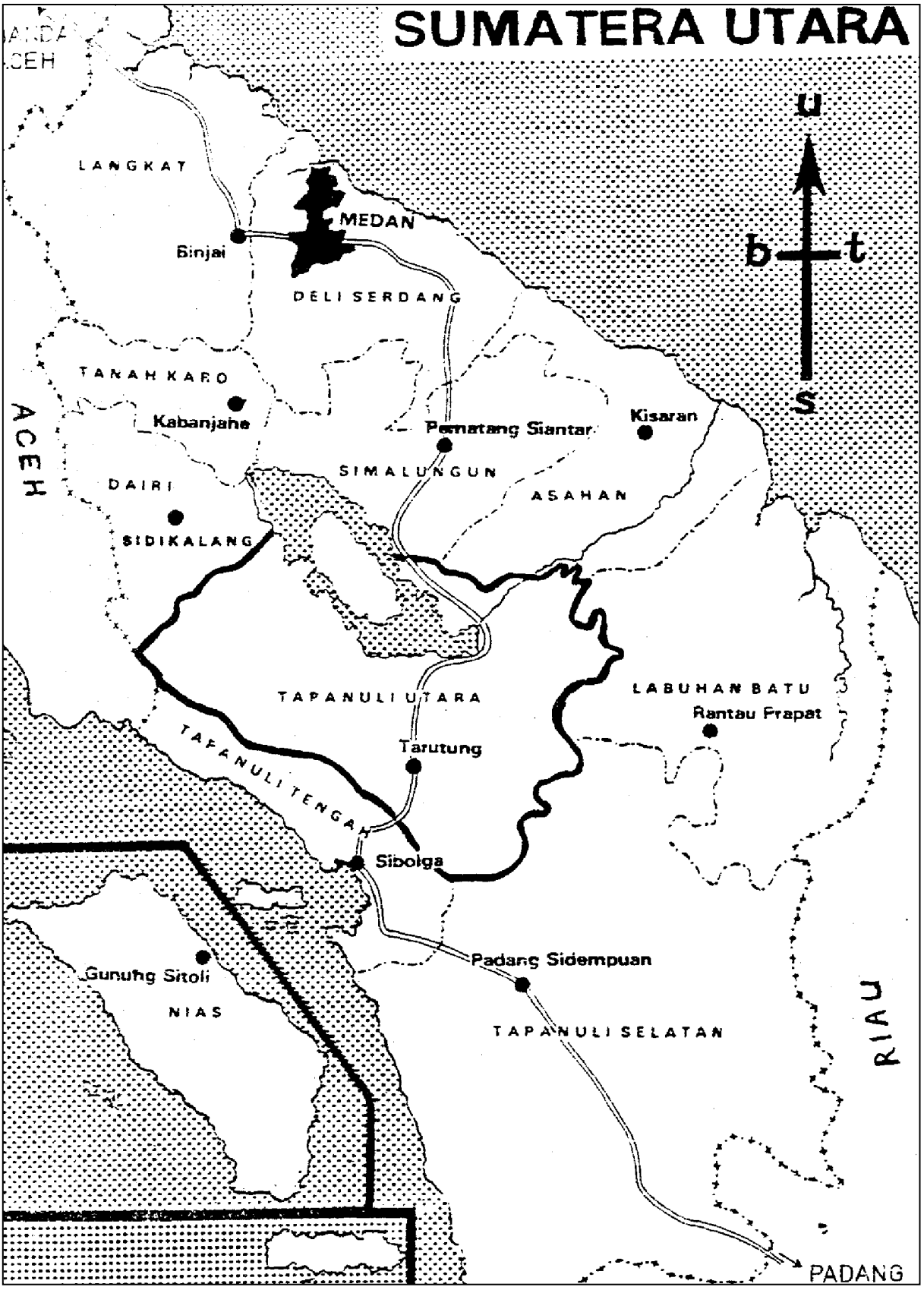
Quelle: Pardede 1975.

Graphik 8: Moderne *tarombo* 4 (persönliche *tarombo* T.H. Hutabarat)



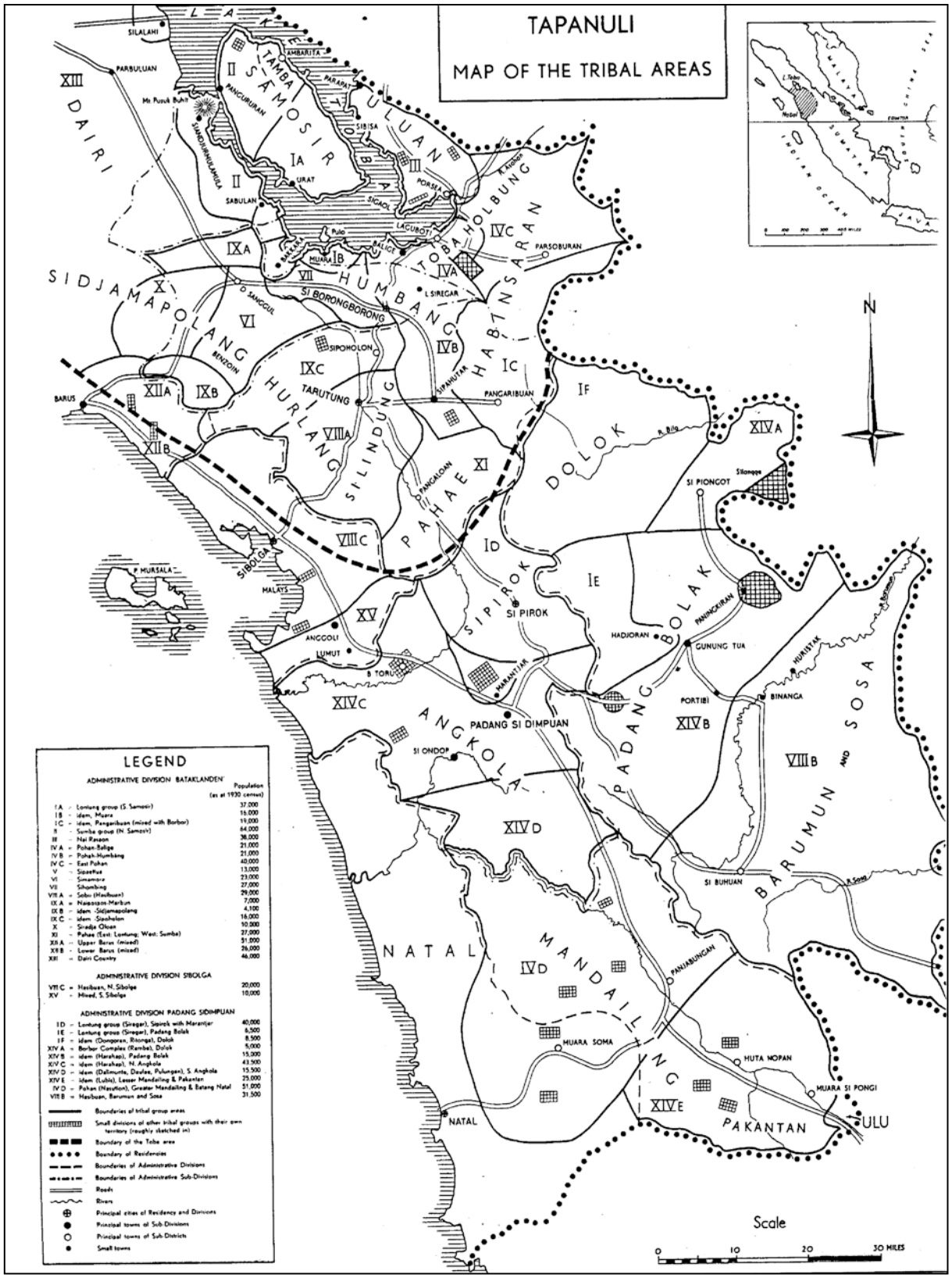
Quelle: Promes, Joosten, Silalahi 1993.

Karte 1: Das zentrale Batakland innerhalb der Provinz Nordsumatra



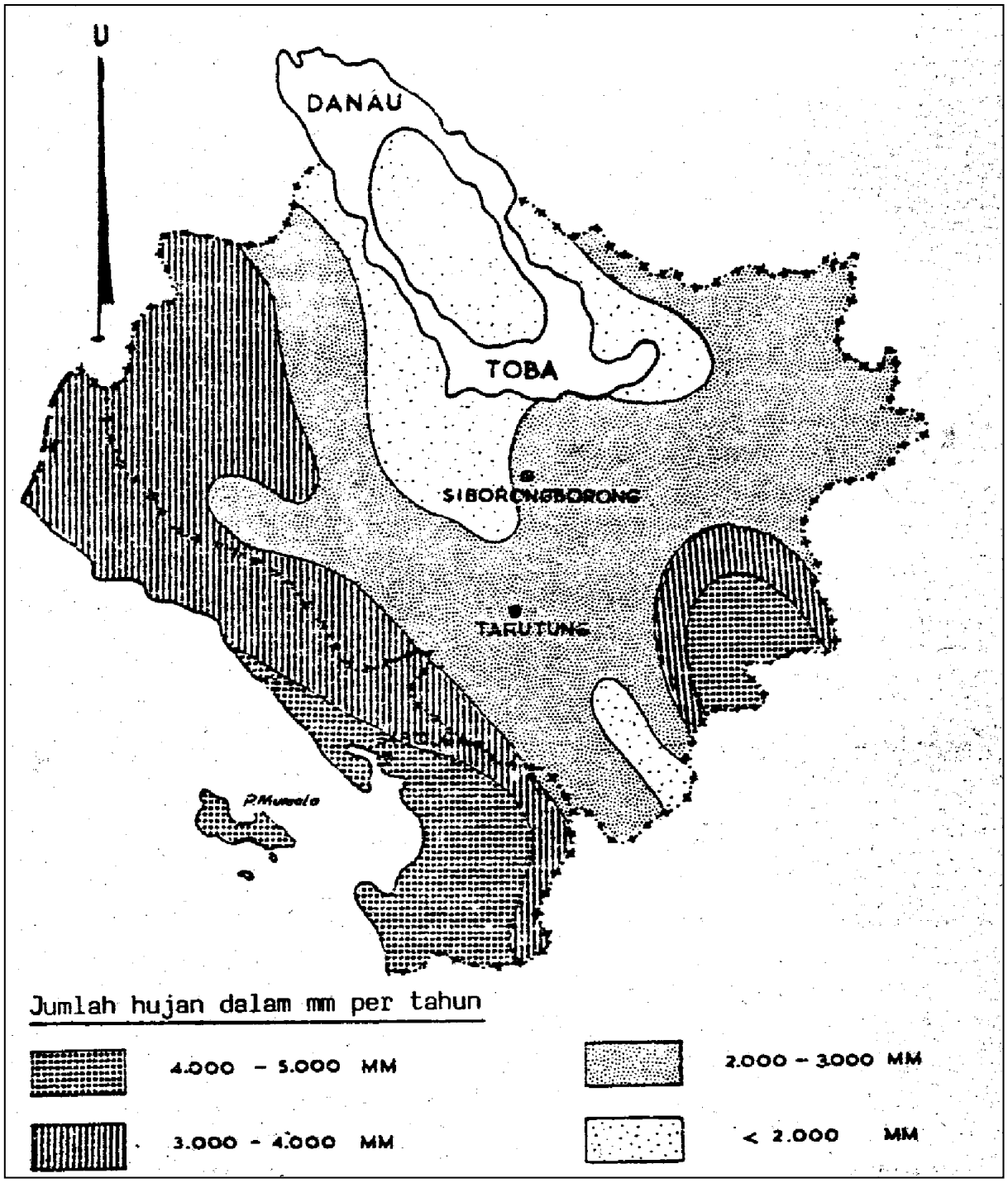
Quelle: van der Mijl 1988. Die Grenzen des (ehemaligen) *kabupaten* Tapanuli Utara (Nordtapanuli) sind schwarz umrandet.

Karte 2: Das zentrale und südliche Batakland und seine Subregionen



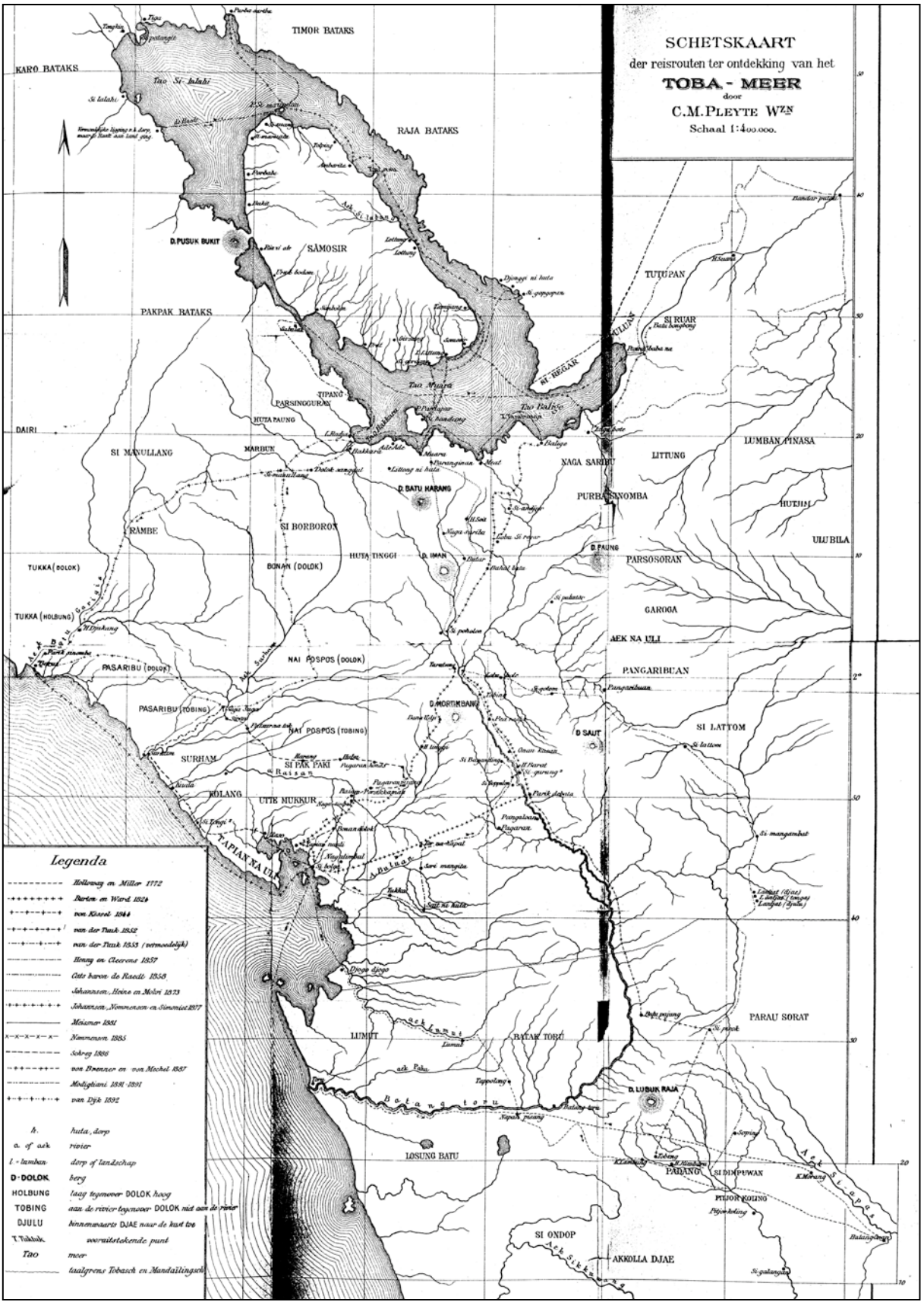
Quelle: Vergouwen 1964.

Karte 3: Regenfallmengen per Jahr



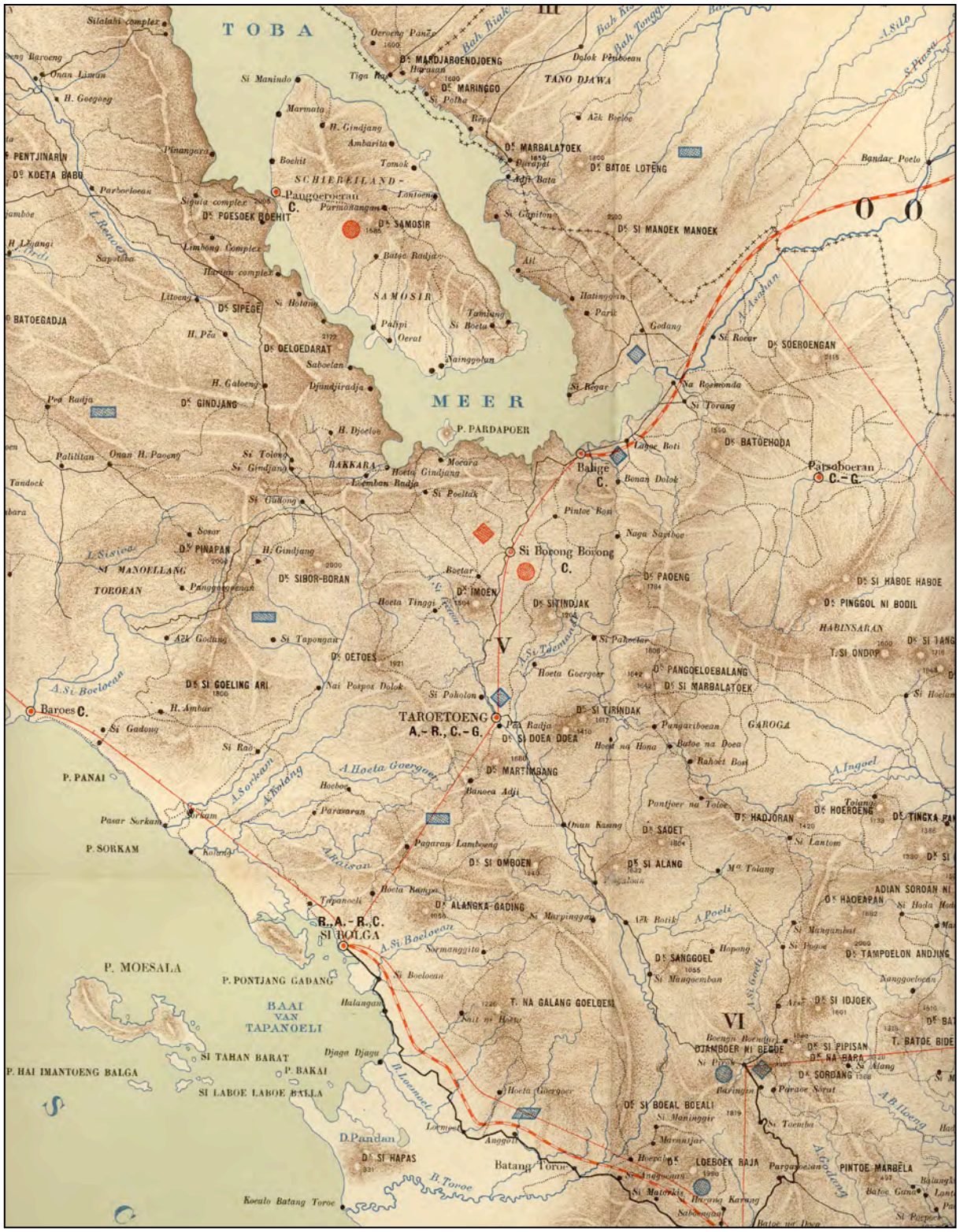
Quelle: van der Mijl 1988.

Karte 4: Reiserouten früher westlicher Besucher des Bataklandes



Quelle: Pleyte 1895.

Karte 5: Wege im zentralen Batakland

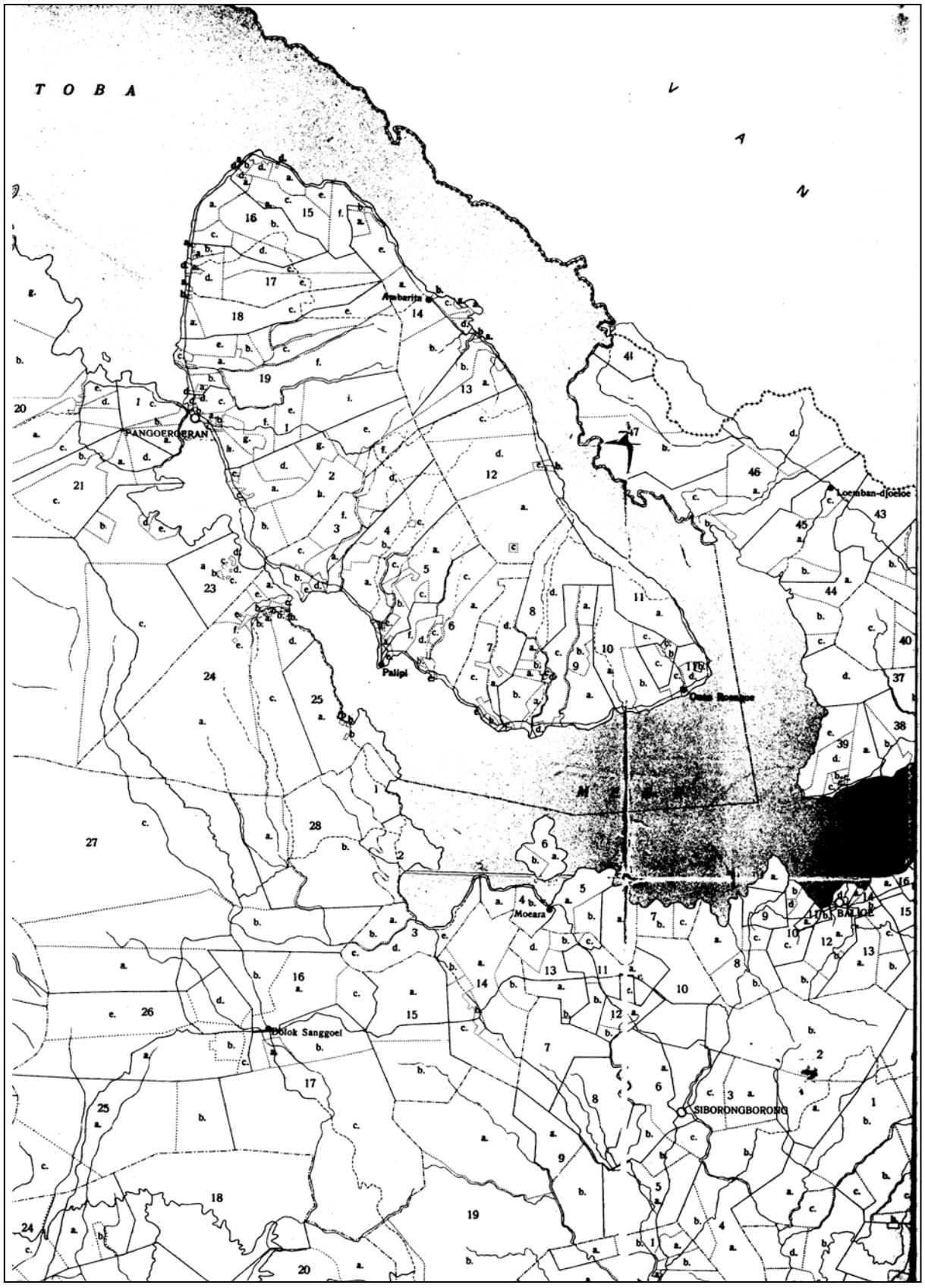

TOBA
MEER
SAMOSIR
SCHIERELAND-
TANO DJAWA
BAKKARA
TOEOEAN
SI MANOELLANG
HABINSARAN
GAROGA
P. PANAI
P. SORKAM
P. MOESALA
P. PONTJANG GADANG
BAAI VAN TAPANOELI
P. HAI IMANTOENG BALGA
SI TAHAN BARAT
P. BAKAI
SI LABOE LABOE BALLA
Batang Toroe
Baroes C.
TAROETOENG A.- R., C.- G.
Si Borong Borong C.
Balige C.
Parsoboeran C.- G.
R.,A.- R.,C. SI HOLGA
D. Pandan
D. MANDJAROENDJOENG
D. MARINGGO
D. MARBALATOEK
D. BATOE LOTENG
D. SI MANOEK MANOEK
D. SOEROENGAN
D. BATOEHODA
D. SAMOSIR
D. POESOEK BOEHIT
D. SIPEGE
D. DELOEDARAT
D. GINDJANG
D. PINAPAN
D. SIBOR-BORAN
D. IMOEN
D. SITINDJAK
D. PAOENG
D. OETOES
D. SI GOELING ARI
D. PANGOELOEBALANG
D. SI MARBALATOEK
D. SI TJINDAK
D. SI DOEA DOEA
D. MARTIMBANG
D. SI OMBOEN
D. SI ALANG
D. SAOET
D. HADJORAN
D. HOEROENG
D. ALANGKA-GADING
D. SANGGOEL
D. SI IDJOEK
D. SI BOEAL BOEALI
D. SI HAPAS
D. LOEBOEK RAJA
D. SORDANG
D. TAMPOELON ANDJING
D. HAOEAPAN
D. SI PIPISAN
D. NA BARA
D. PINGGOL NI BODIL
D. SI HABOE HABOE
PINTOE MARBELA
ADIAN SOROAN NI
T. BATOE BIDE
T. NA GALANG GOELOEK
T. SI ONDOP
V
VI
A. Si Boelocan
A. Sorkam
A. Hoeta Goergoer
A. Si Toemanoek
A. Ingael
A. Poeli
A. Bolang
A. Batoe Gana
A. Si Boeloean
A. Loemoet
A. Bilooeng
B. Toroe
Bandar Poelo
Si Manindo
Si Gapiton
Si Boeta
Si Roear
Si Torang
Si Poeltak
Si Pahoeloe
Si Lantom
Si Manoengkir
Si Manginggir
Si Toemba
Si Matorkis
Si Mangambat
Si Mangoemban
Si Marpinggan
Si Boeloean
Si Pipisan
Si Alang
Si Hoeda Hoeda
Si Poeloe
Si Ragar
Si Roemonda
Si Gadong
Si Rao
Si Tapongan
Si Tolong
Si Gindjang

Karte 6: Geographie der Hälften



Quelle: Ypes 1932 (Ausschnitt aus Beilage „Margakaart van de residentie Tapanoeli en van het district Singkil [1: 400 000]“). Grün: Sumba- und Braun: Guru Tatea- (bzw. Lontung- und Borbor-) Zugehörigkeit. Kriterium: Mehrheit der *marga tano* in den *bius*-Organisationen. Tatsächlich setzt sich die Verschachtelung der *marga* auf lokaler (*bius*-) Ebene fort.

Karte 7: *bius*- bzw. *negeri*-Grenzen in der Samosirregion



Quelle: Ypes 1932 (Ausschnitt aus Beilage „Overzichtskaart van de indeeling der Afdeeling Bataklanden in negeri's [1: 200 000]").

Karte 8: Die westliche Samosirregion



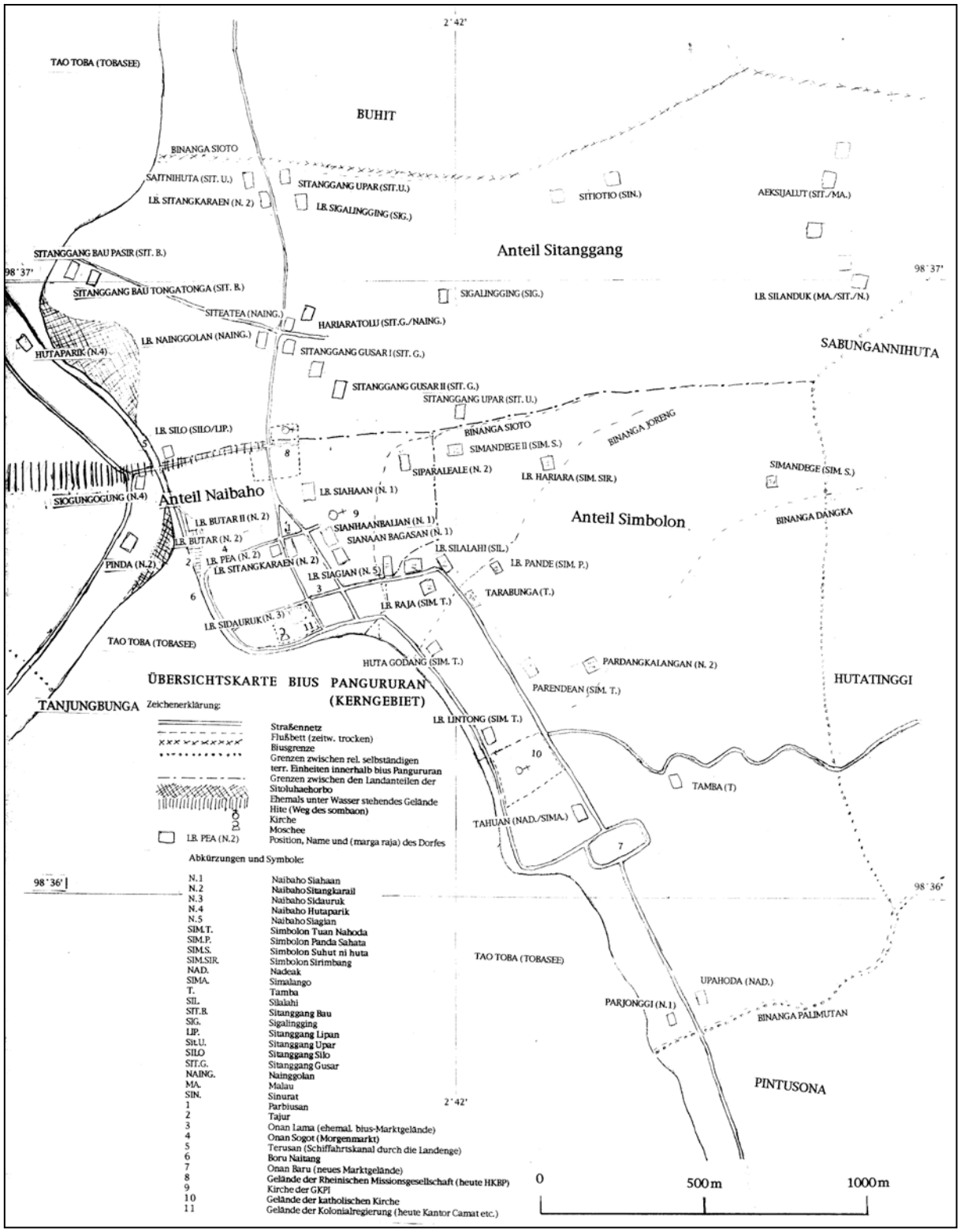
Ausschnitt aus der Karte: „Sumatra. Gouvt. Oostkust van Sumatra en Res. Tapnoeli Opgenomen door den Topographischen dienst in 1915-1926 [1: 100 000].“ Blatt 22 und 23.

Karte 9: *Bius*-Komplex Pangururan



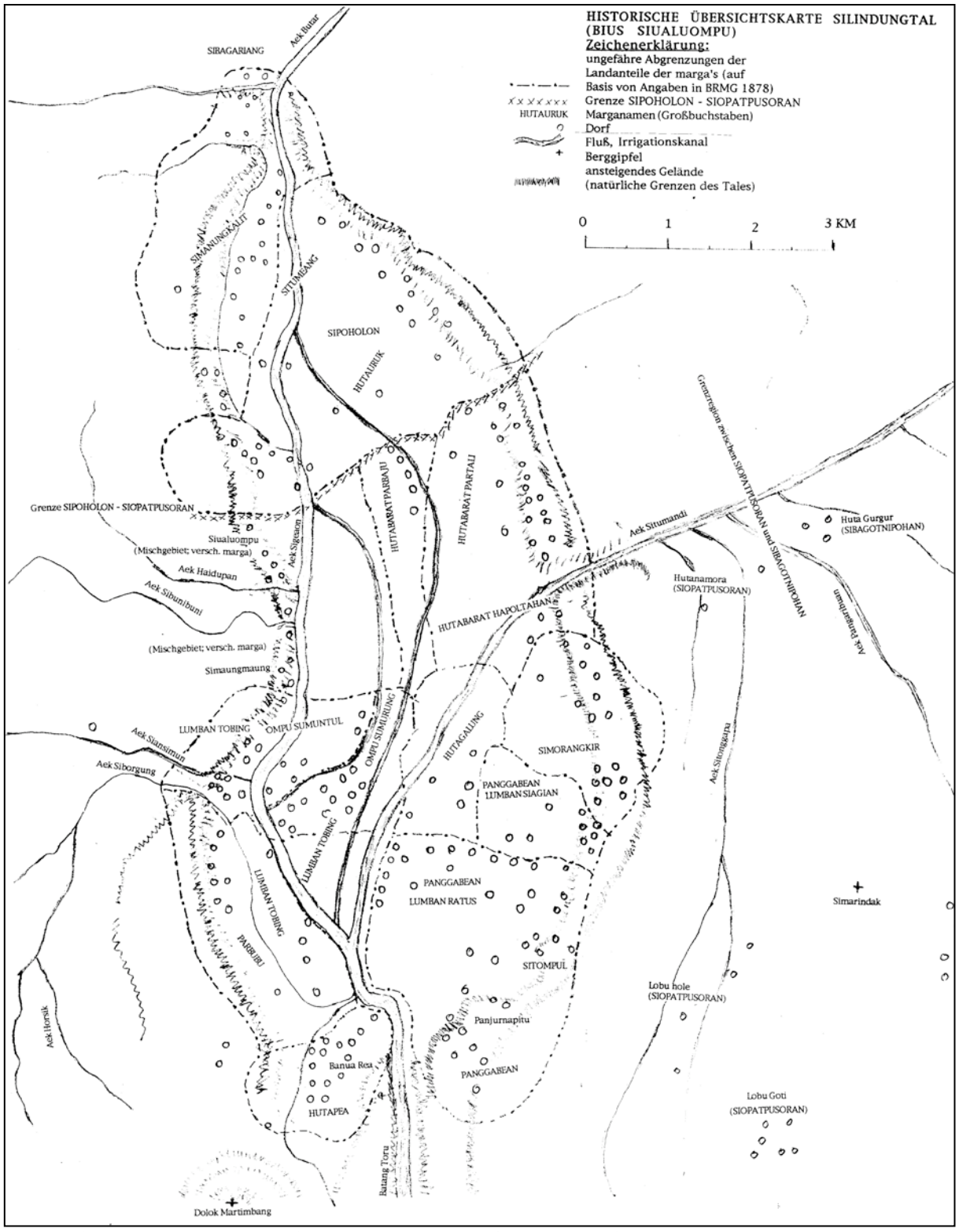
Eigene Skizze: Die fetten Linien zeigen die Außengrenzen von *bius*-Komplex Pangururan.

Karte 10: *Bius*-Anteile im Kerngebiet Pangururan (heutige Situation)



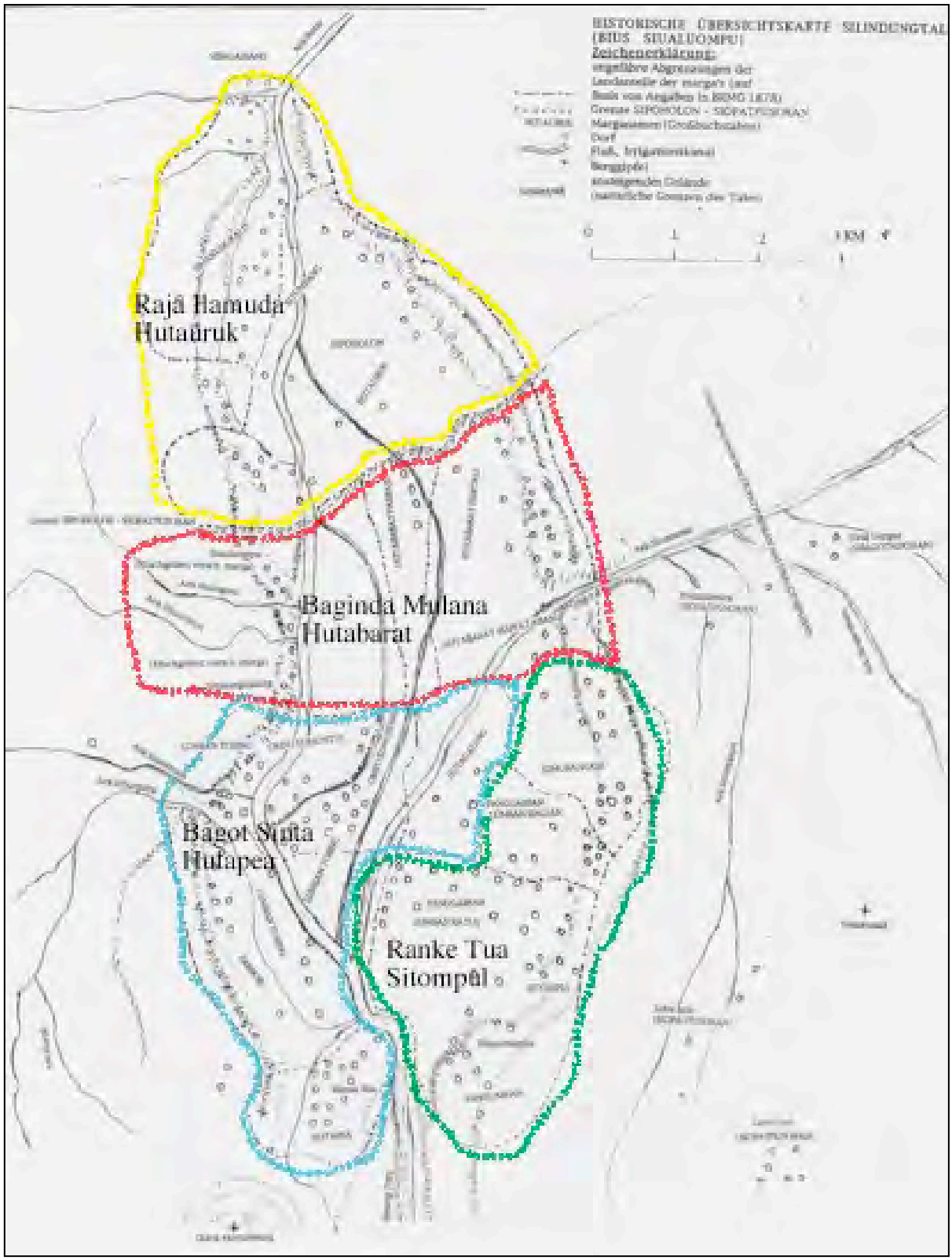
Eigene Skizze.

Karte 11: *Bius*-Komplex Silindung (um 1870)



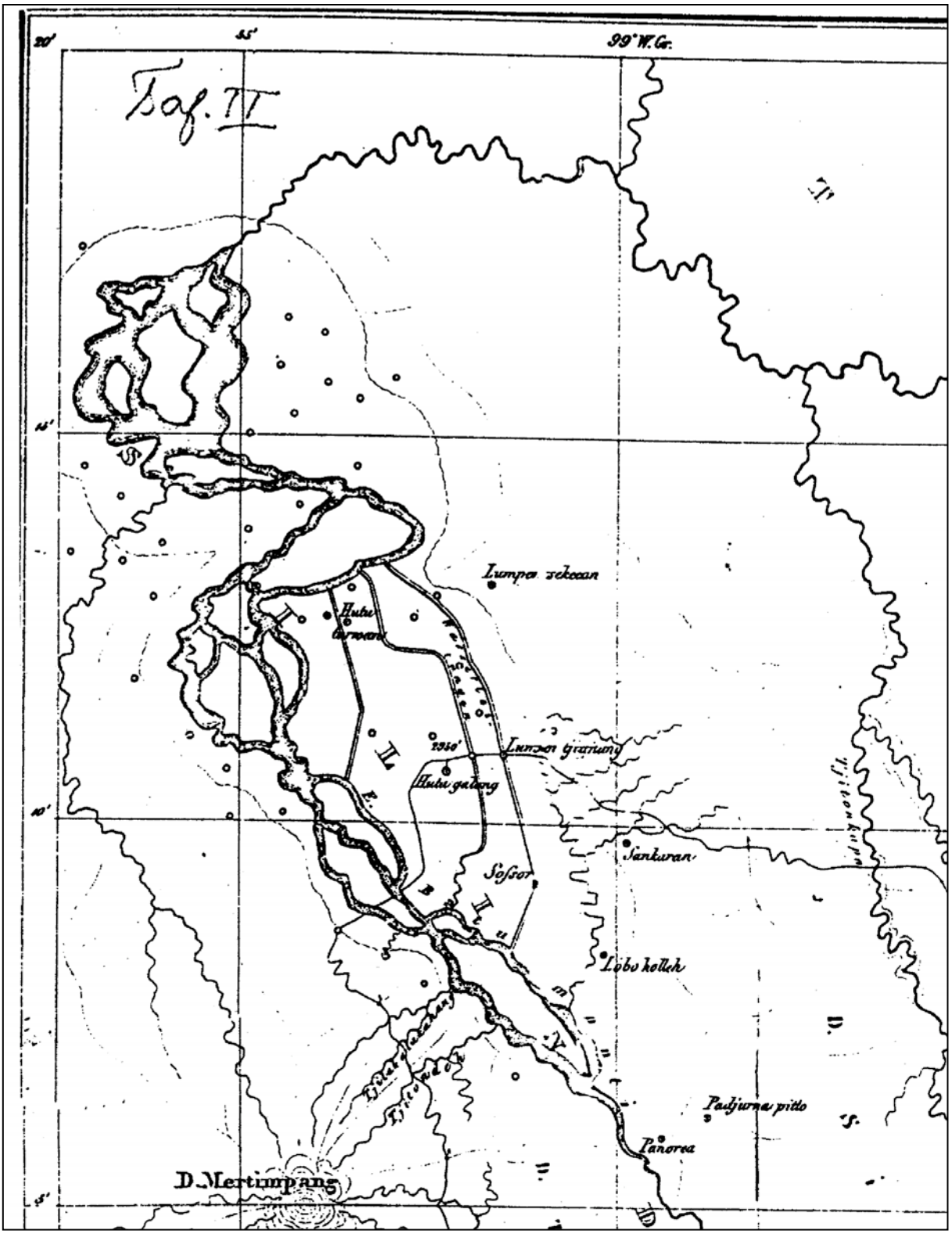
Eigene Skizze auf Basis von Angaben aus BRMG 1878 und Archivdaten.

Karte 12: Einflussbereich der *raja maropat* in *bius*-Komplex Silindung



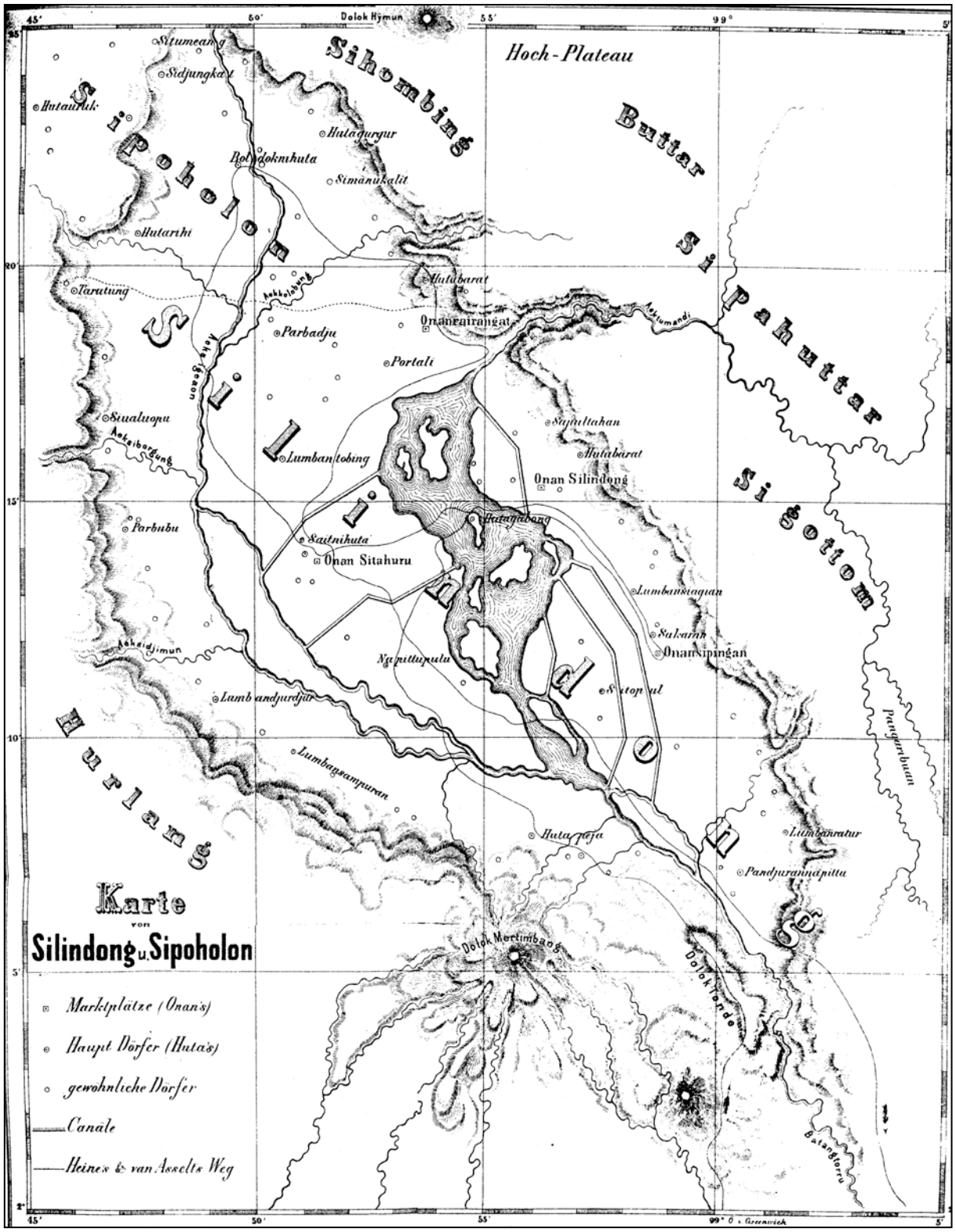
Eigene Skizze auf Basis von Angaben aus BRMG 1878 und Archivdaten.

Karte 13: Bewässerungskanäle in Silindung 1840-41



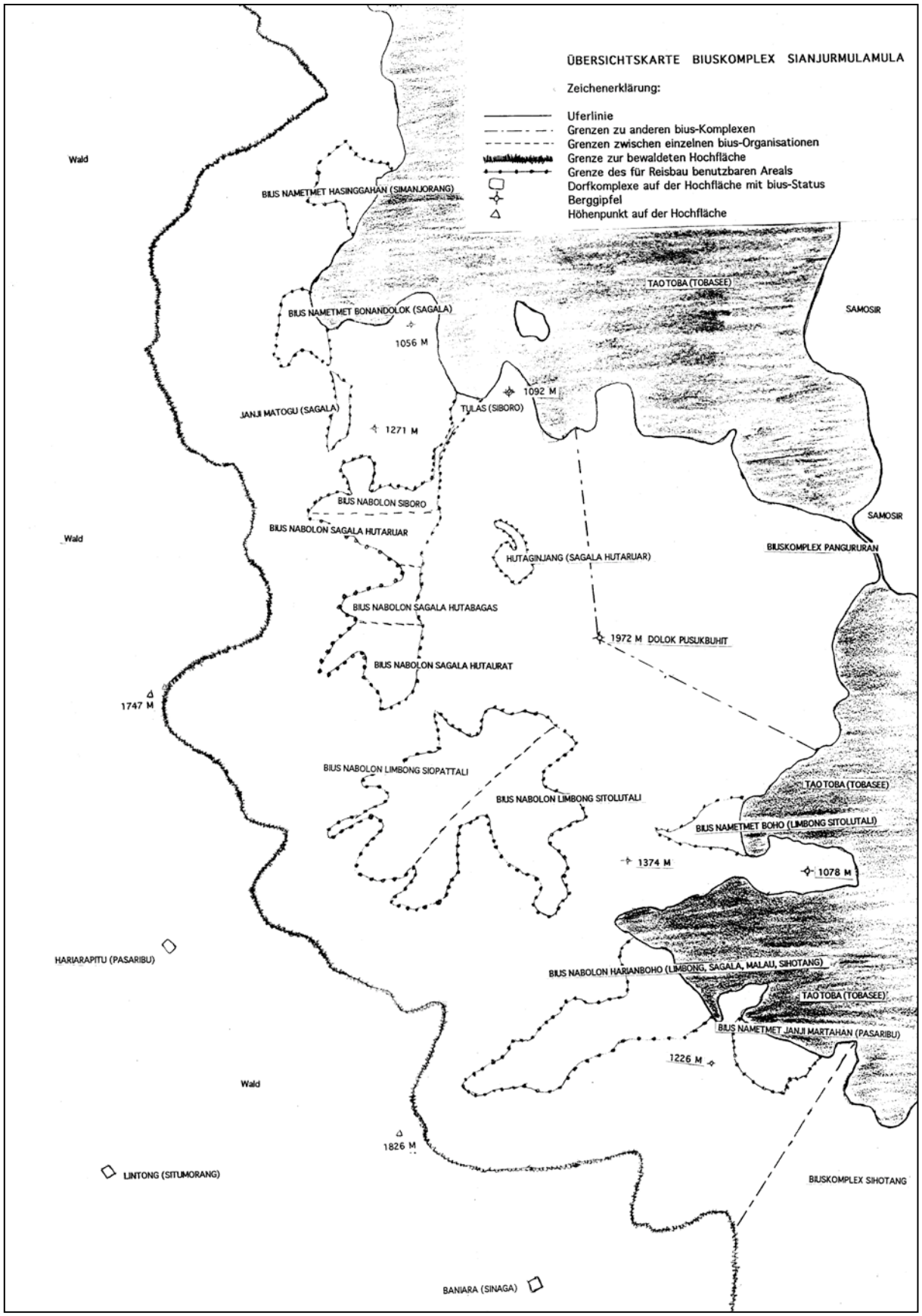
Quelle: Junghuhn 1847 (Ausschnitt aus Beilage „Karte vom südlichen, erforschten Theile der Batta-Länder in zwei Blättern. Trigonometrisch aufgenommen in den Jahren 1840-41 von Fr. Junghuhn“).

Karte 14: Bewässerungskanäle in Silindung 1864



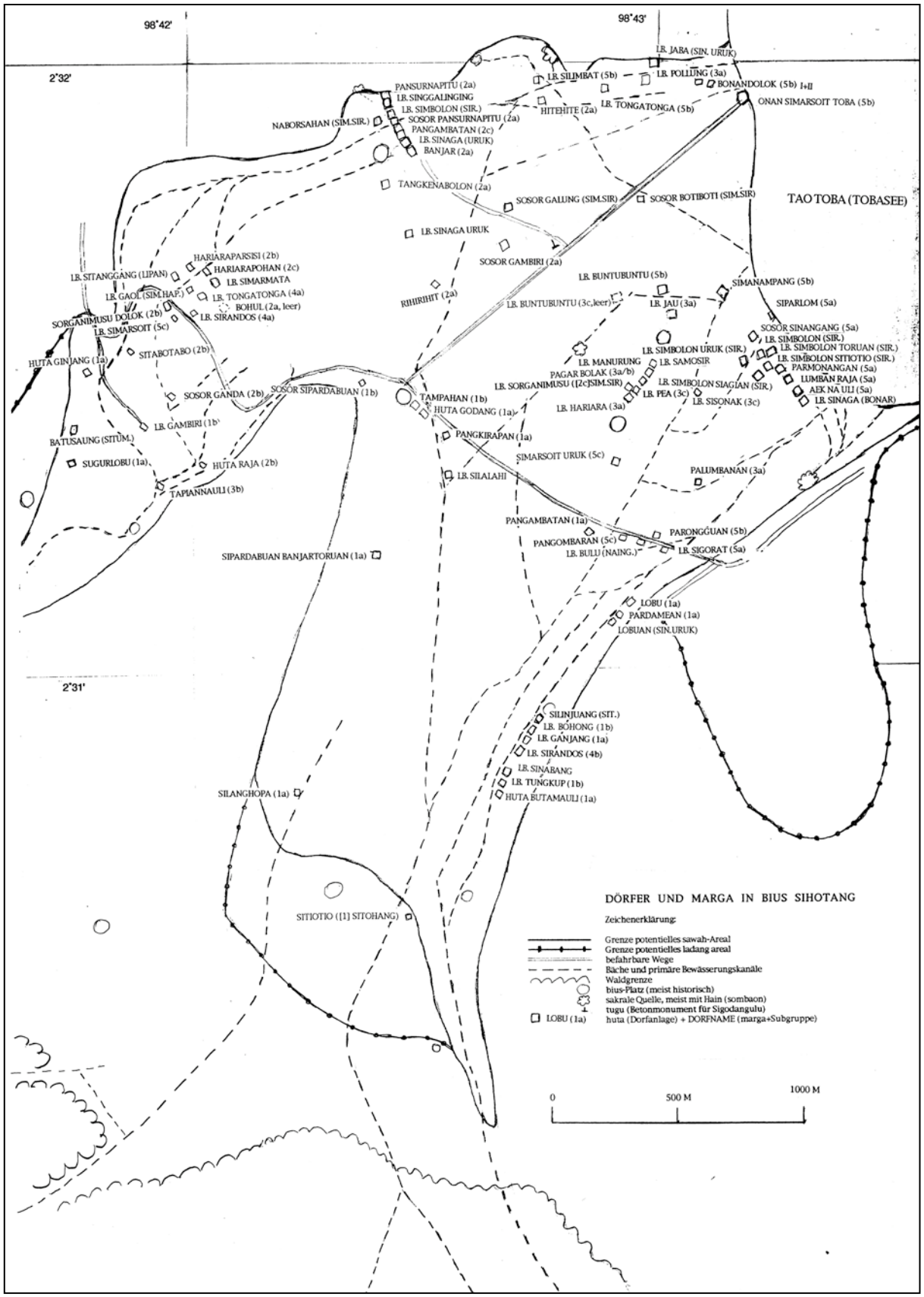
Quelle: BRMG 1864.

Karte 15: Übersichtskarte *bius*-Komplex Sianjurmulamula



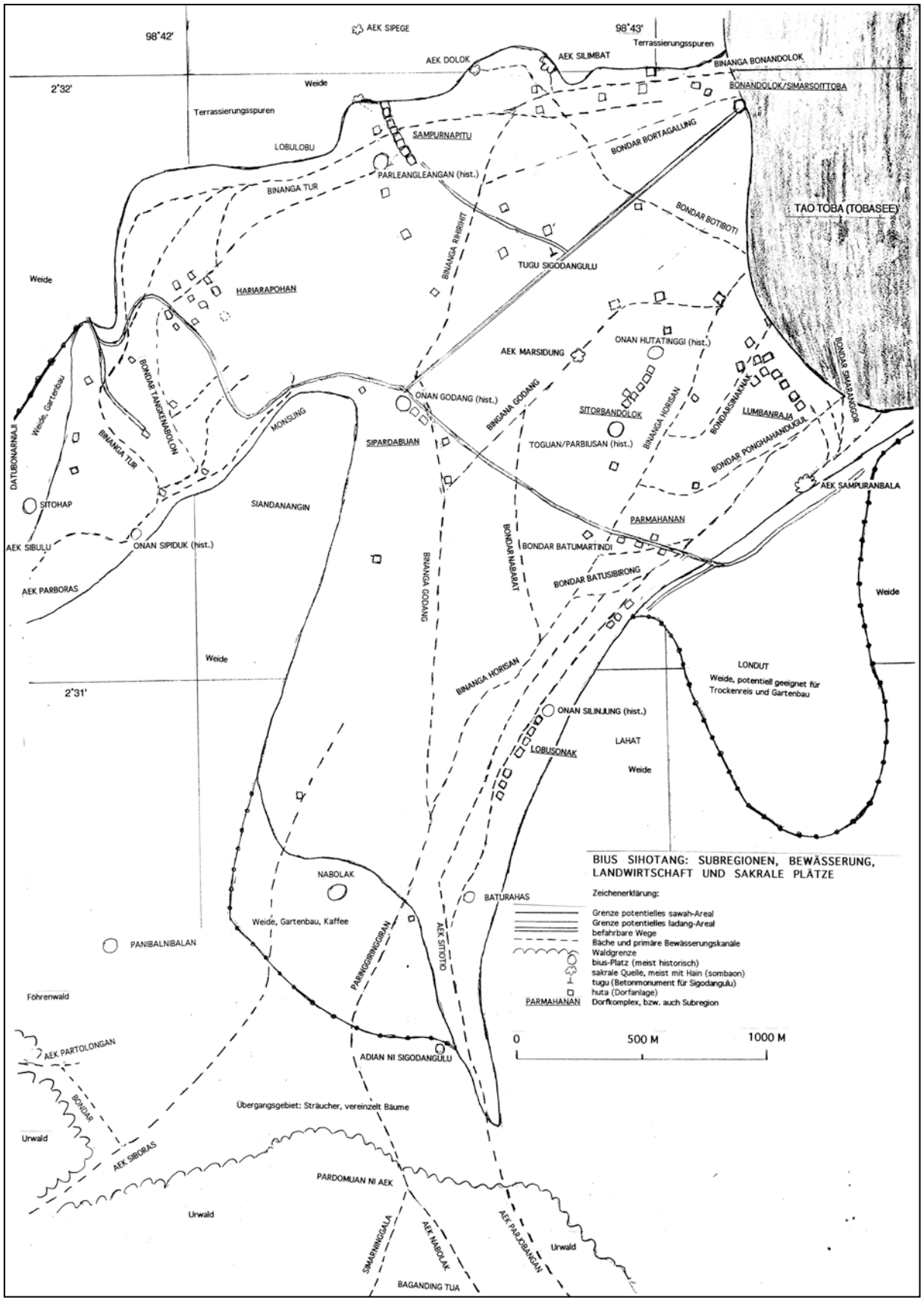
Eigene Skizze.

Karte 16: Dörfer und *marga* in *bius* Sihotang (heutige Situation)



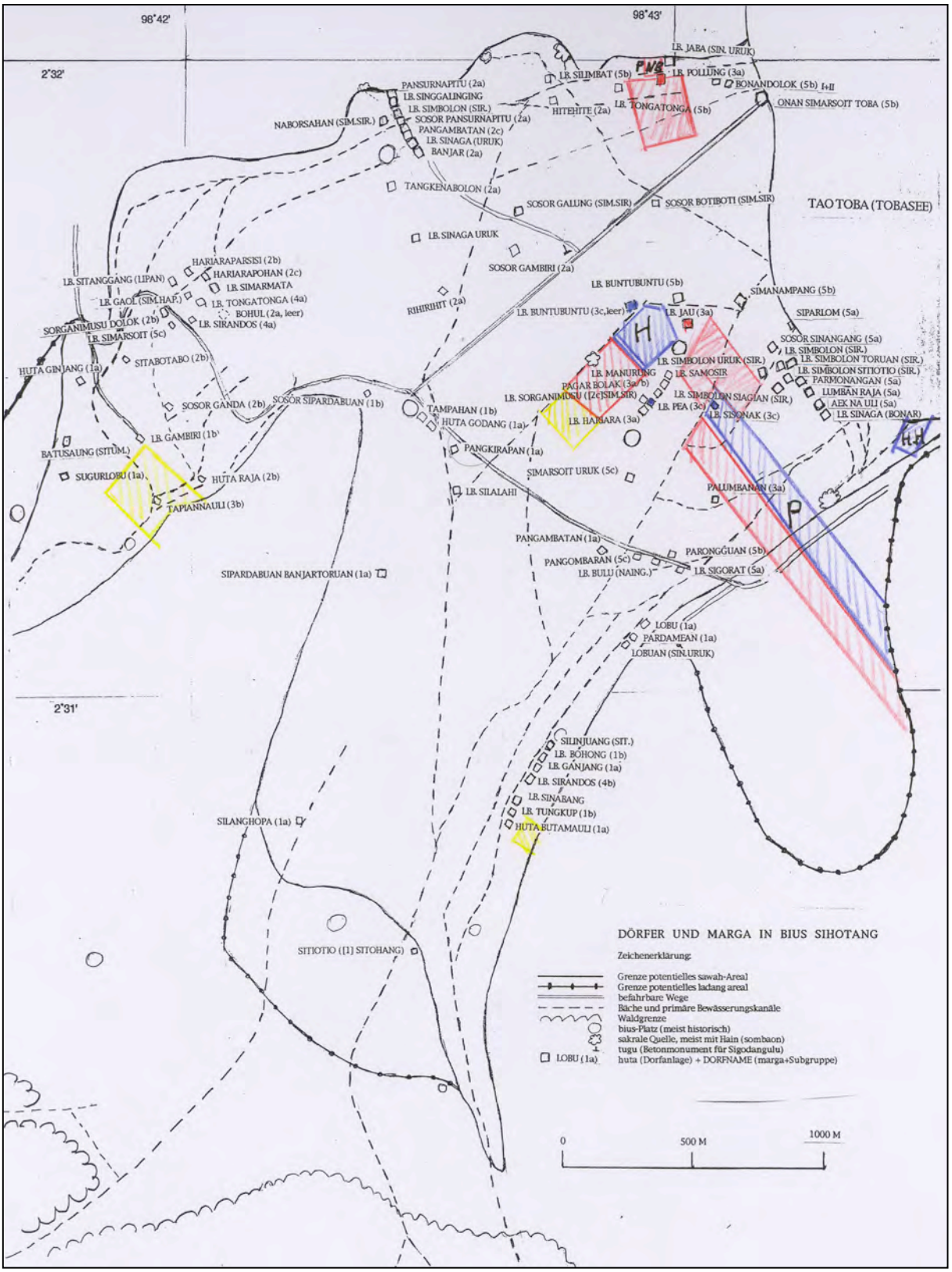
Eigene Skizze. Für die Zuordnung van *marga* zu den angegebenen Nummern siehe 4.2.3.

Karte 17: *Bius* Sihotang: Subregionen, Bewässerung, Landwirtschaft, und sakrale Plätze



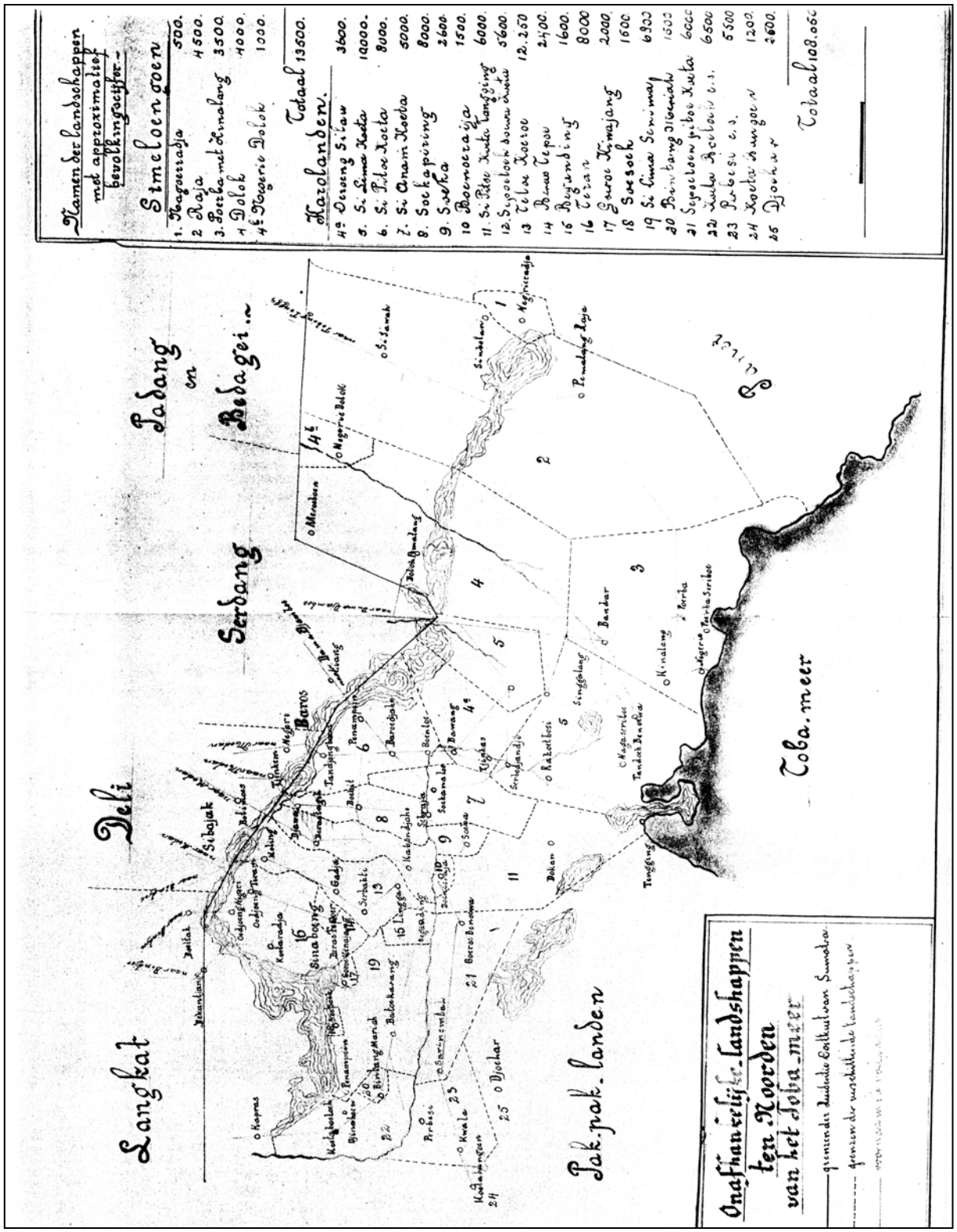
Eigene Skizze.

Karte 18: Gründe von *turpuk* Sitorbandolok in *bius* Sihotang (ungefähre Lage)



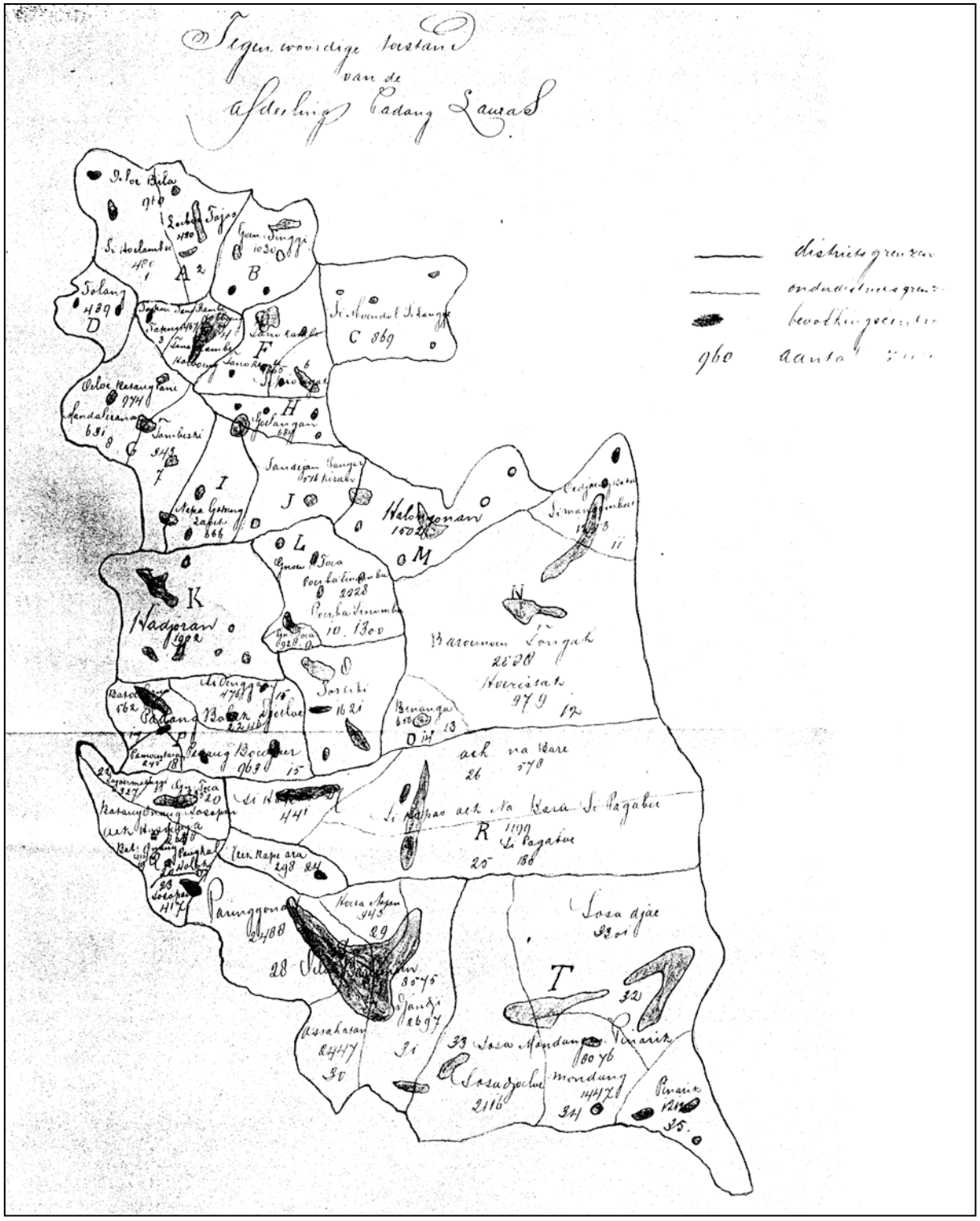
Eigene Skizze. Rot: *horong* Lumban Jau, Gelb: *horong* Tapiannauli, Blau: *horong* Lumban Pea. PNB: Amtsfeld des *pollung na bolon*, H: *parhombanan*-Felder, HH: *parhotor-hotoran*-Felder, P: *parpangulubalangan*-Felder; (gilt nur für Lumban Pea).

Karte 19: *Urung*-Einteilung im Karoland 1908



Quelle: Beilage zu MVO des assitent resident Simeloegoen en Karolanden C.J. Westenberg, Seriboe Dolok 17 Juni 1908; ABI dossier 36 C 196.

Karte 20: Territoriale Einheiten (ehemals *tahi*) vor der kolonialadministrativen Neuordnung in Padang Lawas



Quelle: Beilage zu Bericht des *controleur* von Padang Lawas Herm. W. Stap, Goenoeng Toea 4 Januari 1906; ABI Dossier 36 C 164.

Bibliographie

Abkürzungen für Archivmaterial

ABI	Archief Bataksch Instituut
ANRI	Arsip Nasional Republik Indonesia
ANZG	Archief Nederlands Zendingsgenootschap
APP	Arsip Paroki Pangururan
ARA	Algemeen Rijksarchief
ARM (VEM)	Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft (Vereinte Evangelische Mission)
Ch. B.	Chester Beatty Library
DBP	Dokumente aus Privatbesitz
KIT	Koninklijk Instituut voor de Tropen
KITLV	Koninklijk Instituut voor Taal- Land- en Volkenkunde
MVO	Memorie van Overgave (Übergabebrichte abtretender Verwaltungsbeamter). So nicht angegeben, befinden sich diese in ARA
MVW	Museum für Völkerkunde Wien
REM	Rijks Etnologisch Museum Leiden
UMIB	Unpubliziertes Material Indonesischer Behörden
UB	Universiteitsbibliotheek Leiden

Dokumente aus Privatbestitz (DPB) Kopien in meinem Besitz

Guru Sinangga, Oralliteratur. (Maschingeschr. Transliteration, angefertigt von M.T. Mostert Silitonga, von Leiden UB Cod. Or. 3396, einer Abschrift in batakscher Schrift [138 Seiten Folio in kleiner Handschr.] eines Teiles der Texte, die der *datu* Guru Sinangga, *marga* Matondang [Pasaribu] aus Sait ni Huta, Silindung im Jahre 1872 für den Missionar Nommensen verfertigt hatte, und die Letzterer an van der Tuuk gesandt hatte) Aus dem Privatbesitz von Frau M.T. Mostert-Silitonga. Entspricht UB Cod. Or. 1260z

Guru Sinangga, Pustaha parbuhitan (Poda ni pamusatan ni parbuhitan). (Handschriftliche Transliteration, angefertigt von P. Voorhoeve von University of Minnesota, University Libraries Mineapolis, Minnesota 55455 [John Jenson, Special Collections] No. 577252). Aus dem Privatbesitz von P. Voorhoeve

Hariara, J.M., Bunbunan ni Hata Batak na marlapatan. (o. J. [vor 1968; nach Ang. im Ms. wurde die Wörtersammlung 1913 begonnen], maschingeschr. Abschrift des Manuskriptes eines erklärenden Tobabatak-Tobabatak Wörterbuchs) Aus dem Privatbesitz von L. Joosten, damals Pangururan. Entspricht UB Or. 23.082

Hutabarat, Ph. Kenan, Taringot tu hadatuon. Ilmu falakijah ni halak Batak. (maschingeschr. Abschrift einer Artikelserie um 1925 in Soara Batak publiziert, inklusive Erläuterungen des Autors, 1964 gegeben an H. Promes, damals Pematang Siantar) Aus dem Privatbesitz H. Promes

Limbong, P.R., Horbo lae-lae pelean ni Narmatua Pusuk Buhit. Limbong (1991). Aus dem Privatbesitz des Autors

Loebantobing, Arsenius, Nonang Siriboeron. Lagoeboti - Toba (1919 von Commissie voor de Volkslectuur erworben). Aus dem Nachlaß P. Voorhoeve

Manullang, P. und Barus, P.A.B.A.S.S., Pustaha Patik2 Aturan ni Agama-Malim Baringin Batak Sipele-Sumangot. Niuhal sian: Pustaha Agama-Malim. (o.J.; [kleinformatiger, unveröffentlicher Privatdruck, 23 S.]). Aus dem Privatbesitz von Ompu Bajongga Siagian, Silaen

Middendorp, W., Memorie van Overgave v. d. onderafdeeling Samosir, afdeeling Bataklanden door Controleur W. Middendorp. (Augustus 1913). Aus Privatbesitz Sitor Situmorang

Nainggolan, Togar, Laporan kerja lapangan di Pangururan, Samosir, Indonesia, Juni-Juli 1996 (1996). Aus dem Privatbesitz des Autors

Naipospos, Raja Marnakkok, Pedoman Dasar dan Pedoman Pelaksanaan Kelompok Warga Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa „Ugamo Malim" (Parmalim). Hutatinggi 1987

Naipospos, Raja Marnakkok, Naskah Pemaparan Budaya Spiritual Organisasi Ugamo Malim (Parmalim). Proyek Inventarisasi Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Tahun 1991/1992. Hutatinggi 1991

ORB 1: Sihotang Sitorbandolok, Ompu Raja Bakti, Poda si parorot sian pamarenta ingkon sada hita diparaturan ni pamarenta nang di adat hita ganup marga di bangsonta. Lumban Pea, Sihotang (vor 1990 [Handschrift, 107 Seiten doppeltes Folioformat aneinandergeklebt und nach Art der *pustaha* gefaltet]). Aus dem Nachlass des Autors

ORB 2: Sihotang Sitorbandolok, Ompu Raja Bakti, Tarombo Batak. Sihotang 1980 (Handschrift, 11 Seiten A3 Format, an den Längsseiten aneinandergeklebt und nach Art der *pustaha* gefaltet). Aus dem Nachlass des Autors

Silaen, Ompu Timbul, Pustaha Agama Malim. Rongkoman 1. Lumban Tambak Silaen (o.J. [105 maschingeschr. Seiten in Folioformat])

Sinaga, Anicetus Bongsu, Jolma Batak. Gunungsitoli 1997 (12 Seiten Computerausdruck; Manuskript einer Rede gehalten anlässlich einer Kircheneinweihung 1997 in Pangururan)

Sinaga, Anicetus Bongsu, Inkulturasi Liturgi Batak. Upacara Penguburan. Sibolga 1991 (23 Seiten Computerausdruck in Folioformat)

Sinaga, Anicetus Bongsu, Romantika Hidup Depan Allah Batak Toba. o.O. o.J. (vor 1992; 21 Seiten Computerausdruck)

Samosir, Ama ni Rongkoman, Tonggo-tonggo. Ca. 70 Minuten Gebete und Einleitungen zu bestimmten *gondang*-Musikstücken auf Audiokassette. Auf Tonband aufgenommen von H. Promes in Huta Nangka, Ambarita, Samosir, 4-5.1.1966. Für eine Auflistung und kurze Erläuterung des Inhaltes der Aufnahmen siehe Sinaga 1981: 238 ff. Eine Kopie der Aufnahmen findet sich auch in REM unter Sign. RVV Nr. B 550-4 unter dem Titel ‚Batakse Tonggo's'

Tampubolon, Radja Patik (Nahum), Pustaha Tumbaga Holing. Adat Batak - Patik/Uhum. Pematang Siantar (O.J. [ca. 1964; 481 maschingeschr. Seiten in Folioformat])

Voorhoeve, Petrus, Nachlass. (Der Nachlass bezieht sich auf die batakologische Forschung Voorhoeves und besteht aus Büchern, Zeitschriften, Originale und Fotokopien von Manuskripten, Bildern und Handschriften. Letztere bestehen aus Briefen, Aufzeichnungen, Anmerkungen in Büchern, Wortkarteien (Index op Pustaha's) (Dieser Teil des Nachlasses von Herrn Voorhoeve wurde mir 1996 übergeben)

Ypes, W.K.H., Notizen zu Korn 1953. (Enthält 29 Zettel [teils in A4 Format, teils kleiner] mit kleiner Handschrift meist beidseitig dicht vollgeschrieben; der Text besteht aus Kommentaren, Ergänzungen und Kritik und ist an Korn persönlich gerichtet) (in meinem Besitz; dieses MS konnte ich 1998 mit einem Autorenexemplar von Korn 1953 bei dem Antiquariat Smitskamp, Leiden, erwerben. Der Antiquar konnte die Herkunft des Werkes

nicht mehr rekonstruieren, es dürfte aber aus dem Nachlass von Ypes Bruder stammen, der ebenfalls noch einige Anmerkungen hinzugefügt hatte.)

Abkürzungen für Zeitschriften und Reihen

AA =American Anthropologist
AB =Adatrechtbundel
AE =American Ethnologist
AFS =Asian Folklore Studies
ALNI =Algemeen Landbouwweekblad voor Nederlandsch-Indie
AMZ =Allgemeine Missionszeitschrift
ARW =Archiv für Religionswissenschaft
BKI =Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde
BRMG=Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft
CA =Current Anthropology
ENI =Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie.
IND =Indonesia (Cornell)
JAS =Journal of Asian Studies
JRAI =Journal of the Royal Anthropological Institute
KS =Koloniale Studien
KT =Koloniaal Tijdschrift
MBRAS=Journal of the Royal Asiatic Society Malaysian Branch
MKAAL=Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde
MNZ =Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendeling- genootschap
MRVL =Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden
MS =Missionswissenschaftliche Studien
MSOS =Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
RIMA =Review of Indonesian and Malayan affairs
TBB =Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur
TBG =Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde
TNAG =Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkundig Genootschap
TNI =Tijdschrift voor Nederlandsch Indië
TRAS =Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
VBG =Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
VKI =Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
WMI =Weerzien met Indië
ZE =Zeitschrift für Ethnologie
ZMR =Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Literatur

Adatrechtbundel bezorgd door de Commissie voor het Adatrecht (42 Bde.). 's-Gravenhage: Nijhoff = AB

Adelaar, K. A., Reconstruction of Proto-Batak Phonology. In: Robert A. Blust, (Hg.), Historical Linguistics in Indonesia. Part I: 1-20, Jakarta: Universitas Atma Jaya 1981

Ambler, John Sterling, Historical perspectives on sawah cultivation in the political and economic context for irrigation in West Sumatra. In: Indonesia 46 (1988): 39-78

Ambler, John Sterling, Adat and aid: management of small-scale irrigation in West Sumatra, Indonesia. Ithaca N.Y.: Cornell University 1989

Andaya, L., The trans-Sumatra trade and the ethnicization of the Batak. In: BKI 158 (2002): 367-409
Anderson, John, Mission to the East Coast of Sumatra in 1823. Edinburgh: William Blackwood 1826 (Nachdruck Kuala Lumpur: Oxford University Press 1971)
Anderson, Benedict R., The Javanese concept of power. In: Holt (Hg.) 1972: 1-69
Angerler, Hans (=Johann), Mission, Kolonialismus und Missionierte: Über die deutsche Batakmission in Sumatra. In: Beiträge zur Historischen Sozialkunde (1993): 53-61
Angerler, Johann, Book Review Achim Sibeth, Vom Kultobjekt zur Massenware; Kulturhistorische und kunstethnologische Studie zur figürlichen Holzschnitzkunst der Batak in Nordsumatra/Indonesien. Herbolzheim: Centaurus 2003. In: BKI 160 (2004): 563-566
Angerler, Johann, Book Review Jürg Schneider, From upland to irrigated rice; The development of wet-rice agriculture in Rejang Musi, Southwest Sumatra. Berlin: Reimer 1995. In: BKI 154 (1998): 150-152
Angerler, Johann, Book Review Masashi Hirosue, Prophets an followers in Batak millenarian responses to the colonial order; Parmalim, Na Siak Bagi and Parhudamdam, 1890-1930. Ph.D. thesis Australian National University, Canberra, 1988. In: BKI 151 (1995): 136-138
Angerler, Johann, Horas. Aspekte religiös-erotischer Symbolik der Batak, Nordsumatra. In: Anthropos 92 (1997): 409-431
Angerler, Johann, Sozio-ökonomischer Wandel in Ovamboland 1845 bis 1915. Diplomarbeit, Universität Wien 1987
Angerler, Johann, The position of the *parbaringin* priesthood in Toba Batak Society in Sumatra, Indonesia. In: Newsletter CNWS 7 (1992): 47-48
Angerler, Johann, Book Review Sitor Situmorang, Toba na Sae, Sejarah lembaga sosial politik abad XIII-XX. Jakarta: Komunitas Bambu 2004. In: BKI 161 (2005): 517-523
Aritonang, Gervasius, Upacara Gondang Saem di Daerah Siboro. Medan: Skripsi Sarjana S1 pada Jurusan Etnomusikologi Fakultas Sastra USU 1995
Asselt, G. van, Achtien jaren onder de Bataks. Rotterdam: D.A. Daamen 1905
Asselt, G. van, Aus den Anfängen der Batak Mission. Nach den Aufzeichnungen des heimgegangenen Missionars van Asselt. Barmen: Verlag des Missionshauses 1911
Aster, P. Gentilis, Een Volk ontdeckt Christus. De katholieke missie onder de Bataks op Sumatra. Voorhout: Uitgeverij Foreholte 1959
Bakels, Jet, Het verbond met de tijger: viesies op mensenetende dieren in Kerinci, Sumatra. Leiden: Centre of Non-Western Studies 2000
Barbier, Jean Paul, Tobaland: the shreds of tradition. Geneva: Musée Barbier-Müller 1983
Bartlett, Harley Harris, English names of some East-Indian plants and plant products. In: The Asa Gray Bulletin vol. II, 1953: 149-176
Bartlett, Harley Harris, Sumatran plants collected in Asahan and Karoland, with notes on their vernacular names. In: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, Vol. VI 1926: 1-66
Bartlett, Harley Harris, The Labors of the Datoe and Other Essays on the Bataks of Asahan (North Sumatra). An Arbor: The University of Michigan 1973
Batara Sangti (Ompu Buntilan Simanjuntak), Sejarah Batak. Jakarta 1978
Beck, W.J., Si Singa Mangaradja. In TBB 53 (1917): 450-457
Bellwood, Peter, Fox, J.J., und Tyron D., The Austronesians: Comparative and Historical Perspectives. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University 1995
Bellwood, Peter, Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago. Sydney: Academic Press 1985 (erweiterte Neuauflage Honolulu: University of Hawai'i Press 1997)

Bemmelen, Rein W. van, Mountain Building. A study primarily based on Indonesia region of the world's most active crustal deformations. The Hague: Martinus Nijhoff 1954
Bertling, C. T., De Indonesische grondpriester. In: De wereld der mensen. Sociaal-wetenschappelijke opstellen aangeboden aan Prof.Dr. J.J. Fahrenfort. Groningen 1955: 22-44
Bezemer, T. J., Volksdichtung aus Indonesien. Sagen, Tierfabeln und Märchen. Haag: Martinus Nijhoff 1904
Blust, Robert, Early Austronesian Social Organization: The Evidence of Language. In: CA 21 (1980): 205-247
Blust, Robert, Linguistic Evidence for Some Early Austronesian Taboos. In: AA 83 (1981): 285-319
Boer, D. W. N. de, De Toba-Bataksche grondrechtsbegrippen, ingeleid met eene uiteenzetting van daarmede samenhangende andere adatvormen. In: TBB 46 (1914): 355-371
Boer, D. W. N. de, Een en ander over de herkomst en de uitzwerming der Bataks. In: KT 11 (1922): 86-95
Boer, D. W. N. de, Eenige aanteekeningen nopens den landbouw en de boschproducten in Toba en Habinsaran. In: TBB 53 (1917) 383-411
Boer, D. W. N. de, Toba-Bataksche spreekwoorden en zegswijzen (met vert.). In: KT 9 (1920): 312-340
Boer, D. W. N. de, Zeden, gewoonten en wetten van Nai Pospos, (Toba, met vert.) In: BKI 103 (1946) 339-457; 104 (1947): 83-88 (verbeteringen)
Boer, D. W. N. de, Herstel van Inheemsch Bestel der kern der bestuurshervorming in de Buitengewesten. In: KT 25 (1936): 151-159.
Boer, D. W. N. de, De Permalimsekten van Oeloean, Toba en Habinsaran. In: TBB 48 (1915): 1184-203
Boer, D. W. N. de, Haradjaon-beschouwingen (met oog op de a.s. reorganisatie van het Inlandsch Bestuur in de Bataklanden). In TBB 49 (1916): 1-10.
Boomgaard, Peter, Colombijn, Freek und Henley, David (Hg.), Paper Landschapes. Explorations in the Environmental History of Indonesia. Leiden: KITLV Press 1997
Boomgaard, Peter (Hg.), A World of Water. Rain, rivers, seas in Southeast-Asian histories. Leiden: KITLV Press 2007
Bosch, F.D.K., De gouden kiem. Inleiding in de Indische Symboliek. Amsterdam – Brüssel: Uitgeversmaatschappij Elsevier 1948
Bourdieu, Pierre, The logic of practice. Cambridge: Polity Press 1990
Bowen, John Richard, The History and Structure of Gayo Society. Variation and Change in the Highlands of Aceh. Chicago: PhD. University of Chicago 1984
Braasem, W.A., Proza en Poëzie om het heilige Meer de Bataks. De Bataks en hun volksletterkunde. Djakarta, Amsterdam, Surabaja: De Moderne Boekhandel Indonesia 1951
Braudel, Fernand, The Mediterranian and the Mediterranean world in the age of Philip II. London: 1975 (franz. Orig. 1949)
Brenner, Joachim Freiherr von, Besuch bei den Kannibalen Sumatras. Erste Durchquerung der unabhängigen Batak-Lande. Würzburg: Leo Woerl k.k. Hofbuchhandlung 1894
Bruch, A., Der Batak wie er leibt und lebt, von seiner Geburt an bis zu seinem Tode. Barmen: Verlag des Missionshauses 1912
Bruner, Edward. M., Batak Ethnic Associations in Three Indonesian Cities. In: Southwestern Journal of Anthropology 28 (1972): 207-229
Bruner, Edward. M., The Batak Village. In: Skinner 1959: 52-63
Bruner, Edward. M., Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra. In: AA 63 (1961): 508-21

Burton, R. und **Ward, N.**, 'Report of a Journey into the Batak Country in the Interior of Sumatra in the Year 1824', communicated by Sir Stamford Raffles. In: TRAS 1 (1827): 485-513
Buschan, Georg (Hg.), Illustrierte Völkerkunde. 2. Bd. Die Völker Asien, Australiens und der Südseeinseln. Berlin: Globus 1923
Capell, A., The Word "mana": A Linguistic Study. In: Oceania 9 (1938-39): 89-96
Carle, Rainer (Hg.), Cultures and Societies of North Sumatra. Berlin, Hamburg: Reimer 1987
Carneiro, Robert L., A Theory of the Origin of the State. In: Science 169 (1970): 733-738
Carsten, Janet und Hugh-Jones, Stephen, About the House. Levi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press 1995
Castles, Lance, Sources for the Population History of Northern Sumatra. Australian National University, Paper to be read at the 6th Congress of the International Association of Historians of Asia, Yogjakarta, Indonesia, 26-29 August, 1974
Castles, Lance, Statelessness and Stateforming tendencies among the Bataks before Colonial Rule. In: Reid und Castles 1975
Castles, Lance, The Political Life of a Sumatran Residency: Tapanuli 1915-1940. PhD, Yale University 1972
Cats Baron de Raet, J.A.M. van, Reize in de Bataklanden in December 1866 en Januarij 1867. In: TBG 22 (1875): 164-219
Catz, Rebecca D., (Hg.), tr., The Travels of Mendes Pinto. Fernao Mendes Pinto. Chicago and London: The University of Chicago Press: 1989
Christie, Jan Wisseman, Water and rice in early Java and Bali. In: Boomgaard (Hg.) 2007: 235-258
Claessen, Henri J.M., Komt tijd - komt staat. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de culturele antropologie; in het bijzonder de ontwikkeling en het functioneren van vroege staatsvormen, aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag 19 oktober 1984. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden 1984
Claessen, Henri J.M. (Hg.), Sakraal koningschap. Schakel tussen goden en mensen. ICA Leiden 1988
Claessen, Henri J.M. und **Moyer, David S.** Hg.), Time Past, Time Present, Time Future. Perspectives on Indonesian Culture. Essays in honour of professor P.e. de Josselin de Jong. Dordrecht-Holland/Providence-U.S.A.: Foris Publications 1988
Clercq, F. S. A. de, Nieuw Plantkundig Woordenboek voor Nederlandsch-Indië. Met korte aanwijzingen van het nuttig gebruik der planten en hare beteekenis in het volksleven. Amsterdam: J.H. de Bussy 1909
Coleman, Robert Griffin (a), The Village as a Category of Pakpak Batak Decent. In: Smith Kipp, Rita und Kipp, Richard D., (1983a): 100-124
Coleman, Robert Griffin (b), Pakpak Batak Kin Groups and Land Tenure: A Study of Descent Organization and its Cultural Ecology. Ph.D. Columbia University 1983b
Couperus, P.Th., De Residentie Tapanoeli (Sumatra's Westjust) in 1852. In: TBG 4 (1855): 216-256
Cunningham, Clark E., The Postwar Migration of the Toba-Bataks to East Sumatra. Yale University Cultural Report Series 1958
Cunningham, Clark E., Order in the Atoni house. In BKI 120 (1964): 34-68
Danker, William J. und **Kang, Wi Jo**, The Future of the Christian World Mission. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 1971
Datoe Etek, Bintang 'Hala Pariama' dohot 'Hala Sungsang'. In: Partoengkoan 3 (1939) No. 33-34

Deddy Armand, Sisingamangarja XII (seri mengenal pahlawan nasional). Jakarta: P.T. Garuda Metropolitan Press 1985
Deichgräber, Karl, Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit. In: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse (1962): 479-552
Dijk, P.A.L.E. van, De excursie naar de westelijke onafhankelijke landschappen in de Toba-Landen van het jaar 1889. In: TKNAG 12 (1895): 464-493
Dijk, P.A.L.E. van, De uitwatering van het Tobameer en de Batoe Bongbong. In: TBG 35 (1893): 640-657
Dijk, P.A.L.E. van, Een tochtje per prauw langs Zuid Samosir van Nainggolan tot Lottoeng en eene korte beschrijving van den oostelijken oever van het Toba-Meer van Si Regar tot Poerba. In: TKNAG 13 (1896): 419-436
Dijk, P.A.L.E. van, Eenige aanteekeningen omtrent de verschillende Stammen (margas) en de stamverdeeling bij de Bataks. Het priesterhoofd Si Singa Mangaradja, zijn ontstaan en zijne afkomst. Het eten van menschenvlees bij de Battaks. In: TBG 38 (1895): 296-315
Dijk, P.A.L.E. van, Nota over de landstreek in de Toba-Landen bekend onder den naam van Habinsaran. In: TKNAG 9 (1892): 477-305
Dijk, P.A.L.E. van, Rapport betreffende de Si Baloengoensche Landschappen Tandjoeng Kasau, Tanah Djawa en Si Antar. In: TBG 37 (1894): 145-200
Dijk, P.A.L.E. van, Rapport over de Loeboe-bevolking in de onderafdeeling Groot Mandheling en Batang Natal. In: BKI 32 (1884): 151-161
Dobbin, Christine, Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847. London, Malmö: Curzon Press 1983
Downs, R.E., Headhunting in Indonesia. In: P.E. de Josselin de Jong 1983: 116-149 (Orig. 1955)
Drakard, Jane, A Malay Frontier. Unity and Duality in a Sumatran Kingdom. Ithaca, New York: Cornell University 1990
Drakard, Jane, Sejarah Raja-Raja Barus. Dua Naskah dari Barus. Jakarta, Bandung: Penerbit Angkasa 1988
Drexler, Wolfgang und **Lukas, Helmut**, Gesellschaftliche Bedingungen, Landnutzungssysteme und ökologische Probleme. In: Dürr, Heiner und Hanisch, Rolf (Hg.), Südostasien. Tradition und Gegenwart. Braunschweig: Westermann (1986):190-202
Drijvers, J., Inheemsche rechtsgemeenschappen in de Bataklanden. In KT 30 (1941): 656-675
Durkheim, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (franz. Orig. 1912)
Durkheim, Émile, Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp 1988 (franz. Orig. 1902)
Durkheim, Émile und **Mauss, Marcel**, Primitive Classification. London: Butler & Tanner Limited 1963 (franz. Orig. 1901-1903)
Dyen, Isidore, The Lexicostatistical Classification of Austronesian Languages. New Haven: Waverly Press 1965
Echols, J. M., und **Shadily H**., Kamus Indonesia Inggris. An Indonesian-Englisch Dictionary. Jakarta: PT Gramedia 1990
Eggink, H. J., Angkola- en Mandailing-Bataksch - Nederlandsch Woordenboek. Bandoeng: A.C.Nix & Co.1936
Eibel-Eibelsfeld, Irenäus, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München: R. Piper Verlag 1970

Eliade, Mircea (Hg.), The Encyclopedia of Religion (16 Bde.). New York: Macmillan Publishing Company 1987
Eliade, Mircea, Kosmos und Geschichte. Frankfurt: Insel Verlag 1994 (Franz. Orig. 1949)
Eliade, Mircea, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte.Frankfurt am Main: Insel Verlag 1998 (Orig. 1949)
Ellen, Roy F., Microcosm, macrocosm and the Nualu house: concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels. In: BKI 142 (1986): 1-30
Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. 8 Bde. ´s-Gravenhage, Leiden: Martinus Nijhoff, E.J. Brill 1917-1939 = ENI
Enda Boemi, Alinoeddin, Het Grondenrecht in de Bataklanden (Tapiannaoeli, Simeloengoen en het Karoland). Leiden: Eduard Ijdo 1925
Evans-Pritchard, E.E., Witchcraft, magic and oracles among the Azande. Oxford 1937
Fischer, H. T., Het begrip "mana" bij de Toba-Bataks. In: KT 20 (1931): 592-604.
Fischer, H. T., und **Renselaar, H.C. van**, Over enkele Batakse verwantschapstermen. BKI 115 (1959): 40-55.
Fortes, Meyer, und **Evans-Pritchard, Edward E**. (Hg.), African political systems. London: Oxford University Press 1940
Forth, Gregory L., Rindi. An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba. The Hague: Martinus Nijhoff 1981
Forth, Gregory L. (Hg.), Guardians of the Land in Kelimado. Louis Fontijne's study of a colonial district in eastern Indonesia. Leiden: KITLV Press 2004
Forth, Gregory L., Images of the Wildman Inside and Outside Europe. In: Folklore 118 (2007): 261-281
Fox, James James J. und **Sather, Clifford**, Origins, Ancestry and Alliiance. Explorations in Austronesian Ethnography. Canberra: Australian National University 1996
Fox, James James J., To Speak in Pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia. Cambridge/New York: Cambridge Univ. Press 1988
Fox, James James J. (Hg.), The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia. Cambridge, Massachusetts und London: Harvard University Press 1980
Fox, James James J. Review of P.E. de Josselin de Jong 1984. In BKI 144 (1988b): 178-181
Fox, James James J., Hierarchiy and Precedence. Working Papper No. 3 Comparative Austronesian Project. Canberra: The Australian National University 1990
Fox, James James J. (Hg.), The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality. Canberra: The Australian National University 1997
Fukuyama, Francis, The end of history? In: The National Interest (1989)
Gabriel, C./Hutagalung, Kenan., Kriegszug der Bondjol unter Anführung des Tuanku Rao in die Batakländer, zusammengetragen von Guru Kenan Hutagalung und aus dem Batakschen ins Deutsche übersetzt von C. Gabriel. In: TBG 61 (1922): 305-339
Geertz, C., Review of Bali, Studies in life, thought and ritual. In: BKI67 (1961): 498-502
Gennep, Arnold van, Übergangsriten. (Les rites de passage). Frankfurt, New York: Campus 1986 (franz. Orig. 1909)
Ginting, Juara Rimantha, Plants that Cool the Mind. The Symbolism of Rice Cultivation, Holy Places and Rituals among the Karo Batak of North Sumatra (Indonesia). Diplomarbeit am Institut für Kulturanthropologie Universität Leiden: 1994
Gluckman, Max, Order and Rebellion in Tribal Africa. London: Cohen&West Ldt. 1963
Godelier, Maurice, Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1972 (franz. Orig. 1966)
Godelier, Maurice, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München: C.H. Beck 1999 (franz. Orig. 1996)

Goes, Beatriz van der, Beru Dayang. The Concept of Female Spirits and the Movement of Fertility in Karo Batak Culture. In: AFS 56 (1997): 379-405
Goes, Beatriz van der, Beru Dayang. The Concept of Female Spirits and the Movement of Fertility in Karo Batak Culture. In: AFS 56 (1997): 379-405
Gonda, Jan, Sanskrit in Indonesia. New Dehli: International Academy of Indian Culture 1973 (1952)
Goody, Jack, The Theft of History. Cambridge: University Press 2006
Groeneboer, Kees, Een Vorst onder de Taalgeleerden. Herman Neubronner van der Tuuk. Taalafgevaardigde voor Indië van het Nederlandsch Bijbelgenootschap 1847-1873. Leiden: KITLV Uitgeverij 2002
Gultom, J., Malau, M., und **Sitanggang, T**., Upacara tradisional Sipaha Lima di Hutatinggi-Laguboti, Kab. Tapanuli Utara. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1988
Gultom, N. R., Suatu Studi Deskriptif dan Musikologis Upacara Gondang Saem di Desa Paraduan. Skripsi Sarjana, Medan: Universitas Sumatra Utara 1990
Haan, C. de, Verslag van eene Reis in de Battaklanden. In: VBG 38 (1875): 1-57
Haan, F. de, Een oud bericht aangaande de Batta's (Dagregister des Casteels Batavia, 1 Maart 1701). In: TBG 39 (1897): 647-648
Haar, B. ter, Beginselen en Stelsel van het Adatrecht. Groningen/Batavia: J.B. Wolters 1946 (1938)
Haga, B. J., Nota omtrent de Inlandsche Rechtsgemeenschappen in het gewest Tapanoeli. Weltevrede: Landsdrukkerij 1930
Hagen, B., Beiträge zur Kenntniss der Battareligion. In: TBG 27 (1983b): 498-545
Hagen, B., Eine Reise nach dem Tobah-See in Zentralsumatra. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 29 (1883a) 41-53, 102-177
Hagen, B., Rapport über eine im Dezember 1883 unternommene wissenschaftliche Reise an den Toba-See (Central Sumatra). In: TBG 31 (1886): 328-382
Hagen, B., Zu den Wanderungen der Battas. In: Das Ausland (1883c): 9-13
Haller, Dieter, Dtv-Atlas Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005
Hansen, Mogens Herman, Was Athens a democracy? Popular rule, liberty and equality in acient and modern political thougt. Kopenhagen: Commissioner Munksgaard 1989
Harhap, Basyral Hamidy und Siahaan, Hotman M., Orientasi Nilai-Nilai Budaya Batak. Suatu Pendekatan Terhadap Perilaku Batak Toba dan Angkola-Mandailing. Jakarta: Sanggar Willem Iskandar 1987
Harahap, Basyral Hamidy, Greget Tuanku Rao. Depok: Komunitas Bamu 2007
Harahap, E.St., Perihal Bangsa Batak. Djakarta: Balai Pustaka 1960
Harahap, Irwansyah, Rasionalisasi Religius dalam Diskursus Keagamaan di Indonesia: Kasus Parmalim Batak Toba. In: Antropologi Indonesia 61 (2000): 26-36
Hardeland, Roland, Das "einschließende Haus". Wertehierarchien und das Konzept der "Hausgesellschaft" im interkulturellen Vergleich. In: Anthropos 102 (2007): 157-168
Hariara, J. M., Hata Batak Maninggoring. Bagian rangsa ni andung dohot hadatuon. Jakarta: Balai Pustaka 1987
Hasibuan, Jamaludin S., Batak. Art and Culture. Medan 1991
Hasselt, A.L. van, Nota betreffende de rijstcultuur in de Residentie Tapanoeli, samengesteld uit bijdragen van de in die Residentie dienende ambtenaren van het Binnelandsch Bestuur. In: TBG 36 (1893): 502-530
Heine-Geldern, Robert, Le pays de P'i-K'ien, le roi au grand cou et le Singa Mangaradja. In: Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient 49 (1959): 361-405
Heine-Geldern, Robert, Südostasien. In: Buschan 1923: 689-968

Heine-Geldern, Robert, The Archeology and Art of Sumatra. In: Loeb 1981 (1935): 305-332
Heine-Geldern, Robert, Preshistoric Research in the Netherlands Indies. New York: South East Asia Institute 1945
Helbig, Karl, "Sichtbare" Religion im Batakland auf Sumatra. In: ZfE 65 (1933): 231-241
Helbig, Karl, Beiträge zur Landeskunde von Sumatra. Beobachtungen zwischen Asahan und Barumun, Tobasee und Malakastraße. Leipzig: Ferdinand Hirt & Sohn 1940
Helbig, Karl, Der Singa Mangaradja und die Sekte der Pormalim bei den Batak. In: ZfE 67 (1935a): 88-104.
Helbig, Karl, Einige Bemerkungen über die sittlichen Zustände und die Erotik der Toba-Batak auf Sumatra. In: Baessler Archiv 18 (1935b): 22-37
Helbig, Karl, Etwas aus der geographischen Vorstellungswelt des Batak. In: Deutsch Wacht 17 (1931): 33-37
Helbig, Karl, Geographische Wissenschaft eines ungeschulten Volkes. In: Hamburger Nachrichten vom 12.5.1932
Helbig, Karl, Im Reiche des Singa Mangaradja. In: Ostasiatische Rundschau 15 (1934): 555-557
Helbig, Karl, Klima und Wetter im südlichen Batak-Land auf Sumatra. In: Annalen der Hydrographie und Maritimen Meteorologie (1937): 49-58
Hennij, W.A., Nog iets over de Loeboes en Oeloes in de Binnenlanden van Sumatra. In: TBG 4 (1855): 401-410
Henny, W.A., Reis naar Si Gompoelan en Si Lindong in Maart en April 1858. Bijdrage tot de kennis der Bataklanden. In: TBG 17 (1869) 1-58
Heyne, K., De nuttige planten van Nederlandsch Indië. 3 Bde. O.O.: Depertemen van landbouw, nijverheid & handel in Nederlandsch Indië. 1927
Heyting, Th.A.L., Beschrijving der onder-afdeeling Groot-Mandeling en Batang-Natal. In: TKNAG 14 (1897): 209-320
Hirth, Friedrich und Rockhill, W.W., Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirtieenth Centuries, entitled Chu-fan-chï. Taipei: Literature House, LTD. 1965 (orig. 1911)
Hirosue, Masashi, Prophets and Followers in Batak Millenarian Responses to the Colonial Order: Parmalim, Na Siak Bagi and Parhudamdam, 1890 - 1930. Ph.D. Canberra: Australian National University 1988
Hoekstra, J.F., Onze Kennis van het Schiereiland Samosir en van het Tobameer in 1895. In: TKNAG 13 (1896): 73-80
Hoetagaloeng, Kenan, Barita ni Bondjol, na ginoar ni halak hoehoet: Porang ni Toeannkoe Raoe. Si Pongki Na Ngolngolan. Leiden: Rongkoman ni Louis H. Becherer O.J. (ca. 1920)
Hoetagaloeng, Waldemar M., Poestaha taringot toe tarombo ni Bangso Batak. Lagoeboti: Zendings-Drukkerij 1926
Hoetapea, G. L., Torsa-Torsa ni Halak Batak (2 ed.). Batavia: drukkerij Papyrus 1914
Hoetapea, J., Bangso Batak di tingki haradjaon ni Radja Singamangaradja. In: Partoengkoan 3 (1939) No. 6-10
Hoetapea, J., Bangso Batak di tingki harajaon ni Radja Singa Mangaradja. In: Partoengkoan 3, 6-10 (1939)
Holt, Claire, Culture and Politics in Indonesia. Ithaca: Cornell University Press 1972
Holtzappel, C.J.G., Eenheid in verscheidenheid : droom of werkelijkheid? : een inleiding tot de culturele en etnische verscheidenheid van Indonesië. Amsterdam: Rozenberg 2003

Hölzl, Christine, Gondang Mangongkal Holi. Ein Sekundärbestattungsfest bei den Tob-Batak auf Samosir (Sumatra). Seminararbeit Institut für Völkerkunde, Universität Wien (1978)
Hondius, J. M., Boraspati en Brhaspati. In: Cultureel Indië 6 (1944): 178-189.
Huender, W., Het Karo-Bataksche Huis. In: BKI 85 (1929): 512-523
Hunt, Robert C. und **Hunt, Eva**, Canal Irrigation an Local Social Organization. In: CA 17 (1976): 389-411
Hurgronje, Christiaan Snouck, Het Gayoland en zijne bewoners. Batavia: Landsdrukkerij 1903
Hutagalung, W. M., Pustaha Batak. Tarombo dohot Turiturian ni Bangso Batak. Tulus Jaya 1991 (1926=Hoetagaloeng, Waldemar M.)
Hutagalung, Wismar, Adat pardongan saripeon di Halak-Batak. Djakarta: Pusaka N.V. 1963
Hutagalung, Wasington, Tarombo-marga ni Suku Batak. Hadirion ni Siradja Batak na margoar suku Batak dohot hinangkamna pormargaon, ruhutruhut dohot ulaonna. Medan: Bin Harun 1961
Hutajulu, Rithaony, Tourism's Impact on Toba Batak Ceremony. In: BKI 151 (1995): 639-655
Hutasoit, M., Buku Ende Batak dohot Uning-Uningan Batak. Tarutung 1976
Hutasoit, M., Gondang dohot Tortor Batak. Tarutung 1976
Irwansyah, Analisis Komparatif Bentuk (Penggarapan) dan Teknik Permainan dari Sebuah Gondang (Komposisi Lagu) yang Disajikan oleh Tujuh Partaganing. Medan: Universitas Sumatera Utara 1990
Jansen, Eva Rudy, De Beeldentaal van het Hindoeïsme. Goden, verschijningsvormen en hun betekenis. Diever: Binkey Kok 1993
Janssen, C.W., Die holländische Kolonialwirtschaft in den Battaländern. Strassburg: Karl J. Tübner 1886
Jengkins, Richard, Key Sociologists. Pierre Pourdieu. London and New York: Routledge 1992
Josselin de Jong, J.B.P. de, De Maleische Archipel als ethnologisch Studieveld. Leiden: Ginsberg 1935
Josselin de Jong, J.B.P. de, De oorsprong van den goddelijken bedrieger. In: MKAAL 68 (1929): 1-29
Josselin de Jong, J.B.P. de, Levi-Strauss´s Theory on Kinship and Marriage. In: MRVL 10 (1952): 1-59.
Josselin de Jong, P.E. de, Circulerend connubium en het dubbel-unilineale principe. In: BKI 120 (1964): 181-194
Josselin de Jong, P.E. de, An interpretation of agricultural rites in Southeast Asia. In: The Journal of Asian Studies 24 (1965) 283-291
Josselin de Jong, P.E. de, (Hg.), Structural Anthropology in The Netherlands. Dordrecht: Foris 1983 (KITLV Translation Series 17)
Josselin de Jong, P.E. de, (Hg.), Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study. Dordrecht: Foris 1988 (VKI 103)
Josselin de Jong, P.E. de, De sakraale vorst in Indonesië. In: Claessen (Hg.) 1988.
Josselin de Jong, P.E. de, Minangkabau and Negeri Sembilan. Sociopolitical Structure in Indonesia. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff 1980 (orig. 1951)
Josselin de Jong, P.E. de, The concept of the Field of Ethnological Study. In: Fox (1980): 317-326
Joustra, Meint., Een bezoek aan de Rijnsche Zendelingen in Silindoeng en Toba. In: MNZG 43 (1899): 236-300

Joustra, Meint., Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks. In: MNZ 46 (1902): 385-426.
Joustra, Meint., Batakspiegel. Leiden, S.C. van Doesburgh 1910
Joustra, Meint., Van Medan naar Padang en terug. Reisindrukken en -ervaringen. Leiden: S.C. van Doesburgh 1915
Joustra, Meint., Verschillende verbodsbepalingen, eertijds bij de heidensche Bataks der Tobasche Landen van kracht. In: BKI 73 (1917): 311-343
Joustra, Meint., Batakspiegel. Tweede, vermeerderde druk. Leiden, S.C. van Doesburgh 1926
Joustra, Meint., De Singamangaradja-Figuur. In: KITLV Gedenkschrift. Uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan. 'S-Gravenhaage: Martinus Nijhoff 1926: 211-221
Junghuhn, Franz, Die Battaländer auf Sumatra. Erster Theil: Chorographie, Berlin: G. Reimer 1847
Junghuhn, Franz, Die Battaländer auf Sumatra. Zweiter Theil: Völkerkunde. Berlin: G. Reimer 1847
Kahlo, Gerhard, Die Debata der Batak. In: Numen VI (1959): 61-73
Kamstra, J.H., Synkretisme. Op de grens tussen Theologie en Godsdienstfenomenologie. Leiden: E.J. Brill 1970
Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka 1989
Kamus Dewan. Edisi Ketiga. Kuala Lumpur: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka 1996
Kantor Statistik Kabupaten Tapanuli Utara, Tapanuli Utara Dalam Angka 1986. Tarutung 1987
Kantor Statistik Propinsi Sumatera Utara, Potensi Desa Sumatera Utara 1986. Medan 1987
Karow, Otto, und Hilgers-Hesse, Irene, Indonesisch-Deutsches Wörterbuch. Kamus Bahasa Indonesia-Djerman. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1986 (1962)
Kempees, J.C.J., De tocht van Overste van Daalen door de Gajo-, Alas-, en Bataklanden. 8 Februari tot 23 Juli 1904. Amsterdam: J.C. Dalmeijer 1905
Kessel, O. von, Reis in de nog onafhankelijke Batak-Landen van Klein-Toba, op Sumatra, in 1844. In: BKI 4 (1856): 55-97.
Keuning, J., Over bevloeiingsleidingen (bondars) in de Onderafdeeling Toba. In: KT 28 (1939a): 273-281
Keuning, J., Eenige beschouwingen betreffende de staatskundige organisatie onder de Toba-Bataks. In: KT 28 (1939b): 490-509
Keuning, J., Verwantschapsrecht en volksordening, huwelijksrecht en erfrecht in het koeriagebied van Tapanoeli. Leiden: Eduard Ijdo 1948
Keuning, J., De Toba-Bataks, vroeger en nu. In: Indonesië 6 (1952-53): 160-182
Keuning, J., Toba-Bataks en Mandailing Bataks. Hun culturele samenhang an daadwerkelijk antagonisme. In: Indonesië 7 (1953-54): 156-173.
Keuning, J., The Toba Batak, Formerly and Now. Cornell University 1958
Klooster, H.A.J., Het beeld van een Batakse vorst. In: Spiegel Historiael 18 (1983): 16-21
Ködding, W., Die Batakker auf Sumatra. In: Globus 53 (1888): 57-59, 75-78, 90-92, 107-111
Ködding, W., Die batakschen Götter und ihr Verhältnis zum Brahmanismus. In: AMZ 12 (1885): 401-409, 475-480
Köhler, H.J., Habinsaran, het Land van de Zonnestraal. Mijn Leven onder de Bataks. Zutphen: W.J. Thieme&Cie 1926
Köhler, H. J., Enkele opmerkingen in verband met de reorganisatie van het Inlandsche Bestuur in de Bataklanden. In: TBG 48 (1915)
Koloniaal Verslag (Ministerie van Koloniën). 's-Gravenhage: Landsdrukkerij 1849-1930 (jährlich)

Kooiman, S., Sahala, tondi. De begrippen „mana“ en „hau“ bij enkele Sumatraanse volken. Proefschrift Universiteit te Utrecht 1942
Korn, Victor Emmanuel, Batakse Offerande. In: BKI 109 (1953): 32-51; 97-127.
Korn, Victor Emmanuel, und **van Dijk, R**., Adatgrondenrecht en Domeinfictie. Twee Kritieken. Leiden/Gorinchem: J. Noorduijn en Zoon N.V./Adatrechtsstichting 1946
Kozok, Uli, Bark, Bones, and Bamboo: Batak Traditions of Sumatra. In: Kumar/McGlynn 1996: 231-246
Kozok, Uli, Die Klageliedtradition der Batak Nordsumatras. 2 Bde. Hamburg: Dissertation Universität Hamburg 1994
Kozok, Uli, Warisan Leluhur. Sastra Lama dan Aksara Batak. Jakarta: Ecole francaise d'Estreme-Orient KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) 1999
Kozok, Uli, The seals of the last Singamangaraja. In: Indonesia and the Malay World 823 (2000): 254-279
Kramer, Fritz, und **Sigrist, Christian** (Hg.), Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit. Frankfurt: Syndikat 1983
Kramer, Fritz, und **Sigrist, Christian** (Hg.), Gesellschaften ohne Staat II. Genealogie und Solidarität. Frankfurt: Syndikat 1983
Kreemer, J., De Loeboes in Mandailing. In: BKI 66 (1912): 303-336
Kristensen, William Brede, De goddelijke bedrieger (1928). In: Godsdiensten in de oude wereld. Aula: Utrecht und Antwerpen 1966
Kroesen, J.A., Nota omtrent de Bataklanden (Speciaal Simeloengoen. In: TBG 41 (1899): 253-285
Kruijt, Alb. C., Bezoekreis op het plateau van Deli (Karo-Land). In MNZG 35 (1891): 309-407
Kruijt, Alb. C., Het Animisme in den Indischen Archipel. Martinus Nijhoff: 'S-Gravenhage 1906
Kruijt, H.C., Bezoeksreis op het Plateau van Deli (Karo-land). In: MNZ 35 (1891): 309-411
Kubitscheck, Hans Dieter, Grundzüge der sozialen Organisation der Batak. Ein Beitrag der Völkerkunde zur Geschichte des indonesischen Dorfes. Dissertation, Friedrich Schiller Universität Jena 1963
Kubitscheck, Hans Dieter, Horja and Bius.“Pseudo-Tribalism“ in Toba Batak Society, North Sumatra. In: Sri Kuhnt Saptodewo, Volker Grabowsky and Martin Grossheim (Hg.), Nationalism and Cultural Revival in South-East Asia: Perspective from the Centre and the Region. Wiesbaden 1997
Kumar, Ann, McGlynn, John, Illuminations. The Writing Traditions of Indonesia. New York/Jakarta: Weatherhill The Lontar Foundation 1996
Kunstmann, F., Die Kenntnis Indiens im 15. Jahrhundert. München 1863
Kuper, A. Lineage theory. A critical retrospect. In: Annual Review of Anthropology 11 (1982): 71-95
Lando, R. P., The Gift of Land. Irrigation and Social Structure in a Toba Batak Village. Ph.D. University of California, Riverside 1979
Langenberg, Michael van, Charles Miller's accounts of Sumatra, 1770-1772. In RIMA 6 (1972): 116-130
Leertouwer, Lammert, Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken. Groningen: VRB Drukkerijen bv 1977 (proefschrift Univ. Groningen)
Leertouwer, Lammert, The Cannibalism of the Batak. In: NTT 25 (1971): 241-260
Leipoldt, Friedrich Christian, Der Reisbau bei den Battas. In: BRMG 1873: 306-315
Lévi-Strauss, Claude, Anthropology and Myth. Lectures 1951-1982. Oxford: Basil Blackwell 1987 (franz. Orig. 1984)

Lévi-Strauss, Claude, The Way of the Masks. Vancouver/Toronto: Douglas&McIntyre Ltd. 1982 (franz. Orig. 1975 und 1979)
Lévi-Strauss, Claude, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In Mauss 1989 I: 7-41
Lévi-Strauss, Claude, Mythos und Bedeutung. Frankfurt: Suhrkamp 1995 (engl. Orig. 1978)
Lévi-Strauss, Claude, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt a. M. 1993 (franz. Orig. 1949)
Lewis, E. Douglas, People of the source: the social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores. Dordrecht: Foris Publications (VKI 135) 1988
Ligtvoet, J.C., Inheemsche rechtsgemeenschappen (1929). In: AB 42 (1943): 41-49
Locher, G.W., The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture. Leiden: N.V. Boekhandel en Drukkerij voorheen E.J. Brill 1932
Locher, G.W., Transformation and Tradition and Other Essays. (TKI 18) The Hague: Martinus Nijhoff 1978
Loeb, Edwin M., Sumatra. Its History and People. With an additional chapter by Robert Heine-Geldern. Kuala Lumpur, Singapore: Oxford University Press 1981 (Orig. publ. 1935)
Loembantobing, A., Nipi ni Ama Ringkot. Taringot toe porsorion ni aek. Leiden: Drukkerij Louis H.Becherer 1919
Loembantobing, A., Pingkiran ni halak Batak sipelebegoe taringot ni djolma doeng mate. Leiden: Batak Instituut 1920
Loembantobing, M.C., Hatorangan na djempek taringot toe roehoet ni halak Batak. Naroemonda-Toba: Zendings-drukkerij Lagoeboti-Tapanoeli 1927
Loon, Gentilis van, Portret van een parochie. Pangururan in het Aartsbisdom Medan Indonesië. Tilburg: Missieprokuur Kapucijnen 1990
Lowie, Robert H., Primitive religion. New York: Liveright Publishing Corperation 1948 (1924)
Lubis, Mochtar, Het land onder de regenboog. De geschiedenis van Indonesië. 's-Hertogenbosch: Atrium 1992 (1979)
Lukas, Helmut, Analyse des Verwandtschaftssystems der Toba-Batak von Samosir (Nordsumatra/Indonesien). Dissertation Universität Wien 1990
Lukas, Helmut, Ungleichheit und Egalität. Eine sozialanthropologische Analyse der Sozialstruktur der vorkolonialen Toba-Batak Samosirs (Nordsumatra/Indonesien). Habilitationsschrift Universität Wien 1999
Lumbantobing, Andar, Das Amt in der Batakkirche. Barmen: Verlag der Rheinischen Missions-Gesellschaft o.J. (ca. 1956)
Lumbantobing, Jacob, Patik Dohot Uhum ni Halak Batak. Singapore: American Mission Press 1899
Maass, Alfred, Sternkunde und Sterndeuterei im malaiischen Archipel. In: TBG 64 (1924): 1-172, 447-460 und TBG 65 (1926): 618-670
Mallinckrodt, Jacob, Het Adatrecht van Borneo. Leiden: M. Dubbelman 1928 (proefschrift Universiteit Leiden)
Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Memilih dan mengangkat radja di Tanah Batak menoeroet adat asli. Sibolga: Rapatfonds Tapanoeli 1938
Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Tahoen Baroe dari bangsa Batak doeloe kala. In: Poestaha Radja 2 (1938) No. 2
Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Tarombo Borbor Morsada. Haoenatas-Balige (Lagoeboti) 1938a
Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Tahoen Baroe dari bangsa Batak doeloe kala. In: Poestaha Radja 2 (1938) No. 2

Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Barita ni Siboroe Deakparoedjar (Moela ni djolma dohot tano). Sibolga: Pangarongkoman ni "Manullang" v/b Kemadjoean Bangsa 1925
Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Barita ni Si Marimboeloebosi. Sibolga: Pangarongkoman ni "Manullang" v/b Kemadjoean Bangsa 1925
Mangaradja Salomo, (Pasariboe), Toenggal Panaloean, Pangoeloebalang dohot Debataidoep. Sibolga: Pangarongkoman ni "Manullang" v/b Kemadjoean Bangsa 1925
Manik, Liberty, Batak Handschriften. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH 1973
Manik, Liberty, Eine Studienreise zur Erforschung der rituellen Gondang-Musik der Batak auf Nord-Sumatra. In: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Musik des Orients 12 (1973/74): 134-137
Manik, Liberty, Suku Batak dengan „Gondang"-nya. In: Peninjau/Majalah Lembaga Penelitian dan Studi DGI 4 (1977): 66-76
Manik, Tindi Radja, Kamus Dairi Pakpak-Indonesia. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1977
Marbun, M. A., und **Hutapea, I.M.T.**, Kamus Budaya Batak Toba. Jakarta: Balai Pustaka 1987
Marcks, O., Bericht über die „Häuptlingssprachen" bei den Batak auf Sumatra. In: Ostasiatische Studien 1930: 131-136
Marschall, Wolfgang, Die indonesischen Schriften von Sumatra. In: Studium Generale 20 (1967): 559-564
Marschall, Wolfgang, Metallurgie und frühe Besiedlungsgeschichte Indonesiens. Köln: E.J. Brill G.M.B.H. 1968 (Inaugural-Dissertation Ludwig-Maximilians-Universität München)
Marsden, W., The History of Sumatra, containing an account of the Gouverment, Laws, Customs, and Manners of the Native Inhabitants. London: 1811 (erste Auflage 1784) (Nachdruck Kuala Lumpur: Oxford University Press 1966)
Mataniari, Haradjaon di Centraal Bataklanden. Hak Radja dohot Haradjaon. Mangangkat Radja menoeroet adat asli. In: Partoengkoan 2 (1938) No. 25-28 und 3 (1939) No. 1-8
Mauss, Marcel, Soziologie und Anthropologie. 2 Bde. Frankfurt: Fischer 1989
McWilliam, Andrew, Path of origin, gates of life. A study of place and precedence in Southwest Timor. Leiden: KITLV Press 2002
Meerwaldt, J.H., "Pidari" of de Strijd van het Licht tegen de Duisternis in de Bataklanden. Utrecht: H.H. Londt 1903
Meerwaldt, J.H., Aanteekeningen betreffende de Bataklanden. In: TBG 37 (1894): 513-550
Meerwaldt, J.H., De Bataksche tooverstaf. In: BKI 54 (1902): 297-310
Meerwaldt, J.H., Gebruiken der Bataks in het maatschappelijk leven. In: MNZ 48 (1904): 273-292, 49 (1905): 103-130, 50 (1906): 1-26, 51 (1907): 83-123
Meerwaldt, J.H., Iets over muziek en zang bij de Bataks. In: Rijnsche Zending 1909: 81-88, 129-133
Meerwaldt, J.H., Siebenmal nach dem Tobasee. Barmen: Verlag des Missionshauses 1901
Meerwaldt, J.H., Wie ein Sombaon zu Ehren kam oder Die Entwicklung der Missionsarbeit in Pansur na pitu. Barmen: Verlag des Missionshauses 1900
Meerwaldt, J.H., Wijzen de tegenwoordigen zeden en gewoonten der Bataks nog sporen aan van een oorspronkelijk matriarchaat? In: BKI 41 (1892): 197-207
Meulen, Daniël van der, Hoort gij de Donder niet? Begin van het Einde der Nederlandse Gezagvoering in Indië. Een persoonlijke terugblik. Franeker: T.Wever B.V. 1977
Meulenbeld, B.C., Voorgeschiedenis en oude culturen. In: Budaya Indonesia. Kunst en cultuur in het oude Indonesië. Catalogus Tropenmuseum Amsterdam 1987: 35-43
Middleton, John, und Tait, David (Hg.), Tribes without Rulers. London 1958

Mijl, Jan Piet van der, Atlas Sosial-Ekonomi Tapanuli Utara. Hasil Baseline Survey dalam Tema dan Peta. Medan: Universitas HKBP Nommensen 1988
Miksic, John Norman, From megaliths to tombstones: the transition from prehistory to the early Islamic period in Highland West Sumatra. In: Indonesia and the Malay world 32 (2004): 191-210
Miller, Charles, Report by Charles Miller of a journey into the interior of south Tananuli. In: Langenber 1972: 117-129
Modigliani, Elio, Fra Batacchi Indipendenti. Viaggio di Elio Modigliani. Roma: Societa Geografica Italiana 1892
Moelia, Todoeng Soetan Goenoeng, Het primitieve denken in de moderne wetenschap. Groningen: Wolters 1933
Münsterberger, W., Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Südostasiens. Den haag: Martinus Nijhoff 1939
Nainggolan, Togar, Ulaon Mangalahat Hoda Sinta-Sinta. Pangururan: Paroki St.Mikhael 1996
Nainggolan, Togar, Transformatie van religie. Mythe, rite en geschiedenis van de Toba-Batak (Noord-Sumatra). Nijmegen: Katholieke Universiteit (doctoraalscriptie) 1999
Najib, Mohammad, (Hg.), Demokrasi dalam perspektif Budaya Nusantara. Yogyakarta: LKPSM 1996
Napitupulu, O.L., Perang Batak Perang Sisingamangaradja. Djakarta: Jajasan Pahlawan Nasional Sisingamangaradja 1972
Nas, P., und **Prins, W**., House, culture and development. In: BKI 144 (1988): 114-131
Needham, Rodney, Introduction. In: Durkheim und Mauss 1963: vii-xlviii
Netscher, E. und **Willer, T.J.**, Iets over de Loeboes en Oeloes in de Binnenlanden van Sumatra. In: TBG 4 (1855): 56-70
Neumann, J.B., Het Pane- en Bilastroomgebied op het Eiland Sumatra (Studiën over Batahs en Batahsche Landen). In: TAG 2 (1885): 1-133 (=I); 3 (1886): 1-99, 215-314, 459-543 (=II); 4 (1887): 1-110, 217-319 (=III)
Neumann, J.H., Iets over den landbouw bij de Karo-Bataks. In: MNZ 46 (1902): 373-384.
Neumann, J.H., De Bataksche goeroe. In: MNZ 54 (1910): 1-18
Neumann, J.H., De Deli-Zending in het jaar 1903. Sibolangit. In: MNZ 48 (1904): 174-175
Neumann, J.H., De tendi in verband met Si Dajang. In: MNZ 48 (1904): 101-145.
Neumann, J.H., Een en ander aangaande de Karo-Bataks. In: MNZ 48 (1904): 361-377; 49 (1905): 54-67; 50 (1906): 27-40, 347-364
Neumann, J.H., Een Jaar onder de Karo-Bataks (2 ed.). Medan: N.V. Boekhandel en Drukkerij V.H. Varenkamp&Co. 1949
Neumann, J.H., Een mensch als "Persilihi". In: MNZ 64 (1920): 260-263
Neumann, J.H., Een opstel over Mozes door een Karo-Bataksche Schooljongen. In: MNZ 65 (1921): 333-336
Neumann, J.H., Karo-Bataksche offerplaatsen. In: BKI 83 (1927): 514-557
Neumann, J.H., De goden der Karo-Bataks. In: De Banier (1930): 455-456
Neumann, J.H., Karo-Bataks, menschen zonder hemel. In: De Indische Gids 41 (1939): 1026-1028
Neumann, J.H., Karo-Bataks - Nederlands Woordenboek. Medan: Lembaga Kebudajaan Indonesia "Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen" 1951
Nieuwenhuis, A.W., van Ophuysen, Ch.A., van Vollenhoven, C. und Janssen, C.W., Vragenlijst over den Landbouw in de Bataklanden. Leiden, 1906
Niessen, Sandra Ann, Batak Cloth and Clothing. A Dynamic Indonesian Tradition. Kuala Lumpur: Oxford University Press 1993

Niessen, Sandra Ann, Motifs of life in Toba Batak texts and textiles. Dordrecht-Cinnaminson: Foris Publications (VKI 110) 1985
Nommensen, L. I., Sitten und Gebräuche der Batak. In: BRMG (1864): 271-281, 303-305.
Noort, Gerrit, De weg van magie tot geloof. Leven en werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling – leraar in Midden-Celebes, Indonesië. Uitgeverij Boekencentruum, Zoetermeer 2006.
Nyhus, Edward O.V., An Indonesian church in the midst of social change: The Batak Protestant Christian Church, 1942-1957. Michigan: Ann Arbor 1987
O.A., [Pardede/Pohan], Almanak Batak (sitombuk surik) dohot parhalaan Batak. Balige: Indra 1965
O.A., (De Inl. Landbouwleeraar), De natte rijstbouw in de onderafdeeling Toba (Residentie Tapanoeli). In: ALNI 9e. jaargang (1929): 1147-1148
O.A., Patik dohot oehoem ni halak Batak. Singapore 1899
O.A., Ruhut Parsaoron di Habatahon. Medan: Universitas HKBP Nommensen, Pusat Dokumentasi dan Pengajian Kebudayaan Batak 1984 (Orig. Singapura: American Mission Press 1899)
O.A., Albertus Christiaan Kruyt. In: BKI 149 (1949): 142-146.
O.A., Gondang sada bangoenan. In: Partoengkoan 2, 28 (1938)
O.A., 'Memilih' dan 'mengakoei' radja menoeroet adat asli diseloeroeh tanah Batak. In: Partoengkoan 3 (1939) No. 30
O.A., Anggi di Partubu, Haha di Harajaon. In: Dalihan Na Tolu I/2 (1977): 31
Okamoera, Perdjoeangan Singamangaradja jang ke 12. Medan: Balalentera Pertahanan Soematera Oetara 1945
Okazaki, Yoshiko, Music, identity, and religious change among the Toba Batak people of North Sumatra. Los Angeles: PhD University of California 1994
Ong, Walter J., Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London: Methuen & Co. Ltd. 1982
Onvlee, D. L., Naar aanleiding van de stuwdam in Mangili. Opmerkingen over de sociale structur van Oost-Soemba. In: BKI 105 (1949): 445-459
Ophuijsen, C.A. van, De Loeboes. In: TBG 29 (1884): 88-100
Ossenbruggen, F.D.E. van, Het oekonomisch-magische Element in Tobasche verwantschapsverhoudingen. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij 1935
Ossenbruggen, F.D.E. van, Java's monca-pat: Origins of a Primitive Classification System [1917]. In: Josselin de Jong, P.E. de 1983: 30-60
Owen, Norman G. (Hg.), Death and Disease in Southeast Asia. Explorations in Social, Medical and Demographic History. Singapore: Oxford University Press 1987
Panoff, Michel und **Perrin, Michel**, Taschenwörterbuch der Ethnologie. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1982
Pardede, H. und **Pohan, Djos.**, Almanak Batak (Sitombuk Surik)1965 dohot Parhalaan. Balige: Pertjetakan Indra 1965
Pardede, Jansen, Die Batakchristen auf Nordsumatra und ihr Verhältnis zu den Muslimen. Dissertation, Evangelischer Fachbereich Johannes Gutenberg Universität zu Mainz 1975
Parkin, Harry, Batak Fruit of Hindu Thought. Madras: The Diocesan Press 1978
Parsinabul, Pesta bioes di Sagala. In: Partoengkoan 3 (1939) No. 33-34
Parsinabul, Pesta bioes. In: Partoengkoan 3 (1939) No. 27-30
Pasaribu, Ben, Taganing Batak-Toba: Suatu Analisis Struktural dan Stratifikasi Sosial. Medan: Universitas Sumatera Utara 1987
Pasaribu, Rudolp, Agama Suku dan Batakologi. Medan: Penerbit Pieter 1988

Pelly, Usman et al., Hasil Penelitian Organisasi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Propinsi Sumatera Utara. Medan: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan yang Maha Esa 1986/87
Petersen, Helga und **Krikellis, Alexander**, Religion und Heilkunst der Toba-Batak auf Sumatra. Überliefert von Johannes Winkler (1874-1958) Köln: Rüdiger Köppke Verlag 2006
Pfeiffer, Ida, Meine zweite Weltreise. Wien 1865
Platenkamp, J.D.M., The Tobelo of Eastern North Halmahera in the context of the Field of Anthropological Study. In: P.E. de Josselin de Jong (1988): 167-189
Platenkamp, J.D.M., North Halmahera: Non-Austronesian languages, Austronesian cultures? Leiden: Oosters Genootschap. 1990
Pleyte, Cornelis Marinus, Bataksche Vertellingen. Utrecht: H.Honig 1894
Pleyte, Cornelis Marinus, De verkenning der Bataklanden. Eene bijdrage tot de geschiedenis der ontdekking van het Toba-Meer. In: TKNAG 12 (1895): 3-28 und 727-740
Pleyte, Cornelis Marinus, Een Oud Indonesisch Sprookje in Lodasch en Tobasch Gewaad. In: BKI 58 (1905): 347-356
Pleyte, Cornelis Marinus, Singa Mangararaja, de heilige koning der Bataks. Zijne afkomst en de openbaring der eerste wetten volgens een handschrift uit Bakkara, behoorende tot het legaat "Dr.H.N.van der Tuuk". In: BKI 55 (1903): 1-48.
Pleyte, Cornelis Marinus, Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks. In: Globus 60 (1891): 289-292, 310-313; 67 (1895): 69-72
Pleyte, Cornelis Marinus, Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. In: Globus 65 (1894): 95-100, 169-176
Prager, Michael und ter Keurs, Pieter, (Hg.), W.H. Rassers and the Batak Magic Staff. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde
Promes, H.J.A., Joosten, Leo, Silalahi, Parulian, Samosir. Silsilah Batak. Pematang Siantar: Ordo Kapusin Regio Medan 1993
Purba, Mansen, Rondahaim. Sebuah kisah kepahlawanan menentang penjajahan di Simalungun. Medan: Bina Budaya Simalungun 1993
Radermacher, J.C.M., Beschryving van het eiland Sumatra in zo verre het zelve tot nog toe bekend is. In: VBG 3 (1787): 1-144
Radermacher, J.C.M., Byvoegsels tot de beschryving der Sundasche eilanden Java Borneo en Sumatra. In: VBG 3 (1787): 423-464
Raffles, Sophia, Memoir of the life and public services of Sir Thomas Stamford Raffles, F.R.S. &c. particularly in the government of Java, 1811-1816, and of Bencoolen and its dependencies, 1817-1824; with detail of the commerce and resources of the Eastern archipelago, and selections from his correspondence/by his widow. London: John Murray 1830
Raffles, Sophia, Memoir of the life and public services of Sir Thomas Stamford Raffles, F.R.S. &c. particularly in the government of Java, 1811-1816, and of Bencoolen and its dependencies, 1817-1824; with detail of the commerce and resources of the Eastern archipelago, and selections from his correspondence/by his widow. London: New Ed. Duncan 1835
Rassers, Willem Huibert, De Pandji-Roman. Proefschrift Universität Leiden: de Vos-Van Van Kleef1922
Rassers, Willem Huibert, Panji, the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java. The Hague: Martinus Nijhoff 1959

Rassers, Willem Huibert, Herdenking van Albertus Christiaan Kruyit (10 October 1869 – 19 Januari 1949. In: Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen (1948-1949): 1-10.
Reichert, Folker, Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18-1330). Übersetzt eingeleitet und erörtert von Folker Reichert. Heidelberg: Manutius Verlag 1987
Reid, Anthony und **Castles, Lance,** (Hg.), Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia. Kuala Lumpur: Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 1975
Reid, Anthony, Continuity and Change in the Austronesian Transition to Islam and Christianity. In: Belwood, Fox und Tyron 1995: 314-331
Reid, Anthony, „Closed" and „Open" Slave Systems in Pre-Colonial Southeast Asia. In: Reid, Anthony (Hg.) 1983: 156-181
Reid, Anthony (Hg.), Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia. New York: University of Queensland Press 1983
Reid, Anthony, Low Population Growth and its Causes in Pre-Colonial Southeast Asia. In: Owen 1987: 33-47
Rijkhoek, D., Ompoe Radja Naoealoe. O.O., o.J.
Ris, H., De onderafdeeling Klein Mandailing Oeloe en Pahantan en hare bevolking met uitzondering van de Oeloe's. In: BKI 46 (1896): 441-533)
Rodenburg, Janet, Staying behind: Rural Women and Migration in North Tapanuli, Indonesia. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam 1993
Rodgers, Susan, Batak Religion. In: Eliade 1987, Bd. 2: 81-83
Römer, R., Bijdrage tot de Geneeskunst der Karo-Bataks. In: TBG 50, 1908: 205-287
Rosenberg, H. von, Der Malayische Archipel. Land und Leute. Schilderungen, gesammelt während eines dreissigjährigen Aufenthaltes in den Kolonien. Leipzig: Gustav Weigel 1878
Ruijter, A. de, Een speurtocht naar het denken. Een inleiding tot het structuralisme van Claude Levi-Strauss. Assen: van Gorcum 1979
Sahlins, Marshall D., The segmentary lineage: An organization of predatory expansion. In: AA 63 (1961): 322-343
Saragi, Tumpal P., Pengembangan Demokrasi Masyarakat Desa dalam Pandangan Masyarakat Adat; Sebuah Studi Awal Proses Pembentukan Badan Perwakilan Desa di Tanah Batak. Jakarta: Pustaka Mandiri 2001
Saragih, J. W., Partingkian ni Hata Simaloengoen (Simaloengoen Bataks verklarend Woordenboek). Lagoeboti: Comite "Na ra marpodah Simaloengoen" i Pamatangraja 1936
Saragih, S. J. E., Kamus Simalungun - Indonesia. P.Siantar: Kolportase GKPS 1989
Sarumpaet, J.P., Bibliografi Batak. Melbourne: Sahata Publications 1988
Schärer, Hans, Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People. The Hague: Martinus Nijhoff 1963 (deut. Original 1946)
Schefold, Reimar, Der Segen der Braut. Heiratsformen in Indonesien. In: G. Völger & K. v. Welck, Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Band 2, Köln (1985): 494-503.
Schefold, Reimar, Een onderzoeksagenda voor de culturele antropologie van Indonesië in de jaren negentig: Plannen, mogelijkhede en problemen. In: H. Schulte-Nordholt (Hg.) Onderzoek in Zuidoost-Azië; agenda's voor de jaren negentig. Leiden: Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost Azië en Oceanië (1990): 33-50
Schefold, Reimar, Function Follows Form: On the Ritual Efficacy of Plants and Textiles in Indonesia. In: Indonesia Circle 66 (1995): 80-99
Schefold, Reimar, Harmonie en Rivaliteit. Verbeelding van botsende principes in Indonesië. Rede, Rijksuniversiteit te Leiden: 1990

Schefold, Reimar, Cultural anthropology and future tasks for the Bijdragen. In BKI 150 (1994): 805-825
Schefold, Reimar, Lia. Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1988
Schefold, Reimar, De wildernis als cultuur van gene zijde; tribale concepten van 'natuur' in Indonesië. In: Antropologische Verkenningen 7 (1988b): 5-22
Schefold, Reimar, Speelgoed voor de zielen. Kunst en cultuur van de Mentawei-eilanden. Delft: Volkenkundig Museum Nusantara/Zürich: Museum Rietberg 1979/80
Schefold, Reimar, The Unequal Brothers-In-Law; Indonesia as a 'Field of Anthropological Study' and the Case of Mentawei. In: BKI 142 (1986): 69-86
Schefold, Reimar, Visions of the wilderness on Siberut in a comparative Southeast Asian perspective. In: Geoffrey Benjamin und Cynthia Chou, Tribal communities in the Malay World. Historical, cultural and social perspectives. Leiden: International Institute for Asian Studies/Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (2002):422-438
Schefold, Reimar, Three sources of blessings in traditional Indonesian societies. In: BKI: 157 (2001): 359-381
Schefold, Reimar, Ambivalent blessings. Head-hunting on Siberut (Mentawai) in a comparative Southeast Asian Perspective. In: Anthropos 102 (2007): 479-494
Schefold, Reimar, Franje of weefsel. Exotica en essentie in de culturele antropologie. Rede uitgesproken door Prof. dr. R. Schefold bij zijn afscheid als hoogleraar Culturele Antropologie aan de Universiteit Leiden op vrijdag 13 juni 2003. Universiteit Leiden: 2003
Schefold, Reimar, Domenig, Gaudenz und Nas, Peter (Hg.), Indonesian Houses. Tradition and transformation in vernacular architecture. Leiden: KITLV Press 2003
Schmid, Karl, Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema 'Adel und Herrschaft im Mittelalter'. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 105 (1957): 1-65
Schneider, D.M., What is kinship all about? In: P. Reining (Hg.) Kinship studies in the Morgan Centennial Year. Washington : The Anthropological Society of Washington 1972
Schneider, D.M., A critique of the study of kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press 1984
Schneider Jürg, Fromm upland to irrigated rice; The development of wet-rice agriculture in Rejang Musi, Southwest Sumatra. Berlin: Reimer 1995
Schnittger, F.M., Forgotten Kingdoms in Sumatra. Singapore: Oxford University Press 1989 (1939)
Scholz, Friedhelm, Der Herr des Bodens in Ostindonesien. Köln (Dissertation) 1962
Scholz, Ulrich, Agrargeographie von Sumatra. Eine Analyse der räumlichen Differenzierung der landwirtschaftlichen Produktion. Giessen: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Justus Liebig Universität Giessen 1988
Schreiber, August, Die Battas in ihrem Verhältnis zu den Malaien von Sumatra. Barmen: D.B. & T.G. Wiemann (inaugural-Dissertation Universität Leipzig) 1874
Schreiber, August, Die Battas auf Sumatra: Ihre Mohammedanisierung und Christianisierung. In AMZ 1876
Schreiber, August, Eine Missionsreise in den fernen Osten, 1898-1899. I Sumatra. Gütersloh: Bertelsmann 1899
Schreiner, Lothar, The Church in Northern Sumatra: A Look at Its Past and Future (including an unpublished report of N.M. Ward, 1846). In: Danker und Kang 1971: 56-71
Schreiner, Lothar, Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter deen Batak in Nordsumatra. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1972

Schreiner, Lothar, Gondang-Musik als Überlieferungsgestalt Altvölkischer Lebensordnung. In: BKI 126 (1970) 400-428
Schreiner, Lothar, Nommensen in his context – aspects of a new approach. In: Carle 1987: 179-187
Schröder, E.E.W.G., Bataksche volksordening. In AB 20 (1922 [1920]): 14-46
Schröder, E.E.W.G., Bataksch grondenrecht. In AB 20 (1922 [1920]): 47-87
Schröder, E.E.W.G., Nias: ethnographische, geographische en historische aanteekeningen en studiën. 2 Bde. Leiden: E.J. Brill 1917
Schulte Nordholt, Herman Gerrit, Het Politieke Systeem van de Atoni van Timor. Dreibergen: van Manen 1966 (Proefschrift Vrije Universiteit te Amsterdam)
Schulte Nordholt, Herman Gerrit, The Political System of the Atoni of Timor. The Hague: Martinus Nijhoff 1971
Schulte Nordholt, Herman Gerrit, The Symbolic Classification of the Atoni of Timor. In: Fox (Hg.) 1980 231-247
Schulte Nordholt, Herman Gerrit, Culturele Antropologie en Geschiedenis. Amsterdam: Scheltema & Kolkema N.V. 1967 (Inaugurele Rede)
Service, Elman Rogers, Origins of the State and Civilization. The process of cultural evolution. New York: Norton 1975
Sherman, D. George, Rice, Rupees, and Ritual. Economy an Society Among the Samosir Batak of Sumatra. Stanford: Stanford University Press 1990
Sherman, D. George, Social Organization of Samosir Batak Livelihood in Relation to their System of Beliefs and Values. Ph.D. thesis, Departmentof Anthropology, Cornell University 1982
Sherman, D. George, Men Who Are Called ‚Women' in Toba-Batak: Marriage, Fundamental Sex-Role Differences, and the Suitability of the Gloss ‚Wife-Receiver'. In: AA 89 (1887 867-878
Siahaan, H.B. gelar Mangaradja Asal, Gondang dohot tortor Batak. Balige 1953
Siahaan, H.B. gelar Mangaradja Asal, Tarombo taringot tu partording ni partubu ni pinompar ni Ompunta Radja Sibagot ni Pohan dohot rimpun ni partalianna tu pomparan ni Ompunta Tuan Sorba Dibanua. Balige/Medan: P.T. Siagian Ltd. Medan 1962 (1940)
Siahaan, Nalom Ama ni Ihut und **Pardede, H**., Sejarah perkembangan marga-marga Batak. Balige: Indra Balige 1975
Siahaan, Nalom, Adat dalihan na tolu. Prinsip dan pelaksanaannya. Jakarta: Grafina 1982
Sibarani, A. N. P., Umpama Batak dohot Lapatanna. P.Siantar 1972
Sibarani, Robert M., Demokrasi dan Budaya Lokal. Membedah Adat Perkawinan Simalungun dan Toba. Jakarta: CV Cipruy 2002.
Sibeth, Achim, Mit den Ahnen leben. Batak. Menschen in Indonesien. Mit Beiträgen von Uli Kozok und Juara Ginting. Stuttgart, London: hansjörg mayer 1990
Sidjabat, W. B., Ahu Si Singa mangaraja. Arti Historis, Politis, Ekonomis dan Religius Si Singamangaraja XII. Jakarta: Sinar Harapan 1983
Sigrist, Christian, Regulierte Anarchie: Untersuchung zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas. Frankfurt: Syndikat 1979 (1967)
Simandjuntak, Bungaran Anthonius, Konflik Status dan Kekuasaan Orang Batak Toba. Yogyakarta: Disertasi Doktor, Universitas Gadjah Mada 1995
Simbolon, Indira Juditka, Peasant women and access to land. Customary law, state law and gender-based ideology. The case of the Toba-Batak (North Sumatra). Wageningen: Ponsen & Looijen b.v. 1998

Simon, Arthur, Functional Changes in Batak Traditional Music and ist Role in Modern Indonesian Society. In: Asian Music 15 (1984): 58-66
Simon, Arthur, Gondang Toba. Instrumentalmusik der Toba-Batak, Nordsumatra/Indonesien. 2 LP/Stereo+Kommentar in englisch und deutsch. Musikethnologische Abteilung, Museum für Völkerkunde Berlin o.J. [1984]
Simon, Arthur, Social and Religious Functions of Batak Ceremonial Music. In: Carle 1987: 337-349
Sinaga, Anicetus Bongsu, Jolma Batak. Gunungsitoli 1997
Sinaga, Anicetus Bongsu, Dendang Bakti. Inkulturasi Teologi dalam Budaya Batak. Medan: Bina Media Perintis 2004
Sinaga, Anicetus Bongsu, The Toba-Batak Baptism. In: ZMR 64 (1980): 110-135
Sinaga, Anicetus Bongsu, The Toba-Batak High God. Transcendence and Immanence. St.Augustin: Anthropos Institute 1981
Sinaga, Anicetus Bongsu, "Mangalap Tua" menjamin keturunan pada Suku Batak Toba. Medan: Pusat Dokumentasi dan Kebudayaan Batak Universitas HKBP Nommensen 1987
Sinaga, Richard, Bahasa Batak Toba – Indonesia. Jakarta: Dian Utama Anggota IKAPI 1994
Sitanggang, M. Albert, Wawancara "Parhorasan Nusantara" dengan Mgr. DR Anicetus Bongsu Sinaga, OFM. Cap, Uskup Sibolga tentang: Keselarasan Kebatakan dan Kekristenan. In: Parhorasan Nusantara April/Mei 1995
Sitompul, A. A. und **Sovik, Arne** (Hg.), (). Horas HKBP! Essays for a 125-Year-Old Church. Pematang Siantar, North Sumatra: HKBP Press 1986
Situmorang, Lasdur, Sarune Bolon Batak Toba: Deskripsi Organologis. Medan: Jurusan Etnomusikologi Universitas Sumatera Utara 1991
Situmorang, Sitor, Guru Somalaing dan Modigliani "Utusan Raja Rom". Sekelumit Sejarah Lahirnya Gerakan Ratu Adil di Toba. Grafindo Mukti: Jakarta 1993b
Situmorang, Sitor, The Position of the Si Singamangarajas from Bakkara in Relation to the Three Main marga-groups: Borbor, Lontung, and Sumba: In: Carle, Rainer, (Hg.), 1987: 221-234
Situmorang, Sitor, Toba Na Sae (sejarah ringkas lahirnya institusi-institusi organisasi parbaringin dan dinasti Singamangaraja dalam sejarah suku bangsa Batak-Toba). Jakarta: Sinar Harapan 1993
Situmorang, Sitor, Toba Na Sae. Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX. Komunitas Bambu: Jakarta 2004
Skeat, Walter William, Malay Magic neeing an Introduction to the Folklore an Popular Religion of the Malay Peninsula. Oxford University Press: Singapore, Oxford, New York 1984 [1900]
Skinner, William G., Hg., Local, Ethnic, and National Loyalities in Village Indonesia: A Symposium. Yale University Cultural Report Series 1959
Slaats, Herman und **Portier, Karen**, The implementation of state law through folk law: Karo Batak village elections. In: Journal of Legal Pluralism 23 (1985): 153-176
Slaats, Herman und **Portier, Karen**, Wilhelm Middendorp over de Karo Batak, 1914-1919. Deel I Recht, Bestuur en Maatschappelijke Ordening in historisch perspectief. Nijmegen: Katholieke Universiteit, Faculteit der Rechtsgeleerdheid 1994
Slamet-Velsink, Ina E., Emerging Hierarchies. Processes of stratification and early state formation in the Indonesian archipelago: prehistory and the ethnographic present. Leiden: KITLV Press 1995
Slikkerveer, L. Jan, und Dechering, **Wim H.J.C**., LEAD: The Leiden Ethnosystems And Development Programme. In: D. Michael Warren, L. Jan Slikkerveer und David Brokensha

(Hg.), The cultural dimension of development: Indigenous knowlegde systems. London: Intermediate Technology Publications (1995): 435-440
Smith Kipp, Rita und Kipp, Richard D., Beyond Samosir: Recent Studies of the Batak Peoples of Sumatra. Papers in International Studies Southeast Asia Series No. 62: Ohio University 1983
Steward, Julian, Theory of Culture Change. Urbana: University of Illionois Press: 1955
Stöhr, Waldemar, Die altindonesischen Religionen. III. Abt., Handbuch der Orientalistik 2.Bd., Abschn. 2, Leiden 1976
Stöhr, Waldemar, Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen. In: Stöhr, W. und Zoetmulder, P. (eds.), Die Religionen Indonesiens Stuttgart; pp. 1-221. Berlin, Köln, Mainz: W.Kohlhammer Verlag 1965
Stuurman, J.R., Aardrijkskundige beschrijving der Onderafdeeling Si Pirok. In: TNAG 11 (1894): 169-194
Tampoebolon, Iskandar, Adat mendirikan hoeta (kampoeng) di Bataklanden. Pematangsiantar: Siregar Philemon 1935
Tampubolon, Radja Patik (Nahum), Adat Batak taringot tu „pardjambaran". Pematang Siantar: Napinatomutomu ni: Radja Patik Tampubolon 1960
Teeuw, A. and Uhlenbeck, E.M., In Memoriam Dr. Petrus Voorhoeve. 22 December 1899-9 February 1996
Teeuw, A., Modern Indonesian Literature. Volume I. Leiden: KITLV Press 1994
Teeuw, A., Modern Indonesian Literature. Volume II. Leiden: KITLV Press 1996
Teygeler, René, Pustaha. A Study into the Production Process of the Batak Book. In: BKI 149 (1993): 593-611
Tibbets, G. R., A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia. Leiden&London: E.J. Brill 1979
Tichelman, G.L., The Batak Magic Wand. In: Schnittger 1989: 84-100
Tideman, J., Simeloengoen. Het land der Timoer Bataks in zijn vroegere isolatie en zijn ontwikkeling tot een deel van het cultuurgebied van de Oostkust van Sumatra. Leiden: Stoomdrukkerij Louis H. Becherer1922
Tideman, J., Hindoe-Invloed in Noordelijk Batakland (met een kaart). Amsterdam: N.V. Drukkerij De Valk 1936
Tobing, Philip, (Lumban-), Allah Ta'Ala dan Totalitet. Pidato diutjapkan pada upatjara djabatan guru besar tetap dalam mata kuliah ilmu kebudajaan pada Universitas Hasanudddin di Makassar pada hari kamis 16 April 1959. Makassar: Jajasan Kebudajaan Sulawesi-Selatan&Tenggara 1959
Tobing, Philip, (Lumban-), The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God. Amsterdam: Jacob van Campen 1956
Toorn, Johannes Ludovicus van der, , Minangkabausch-Maleisch-Nederlandsch Woordenboek. 's Gravenhage: Nijhoff 1891
1891
Tuuk, Herman Neubronner van der, Bataksch Leesboek, bevattende stukken in het Tobasch, Mandailingsch en Dairisch. Derde stuk. Stukken in het Dairisch. Amsterdam: Frederik Muller 1861
Tuuk, Herman Neubronner van der, Bataksch Leesboek, bevattende stukken in het Tobasch, Mandailingsch en Dairisch. Eerste stuk. Stukken in het Tobasch. Amsterdam: Frederik Muller 1860
Tuuk, Herman Neubronner van der, Bataksch Leesboek, bevattende stukken in het Tobasch, Mandailingsch en Dairisch. Tweede stuk. Stukken in het Mandailingsch. Amsterdam: Frederik Muller 1861

Tuuk, Herman Neubronner van der, Bataksch-Nederduitsch Woordenboek. Amsterdam: Frederik Muller 1861
Tuuk, Herman Neubronner van der, Over schrift en uitspraak der Tobasche taal, als eerste hoofdstuk eener spraakkunst. In: BKI 3 (1855)
Tuuk, Herman Neubronner van der, Taalkundige aantekeningen en bladwijzer, vertaalde stukken en inhoudsopgave tot de drie stukken van het Bataksch Leesboek. Amsterdam: Frederik Muller 1862
Tuuk, Herman Neubronner van der, Tobasche Spraakkunst. In Dienst en op Kosten van het Nederlandsch Bijbelgenootschap vervaardigd. Eerste Stuk (Klankstelsel). Amsterdam: Frederik Muller 1864
Tuuk, Herman Neubronner van der, Tobasche Spraakkunst. In Dienst en op Kosten van het Nederlandsch Bijbelgenootschap vervaardigd.Tweede Stuk. (De Woorden als Zindeelen). Amsterdam: C.A. Spin & Zoon 1867
Tuuk, Herman Neubronner van der, Kawi-Balineesch-Nederlandsch woordenboek. 4 Bde. Batavia: Landsdrukkerij 1897-1912
Tuuk, Herman Neubronner van der, De pen in gal gedoopt. Brieven en documenten verzameld en toegelicht door R. Nieuwenhuys. Amsterdam: G.A. van Oorschot Uitgever 1962
Vergouwen, Jacob Cornelis, Het rechtsleven der Toba-Bataks. ´S-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1933
Vergouwen, Jacob Cornelis, Masyarakat dan hukum adat Batak Toba. Jakarta: Pustaka Azet 1986 (Indonesische Übersetzung von Vergouwen 1964)
Vergouwen, Jacob Cornelis, Geboden en regelen van de lieden van Naipospos. In: Adatrechtsbundel, 35 (1932c): 135-154
Vergouwen, Jacob Cornelis, The social organisation and the customary law of the Toba-Batak of Northern Sumatra. The Hague: Martinus Nijhoff 1964 (Englische Übersetzung von Vergouwen 1933)
Vergouwen, Jacob Cornelis, Verslag omtrent den toestand der Inheemsche rechtspraak in Tapanoeli. Weltevreden: Visser & Co. 1930
Vergouwen, Jacob Cornelis, Een Italiaan onder de Bataks. In: KT 21 (1932d): 547-560
Vergouwen, Jacob Cornelis, Gebruiken in het maatschappelijk leven der Bataks. In: AB 35 (1932b): 110-134
Vergouwen, Jacob Cornelis, Rechtsregelen en rechtspraak bij de Bataks. In: AB 35 (1932a): 1-109
Verkerk Pistorius, A.W.P., Studiën over de Inlandsche Huishouding in de Padangsche Bovenlanden. Zaltbommel 1871
Viner, A. C., The Changing Batak. In: JRAM 52 (1979): 84-112
Volkstelling 1930, Deel IV. Inheemsche Bevolking van Sumatra. Batavia: Landsdrukkerij 1935
Volkstelling 1930, Deel VIII. Overzicht voor Nederlandsch-Indië. Batavia: Landsdrukkerij 1935
Volkstelling, Uitkomsten der in de maand 1920 gehouden volkstelling. Deel I. Text. Batavia: Drukkerijen Ruygrok & Co. 1922
Volkstelling, Uitkomsten der in de maand 1920 gehouden volkstelling. Deel II. Tabellen. Batavia: Drukkerijen Ruygrok & Co. 1922
Vollenhoven, Cornelis van, Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië. I-II, III: De opstellen over adatrecht 1901-1931. Leiden: E.J. Brill 1918-1933
Volz, Wilhelm, Die Battak-Länder in Zentral-Sumatra. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde (1907): 662-693

Volz, Wilhelm, Nord-Sumatra. Bericht über eine im Auftrage der Humboldt-Stiftung der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin in den Jahren 1904-1906 ausgeführte Forschungsreise. Band I, Die Batakländer. Berlin: Dietrich Reimer 1909
Volz, Wilhelm, Zum Toba-See in Central-Sumatra. In: TNAG 16 (1899): 415-485
Voorhoeve, Petrus and Ricklefs, M.C., Indonesian Manuscripts in great Britain. A Catalogue of Manuscripts in Indonesian Languages in British Public Collections. Oxford: Oxford University Press 1977
Voorhoeve, Petrus, Batakse Buffelwichelarij. In BKI: 114 (1958): 238-248
Voorhoeve, Petrus, Catalogue of Indonesian Manuscripts. Part 1 Batak Manuscripts. Copenhagen: Royal Library 1975
Voorhoeve, Petrus, Codices Batacici. Leiden: Universitaire Pers 1977
Voorhoeve, Petrus, Critical Survey of the Studies on the Languages of Sumatra. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1955
Voorhoeve, Petrus, De Bataksche Handschriften op Boombast van het Volkenkundig Museum. In: Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam, Mededeeling No. XXXIV, Afdeeling Volkenkunde No. 6 Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1933 (1934): 51-65
Voorhoeve, Petrus, Elio Modigliani's Batak Books. In: Stratto dall'Archivio per l'Antropologia e la Etnologia 109-110 (1979-1980): 61-96
Voorhoeve, Petrus, Enkele Batakse mededelingen over de sigale-gale. In: TBG 79 (1939): 179-192
Voorhoeve, Petrus, Four Batak Manuscripts in Princeton. In: The Princeton University Library Chronicle 30 (1969): 158-170
Voorhoeve, Petrus, Het stamhuis der Sitoemorangs van Lontoeng. In: Cultureel Indië 1 (1939): 285-291
Voorhoeve, Petrus, I. Batakhandschriften. In: Pigeaud, Theodore G.Th., und Voorhoeve, P., Handschriften aus Indonesien (Bali, Java und Sumatra). Stuttgart: Franz Steiner 1985: 1-71
Voorhoeve, Petrus, Overzicht van de Volksverhalen der Bataks. Proefschrift, Rijksuniversiteit te Leiden: 1927
Voorhoeve, Petrus, The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Batak Manuscripts. Dublin: Hodges Figgis & CO. LTD.
Voorhoeve, Petrus, Südsumatranische Handschriften. Wiesbaden: Steiner Verlag 1971
Voorhoeve, Petrus, Voordracht Dr. P. Voorhoeve. Unpubl. Man. (1971b). KITLV M ee 265N+
Vuuren, L. van, Eerste maatregelen in pas geannexeerd gebied met beschrijving der Pakpaklanden (Dairilanden). Zaltbommel 1910.
Warneck, Johannes, Bataksche Umpama. In: MSOS 1902: 69-91
Warneck, Johannes, Umpama angka na masa di Habatahon. Si Antar: Rongkoman Rhein. Mission Press 1903
Warneck, Johannes, Tobabataksch-Deutsches Wörterbuch. Batavia: Landsdrukkerij 1906
Warneck, Johannes, Das bataksche Haus. In: BRMG 1937: 337-342
Warneck, Johannes, Das Opfer bei den Tobabatak in Sumatra. In: ARW 18 (1915): 333-384
Warneck, Johannes, Der Animismus im Indischen Archipel. In AMZ 34 (1904): 33-40
Warneck, Johannes, Der bataksche Ahnen und Geisterkult. In: AMZ 31 (1904): 3-14, 65-79
Warneck, Johannes, Die Christianisierung der batakschen Sprache. Eine missions-linguistische Studie. In: MS 1904: 1-26
Warneck, Johannes, Die Entstehung einer christlichen Literatur bei dem Batakvolk. In: BRMG 1905: 52-56, 86-90

Warneck, Johannes, Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels. Göttingen/Leipzig: Vandenhoek & Ruprecht/J.C.Hinrichsche Buchhandlung 1909
Warneck, Johannes, Ein Besuch auf Samosir. In: Das Missionsblatt 1896: 42-44
Warneck, Johannes, Studien über die Literatur der Toba-Batak. In: MSOS 1899: 101-139
Warneck, Johannes, Toba-Batak - Deutsches Wörterbuch. Mit Ergänzungen von Joh. Winkler. Den haag: Martinus Nijhoff 1977 (Orig. publ.1906)
Warneck, Johannes, Untersuchungsreise nach Samosir. In: Beiblatt zur AMZ 4 (1894): 71-75
Westenberg, C.J., Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks. In: BKI 41 (1892): 208-253
Westenberg, C.J., Bataksche rijkjes Dolok en Poerba, ontleend aan eene nota dd. 29 Juli 1903, van den toenmaligen controleur voor de Bataksche aangelegenheden C.J. Westenberg. In: TKNAG 22 (1905): 576-603
Westenberg, C.J., Nota over de onafhankelijke Bataklanden. In: TBG 34 (1891): 105-116
Westenberg, C.J., Verslag eener Reis naar de onafhankelijke Bataklanden ten noorden van het Toba-Meer. In: TKNAG 14 (1897): 1-112
Westenenk, L.C., Opstellen over Minangkabau II. Pariangan-Padang Pandjang in de Larèh nan Pandjang. In: TTLV 57 (1916): 241-262
Wilken, G.A., De verspreide geschriften van Dr. G.A. Wilken, verzameld door F.D.E. van Ossenbruggen. (Bd. 1- 4), Semarang etc.: G.C.T. van Dorp & Co. 1912
Wilken, G. A., Het shamanisme bij de volken van den Indischen archipel. In: Wilken 3 (1912): 323-397.
Wilken, G. A., De hagedis in het volksgeloof der Malayo-Polynesiërs. In: Wilken 4 (1912 [1891]): 123-156.
Wilken, G. A., Iets over de beteekenis van de ichtyphallischen beelden bij de volken van de Ind. Archipel. In: Wilken 3 (1912): 311-322
Willer, T.I., Verzameling der Battahsche Wetten en Instellingen in Mandheling en Pertibie. In: TNI 8/2 (1846): 145-424
Willinck, G.D., Het rechtsleven bij de Minangkabausche Maleiërs. Leiden: E.J. Brill 1909
Winkler, J., Das Zauberbuch von Batipuh. In: BKI 110 (1954): 335-368
Winkler, J., Der Kalender der Toba-Bataks auf Sumatra. In: ZfE 45 (1913): 436-447
Winkler, J., Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums. Stuttgart: Chr. Belser A.G., Verlagsbuchhandlung 1925
Wittfogel, Karl A., Oriental Despotism. A comparative study of total power. New Haven: 1957
Wouden, F.A.E. van, Sociale structuurtypen in de Groote Oost. Leiden: Ginsberg 1935
Wouden, F.A.E. van, Types of Social Structure in Eastern Indonesia. English Translation by Rodney Needham. Preface by G.W. Locher. The Hague: Martinus Nijhoff 1968
Yampolsky, Philip, Music of Nias&North Sumatra. Hoho, Gendang Karo, Gondang Toba. Washington: Smithsonian/Folkways Recording 1992 (Buch und CD)
Ydema, Jacob Michiel, Aantekeningen bij het Toba-Batakse huismasker en andere Batakse voorwerpen, hoofdzakelijk in verband met de Hagedis (met schetsen van de schrijver). In: Kultuurpatronen. Bulletin Ethnografisch Museum - Delft 8 (1966): 5-78
Ypes, W. K. H., Nota omtrent Singkel en de Pak-pak landen. In: TBG 49 (1907): 355-642
Ypes, W. K. H., Bijdrage tot de kennis van de Stamverwantschap, de inheemsche Rechtsgemeenschappen en het Grondenrecht der Toba- en Dairibataks. Leiden: Adatrechtsstichting te Leiden 1932

Ypes, W. K. H., Iets over het Tobameer. In: Neerlandia 13 (1909): 122-126
Ypes, W. K. H., Poestaha. In: Cultureel Indië 2 (1940): 40-46
Ypes, W. K. H., Register op het werk van W.K.H. Ypes: Bijdrage tot de kennis van de Stamverwantschap, de inheemsche Rechtsgemeenschappen en het Grondenrecht der Toba- en Dairibataks. In: AB 38 (1936): 1-32
Zanen, Abraham Johannes van, Voorwaarden voor Maatschappelijke Ontwikkeling in het Centrale Batakland. Proefschrift, Rijksuniversiteit te Leiden 1934
Zoetmulder, P.J., Old Javanese-English dicitonary. ´s-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1982

Zusammenfassung und Epilog

In dieser Untersuchung wurde der Versuch unternommen, ausgehend von den Begriffen *bius*, *parbaringin* und *paniaran* Aspekte der sozial-politischen und religiösen Ordnung der Tobabatak zu analysieren, um zu Einsichten hinsichtlich vorkolonialer (vor 1825) Verhältnisse zu kommen. Obwohl nicht angenommen wird, dass die Tobabatak in früheren Jahrhunderten in völliger Isolation gelebt hätten, kann doch davon ausgegangen werden, dass die Intensität der Einflüsse von Aussen vor Beginn des Padri-Krieges (der Teile des zentralen Bataklandes verwüstet ließ und die protokoloniale Periode einleitete, innerhalb derer die Einflussnahme von Aussen mehr und mehr zunahm, bis hin zur Eingliederung in das niederländische Kolonialreich 1908) wesentlich geringer war. Aus diesem Grund ist das Bild, welches wir von dieser Gesellschaft und ihrer Ordnung zur Zeit ihrer politischen Selbständigkeit und Freiheit gewinnen, von großer Bedeutung, denn es handelt sich um eine intern aufrechterhaltene Gesellschaftsordnung, die bei all den komplexen Anforderungen, denen sie gerecht werden musste, immer (soweit wir das wissen) ohne die Einrichtung eines Staates, der Autorität und des Machtmonopols einer Zentralinstanz auskommen konnte, und trotzdem Einrichtungen hervorbringen und aufrechterhalten konnte, wie Gewaltenteilung, allgemeine Gültigkeit des Rechts und eine spezifische Form der Demokratie, innerhalb derer die Partizipation Aller in ihrem unmittelbarem Lebensbereich (Dorf), sowie Repräsentation auf höheren Ebenen gesichert war.

In der Literatur finden wir *bius* zumeist als Opfergemeinschaft, die *parbaringin* als Priester und *paniaran*, soweit sie überhaupt wahrgenommen wurden, als Priesterinnen beschrieben. Diese Charakterisierung ist zwar an sich nicht unrichtig, blendet aber die sozial-politische Dimension dieser Einrichtungen völlig aus. Diese Untersuchung hat gezeigt, dass es ohne Mitberücksichtigung des sozial-politischen Aspektes von *bius*, *parbaringin* und *paniaran* als gesellschaftlich relevante Einrichtungen nicht möglich ist, die spezifische Natur der sozial-politischen Ordnung (und letztlich auch der Religion selbst) der unabhängigen Tobabatak zu verstehen.

Wenngleich die Analyse der sozial-politischen Dimension als erstes Anliegen dieser Untersuchung verstanden werden kann und besonders hervorgehoben wird, soll doch nicht vergessen werden, dass *bius*, *parbaringin* und *paniaran* in historischer Perspektive nicht von der Religion getrennt werden können, mag auch die aus analytischen Gründen notwendige Unterscheidung der Sphären im Text manchmal diesen Eindruck erwecken. Es wurden in dieser Arbeit auch Aspekte der Religion analysiert und es wurde gezeigt, dass es mittels der hier angewandten Methoden der Feldforschung und Textanalyse möglich ist, auf Basis gut gesicherter Ausgangsdaten (welche teils aus altbatakschen Texten stammen) Einsichten in die religiöse und ideologische Welt der vorkolonialen Batak zu erlangen (für eine Zusammenfassung hier erarbeiteter Einsichten hinsichtlich von Aspekten der religiösen Welt von *bius* Sihotang vgl. 8.8.).

Hinsichtlich der allgemeine Situation der vorkolonialen Gesellschaft der Tobabatak im zentralen Batakland können nach dieser Analyse zusammenfassend folgende Angaben gemacht werden: Eine sehr dichte Bevölkerung (in den Ballungsräumen, den eigentlichen Wohngebieten 500-1000 Personen pro KM2) betrieb auf vielen fruchtbaren Schwemmebenen Reisbau mit künstlicher Bewässerung, welche in einer Weise organisiert war, dass es berechtigt ist, von hydraulischer Agrikultur und Organisation im Sinne von Wittfogel zu sprechen. Die dadurch erwirtschafteten Überschüsse ermöglichten nicht nur die Ernährung der dichten Bevölkerung in den fruchtbaren Schwemmlandschaften und die Finanzierung langdauernder ritueller Aktivitäten, sondern auch die Ernährung von Teilen der Bevölkerung, die in weniger fruchtbaren Gebieten wohnte. Die Verteilung der Nahrungsmittel geschah

mittels friedlichen Austauschs über ein durch allgemein anerkannte Gesetze geregeltes System von jeweils in Viertagerhythmus stattfindenden Märkten. Über dieses Marktsystem - war eigentlich dessen interne Bedeutung am größten - waren die Batak auch mit dem internationalen Fernhandel verbunden.

Weder die regelmäßigen Überschüsse in bestimmten Regionen, noch die guten und schnellen Transportmöglichkeiten, die vor allem das Wasser des Tobasees bot, noch der Besitz von Feuerwaffen, noch der Besitz eines effizienten Schriftsystems wurden in den Dienst der Errichtung einer staatlichen Organisationsform gestellt. Trotz des Fehlens der staatlichen Organisationsform war es der vorkolonialen Gesellschaft der Tobabatak möglich, Konflikte zumeist auf geregelte Weise und ohne verheerende Konsequenzen auszutragen. Wenngleich ein Konflikt in höchster Instanz auch mit Waffengewalt zu einer Entscheidung geführt werden konnte, war aufgrund der allgemein anerkannten Gesetzeslage Eroberungskrieg unmöglich.

Auch die Notwendigkeiten der Zusammenarbeit beim Bau der oft aufwendigen Bewässerungsanlagen (die jahrelang dauern konnten), der Erhaltung derselben sowie der kontinuierlich gerechten Verteilung des oft knappen Bewässerungswassers haben keinen Staat hervorgebracht. Die Tobabatak verfügten über alternative Methoden und Einrichtungen die zur Erfüllung dieser Aufgaben notwendige gesellschaftliche Disziplin durchzusetzen.

Zu der Frage, auf welche Weise in der Gesellschaft der Tobabatak diese organisatorischen Leistungen bei gleichzeitigem Verzicht auf die Machtstrukturen eines Staates erbracht wurden, sei zunächst auf die in dieser Untersuchung beschriebenen fünf Organisationsprinzipien gewiesen: Hier sei (1.) das segmentäre *lineage*- oder *marga*-System genannt, über welches alle Mitglieder der Gesellschaft Teil einer (wahren oder fiktiven) exogamen Abstammungsgruppe (bzw. Klassifikationskategorie für die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer Heiratsbeziehung) sind, welche wiederum in ein zusammenhängendes, letztendlich auf ein einziges Ahnenpaar zurückgeführtes Abstammungssystem integriert ist. Weiters ist (2.) das asymmetrische Allianzsystem, in dem die Beziehungen zwischen Gruppen von Brautgebern und Brautnehmern geregelt sind, von großer Bedeutung für die Organisation der Gesellschaft. Diese beiden Organisationsprinzipien, häufig als das eigentliche Verwandtschaftssystem beschrieben, regeln wesentliche Aspekte des Zusammenlebens und tragen viel zur sozial-politischen Stabilität der Gesellschaft bei. Die sozial-politische Ordnung der Tobabatak an sich lässt sich aber nicht darauf reduzieren, weil daraus keine kontinuierlichen und stabilen Führungseinrichtungen für örtliche Gruppen, die zusammenarbeiten müssen, entstehen können.

In der vorkolonialen Gesellschaft der Tobabatak spielte auch noch (3.) das Präzedenzprinzip, wonach u.a. den Gründern einer bestimmten gesellschaftlich relevanten Einrichtung (z.B. Dorf, Bewässerungsanlage etc.) und ihren Nachfolgern besondere spirituell-rituelle wie auch sozial-politische Positionen zustanden, eine wichtige Rolle. Dieses Organisationsprinzip ermöglichte unter anderem die allgemein anerkannte Legalität von Führungspositionen, welche (4.) in der Regel doppelt besetzt sein, bzw. von Vertretern zweier Gruppen eingenommen werden sollten.

Zuletzt bleibt noch festzuhalten, dass das wesentliche Modell, nach dem sich die Tobabatak als räumlich manifeste Gruppe organisierten, (5.) das Haus ist. Sowohl ein einzelnes Dorf, wie auch eine ganze *bius*-Organisation (oft eine Talschaft und Bewässerungsgemeinschaft von einigen Tausenden Mitgliedern) und die dazwischen liegenden Organisationsebenen sind als Hausorganisationen zu verstehen und sind somit nicht in jeder Hinsicht Territorialorganisationen gleichzusetzen. Selbst die Einheit ganzer Großregionen konnte mittels des Prinzips der Hausorganisation (welche Hausorganisationen auf niedrigerer Ebene

umfassen können) ausgedrückt werden. Ein Haus dieser Art muss auf jeder Ebene unterschiedlichen Gruppen Platz bieten.

Im Kontext dieser Hausorganisationen finden wir die Position der *parbaringin* und der *paniaran*, ihrer Frauen, realisiert. Beide gelten als die Nachfolger von Gründern in spiritueller wie auch in rechtlich-sozial-politischer Hinsicht. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Existenz aller fünf hier genannten Organisationsprinzipien auch in anderen Regionen des indonesischen Studienfeldes nachgewiesen werden kann und dass es anderswo auch Parallelen für die Position der *parbaringin* gibt. Hier wurde als Beispiel die besonders aus Ostindonesien bekannte Einrichtung der *tuan tanah* genannt. Nur die besondere Form, in der die Organisationsprinzipien angewandt werden, kann als spezifisch tobabataksch bezeichnet werden. Der oft große Umfang der *parbaringin*-Organisationen ist sehr wahrscheinlich in Beziehung zu den Notwendigkeiten der Organisation der künstlichen Bewässerung zu sehen.

Alle Tobabatak gelten als die ursprünglichen menschlichen Bewohner des zentralen Bataklandes. Das in der Studienfeldherangehensweise oft gebrauchte Konzept des Gegensatzpaares Authochtone-Immigranten zeigt aber doch seine Relevanz angelegentlich der Analyse eines (rituell ausgeführten) Gründungsaktes, in dem die Weichen für zukünftige Beziehungen gestellt werden. Dies wurde hier am Beispiel der Analyse eines Dorfgründungsrituals demonstriert. Zu dieser Gelegenheit arbeiten zwei Gruppen, eine jüngere und eine ältere, aus derselben *marga*, plus eine weitere Gruppe aus einer anderen, einer brautnehmenden Gruppe zusammen. Der eigentliche Initiativenehmer, welcher der älteren Gruppe angehören muss, und seine Frau legen das erste Opfer, mittels dessen die spirituellen Bewohner des Landes, die eigentlichen Autochthonen, um Zustimmung und Segen für die Dorfgründung gebeten werden (lässt sich aus bestimmten Zeichen ablesen, dass dieser Segen nicht erteilt wird, so wird die Gründung an der ausgewählten Stelle nicht fortgesetzt). Beide, sowohl Mann wie Frau gelten als die eigentlichen Dorfgründer mit allen damit verbundenen spirituellen wie rechtlich-sozial-politischen Konsequenzen.

Sie sind allerdings nicht die einzigen Dorfgründer, auch die Vertreter der jüngeren Gruppe und der Brautnehmer sowie deren Frauen legen Opfer und nehmen Kontakt mit den spirituellen Bewohnern des Landes auf. Auch sie gelten in der Folge als Mitbegründer des Dorfes mit all den damit verbundenen Konsequenzen. Ist die Gründung über längere Zeit hinweg erfolgreich, wird vielleicht von diesem Dorf ausgehend ein (oder mehrere) weiteres Dorf gegründet, und erlangt diese Gemeinschaft (die sich auch als Hausgemeinschaft sieht) den Status eines *bius*-Anteils, so wird der nach einem spezifischem, juridisch und rituell korrekten Auswahl- und Einsetzungsverfahren von der Gemeinschaft bestimmte Nachfolger des eigentlichen Gründers seine (Haus-) Gemeinschaft als *parbaringin* innerhalb der *parbaringin*-Organisation, deren Mitglied er wird, auf *bius*-Ebene vertreten. Gleichzeitig ist er als Mitglied der *parbaringin*-Organisation auch Mitglied eines Hauses auf höherer Ebene (i.e. des *bius* als Haus) und auch den Interessen der gesamten *bius*-Gemeinschaft verpflichtet, die (so das Ideal) denen der Subgemeinschaft im Zweifelsfall übergeordnet zu sein haben.

Das korrekte, (im Idealfall) nicht korrumpierbare Auswahl- und Einsetzungsverfahren, sowie die Legalität der Position des *parbaringin* als Repräsentanten seiner Gruppe sowie die mit der Position verbundene Sakralität und Unantastbarkeit seiner Person sind eng mit einer Konzeption verbunden, zu der wir über die Analyse des Begriffes *sahala* finden können. Der Begriff *sahala* kann verschiedene Bedeutungen annehmen; hier allerdings ist damit die spirituelle Essenz des Gründerahnen gemeint, dem gegenüber die Gemeinschaft in einer unvergütbaren Schuld steht. Ihm ist es zu verdanken, dass diese Gemeinschaft als Solche existiert und ihm und in der Folge seinen Nachfolgern stehen innerhalb der Gemeinschaft die Position eines *primus inter pares* (die allerdings eine geheiligte Position ist – dies ist in der tobabatakschen Kultur kein Widerspruch) zu. Führungspositionen können in der Gesellschaft

der Tobabatak in der Regel auf Austauschbeziehungen und das Prinzip der unvergütbaren Schuld (eine Konstellation, welche angelegentlich des Gründungsrituals bewusst geschaffen wird) zurückgeführt werden (und nicht auf militärische Leistungen).

Wenn die Gemeinschaft richtig gehandelt hat, wenn sie den richtigen Kandidaten für das Amt des *parbaringin* ausgewählt und rituell korrekt eingesetzt hat, so wird (so das Ideal) das *sahala* des Gründers mit dem Amtsträger sein, ihn leiten und zum Wohle seiner Gruppe wie der *bius*-Gemeinschaft handeln lassen, wie ihm auch die Autorität geben um erfolgreich führen zu können. Der Inhaber der Position eines *parbaringin* ist aber nicht nur der spirituellen Führung des *sahala* verpflichtet, sondern muss sich auch an zahlreiche Regeln und Verbotsbestimmungen halten. Auf diese Weise wird er immer unter Kontrolle der Gesellschaft bleiben und seine Autorität nicht missbrauchen können. Auch wird der *parbaringin* trotz der Sakralität seiner Position sich nicht besonders auffallend von anderen Mitgliedern der Gesellschaft unterscheiden und wie diese selbst seine Felder bestellen.

Für die Nachfolger der Repräsentanten der jüngeren an der ursprünglichen Gründung beteiligten Gruppe ist eine andere Aufgabe vorgesehen. In diesen Gruppen wird die Position des *raja doli* (so die Bezeichnung in der Samosirregion) weitervererbt. Auch hier müssen die Inhaber der Position dem Ideal nach auf juridisch und rituell korrekte Weise ausgewählt und eingesetzt werden, wenngleich, wie oft berichtet wird, in der Praxis hier auch einiger Konkurrenzstreit im Spiel sein mag. Und auch mit ihnen wird das *sahala* des Gründerahnens sein. Die *raja doli* haben einen anderen Aufgabenbereich als die *parbaringin*. Während Letztere sich in keinerlei Kampfhandlungen involvieren, ja nicht einmal Waffen berühren dürfen, und sich als friedliche Vermittler einsetzen sollen, sind die *raja doli* mit der physischen, der kriegerischen Verteidigung ihrer Gemeinschaft assoziiert.

Die *raja doli* der verschiedenen Subgruppen einer *bius*-Organisation gehören als *partahi*, als Ratsleute ebenfalls zur der *bius*-Führung. Beide Kategorien von Anführern haben unterschiedliche Aufgaben zu erfüllen. Die *raja doli* sorgen für die Sicherheit und die öffentliche Ordnung, die regelmäßig anfallende Rechtssprechung, treten auf, wenn tatkräftiges Handeln erforderlich ist (wie etwa bei der Durchführung von Bewässerungsbauvorhaben und bei anderen praktischen Angelegenheiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens), unternehmen unter Umständen potentiell gefährliche Expeditionen sowohl in rituellem Kontext wie auch im Kontext des Fernhandels usw.

Dahingegen ist der Aufgabenbereich der *parbaringin* ganz besonders mit der Aufrechterhaltung des von der Gemeinschaft finanzierten regelmäßigen Kultes, des jährlichen rituellen Zyklus, mittels dessen die landwirtschaftlichen Aufgaben, Reisbau, wie auch Erhaltung der Bewässerungsanlagen gesteuert werden, verbunden. Darüber hinaus bilden die *parbaringin*-Organisationen gesetzgebende Körperschaften und entscheiden über grundsätzliche Standpunkte. In höchster Instanz können sie auch zu Richtern werden, wenn es um Fragen des Zugangs zu Land (welches die primäre ökonomische Ressource ist) geht. Ihnen ist auch die Ausmessung der Landanteile und Feststellung der Grenzen (wenn dies erforderlich ist) anvertraut. Sie müssen involviert sein in alle Entscheidungen von großer Tragweite (z.B. Neubau von Bewässerungsanlagen), und sie (bzw. die Spezialisten in ihren Reihen) sind die Bewahrer von technischem Wissen. Die *raja bondar*, die Wassermeister, sind in der Regel Mitglieder der *parbaringin*-Organisation, ebenso wie manche schriftkundige *datu* (gelehrte Spezialisten), die sich auf Astronomie, Kenntnis der *bius*-Rituale in Beziehung zum Landbau, der *bius*-Überlieferung etc. spezialisiert haben. Über die eigene *bius*-Organisation hinaus unterhalten die *parbaringin* auch ein Netzwerk an überregionalen ritualisierten Beziehungen (mit anderen *bius*-Organisationen wie mit den so genannten Priesterfürsten Singamangaraja und Ompu Palti Raja [welche verehrt wurden, aber nicht als politische Herrscher zu verstehen sind]), wie einzelne *parbaringin* auch als

unparteiische Schiedsrichter und Vermittler im Falle von Konflikten in andere Regionen gerufen werden können.

In der Beziehung zwischen beiden Kategorien von Anführern stehen nach den Regeln der Präzedenz die *parbaringin* höher, und es müssen sich (wiederum: so das Ideal) die *raja doli*, denen mehr konkrete Machtmittel zur Verfügung stehen, den grundsätzlichen Entscheidungen der *parbaringin* als Körperschaft fügen. Die grundsätzlichen Anordnungen der *parbaringin*-Organisation bilden auch die legale Grundlage für das Handeln der *raja doli*. Von dieser Verfassung her ist es auch für die *raja doli* nicht möglich, ihre Position zu missbrauchen und ihr mittels einer militärischen Gefolgschaft einen grundsätzlich anderen Charakter zu geben. Diese Verfassung ist in den Wirren der protokolonialen Phase unter Druck zu stehen gekommen und wurde in der Kolonialzeit gänzlich umgeworfen, ist aber bei den Spezialisten im zentralen Batakland grundsätzlich auch heute noch bekannt.

Die *parbaringin*-Organisation, der auch die Repräsentanten von Gruppen von Brautnehmern (insbesondere, wenn diese selbständig wohnen, bzw. Dörfer gegründet haben) angehören, ist hierarchisch geordnet. Die Kriterien für das Zustandekommen der Ordnung sind zumeist in den komplexen Beziehungen von Seniorität und Juniorität unter den verschiedenen Gruppen der ursprünglichen Gründer-*marga's* zu suchen. Der Begriff *marga* ist allerdings hauptsächlich als Ordnungskriterium zu verstehen, denn eine jede konkrete Gruppe ist als Hausgemeinschaft organisiert und eine solche muss immer aus den Mitgliedern verschiedener *marga* zusammengesetzt sein. Es kann der Fall sein, dass die eine Hausgemeinschaft (ein oder mehrere Dörfer) einschließlich brautnehmender *marga* (die nur auf lokaler Ebene partizipieren) von dem Mitglied einer der *bius*-Gründer-*marga* in der *bius*-Organisation vertreten wird, und auch dass die benachbarte Hausgemeinschaft von einem Mitglied der erwähnten brautnehmenden *marga* vertreten wird, während Mitglieder einer *bius*-Gründer-*marga* dort einwohnen und selbst in einer brautnehmenden Beziehung stehen, in der sie nur auf lokaler Ebene partizipieren. Entscheidend ist, welche Gruppe ursprünglich als Initiativenehmer bei der Gründung der jeweiligen Hausorganisation aufgetreten ist.

Für den Fall, dass die Beziehungen der Gruppen innerhalb der *bius*-Organisation deutlich sind, ist auch die Hierarchie innerhalb der *parbaringin*-Organisation deutlich und kann Ruhe bringen in eine ansonsten von egalitären und wetteifernden Tendenzen geprägte Sozialordnung.

Die Frauenorganisation der *paniaran* ist nicht in jeder Hinsicht eine Widerspiegelung der *parbaringin*-Organisation. Obwohl die *paniaran* zum Großteil (aber nicht ausschließlich) Ehefrauen der *parbaringin* sind, unterscheidet sich deren Organisation sowohl in ihrem gesellschaftlichen Aufgabenbereich wie auch in ihrem Charakter. Auch ihre interne Hierarchie kommt nicht nach exakt denselben Regeln zustande.

Die Ehefrauen von *parbaringin*, welche die Nachfolger von Gründern sind, sind die Nachfolgerinnen der Gründerinnen, die zusammen mit ihren Ehemännern über die Darbringung des Opfers Kontakt mit den spirituellen Bewohnern des Gründungsortes aufgenommen haben und eine Beziehung mit diesen eingegangen sind. Es wird von der Ehefrau eines *parbaringin* erwartet, dass nach einiger Ausbildungszeit innerhalb der *paniaran*-Organisation ihre medialen Fähigkeiten zur Entwicklung kommen und es zu Kontakt mit dem *sahala*, der spirituellen Essenz der ursprünglichen Gründerin kommt. Im Unterschied zu den *parbaringin*, die von dem *sahala* geleitet werden (und nur selten besessen), wird von den *paniaran* erwartet, dass sie als Medien auftreten und dass aus ihren Mund konkrete Aussagen der Ahnen und anderer höherer Wesen zu hören sind.

Zu den öffentlichen Aufgaben der *paniaran* gehören u.a. bestimmte rituelle Aufgaben im regelmäßigen, mit dem Landbau verbundenen Kult, Regenrufen bei Trockenheit und die Teilnahme an Heilungsritualen. Sie gelten nicht nur wie die *parbaringin* als sakral, sondern

werden in bestimmten rituellen Kontexten auch selbst Objekt von Verehrung (dies wurde noch während der Kolonialzeit dokumentiert), als Repräsentantinnen der Göttin Boru Deang Parujar, der spirituellen Repräsentation der Erde und Verkörperung weiblicher Sakralität, welche wesentlich mit der geheimen Welt des Jenseits (die jede Frau in sich trägt), der letztendlichen Quelle alles Lebens verbunden ist.

In sozial-politischer Hinsicht weisen die zwar spärlichen, aber deutlichen Quellen darauf hin, dass die *paniaran* als Frauenorganisation durchaus mit Effektivität für die Einhaltung der Rechte von Frauen auftreten konnten. Organisatorische Fähigkeiten und effektives Vorgehen im Dienste der Verteidigung der Rechte von Frauen, welche diesen im Kontext der *bius*-Gemeinschaft zustehen, haben Frauen von *parbaringin* in jüngster Zeit auch angesichts existenzieller Bedrohung von Aussen unter Beweis gestellt.

Der Charakter der sozial-politischen Organisation der Tobabatak kann mit strukturellen Voraussetzungen und der Beschreibung von Organisationsprinzipien nicht befriedigend analysiert werden. Es geht daraus nicht hervor, warum nicht nur Staatsbildung an sich unterblieben ist, sondern (wie historisch nachweisbar ist) auch konsequent alle Schritte in diese Richtung unterbunden worden waren, bzw. wenn bereits gesetzt, wieder rückgängig gemacht wurden. Dass dies keineswegs selbstverständlich ist, zeigt ein Blick zu den Nachbarn der Tobabatak, den Simalungunbatak, bei denen wir dieselben strukturellen Voraussetzungen und die Existenz derselben Organisationsprinzipien nachweisen können. Doch waren in dieser Gesellschaft bereits Schritte in Richtung Staatsentstehung gemacht, wie es die (bereits gesellschaftlich anerkannte) Konzentration von Macht in den Händen von Anführern oder Herrschern, die nicht mehr der Kontrolle der Gesellschaft unterlagen und die Möglichkeit des territorialen Eroberungskrieges sind.

Um erklären zu können, warum dies bei den Tobabatak nicht geschehen ist, wird hier die Hypothese vom ‚Willen zur Demokratie' eingeführt. Es wird vorausgesetzt, dass es innerhalb dieser Gesellschaft (und wohl auch vieler anderer innerhalb des indonesischen Studienfeldes) darum ging, ein Ideal aufrechtzuerhalten, welches eben als Wille zur Demokratie umschrieben werden kann. Die beschriebenen Organisationsprinzipien sind geeignete Instrumente, eine demokratische Ordnung (als welche die tobabataksche Ordnung zu verstehen ist) bei gleichzeitiger Erfüllung aller komplexen Aufgaben aufrecht zu erhalten. Der Wille zur Demokratie ist aber die Voraussetzung, dass dies auch geschieht. Es geht, wie gesagt, mit den gleichen Organisationsprinzipien auch anders.

Es wird nicht das Ideal von absoluter Gleichheit, von Egalität angestrebt (wohl aber ein gewisses Maß davon) und man akzeptiert gesellschaftliche Asymmetrie und Hierarchie. Man weiß um Nutzen und Notwendigkeit einer geregelten und geordneten Führung, man weiß aber auch um die Gefahren von nicht kontrollierter Macht. Man befolgt die Anordnungen der *parbaringin*, man gibt ihnen aber keine militärischen Machtmittel, die sie missbrauchen könnten. Man gibt den *raja doli* die Möglichkeit militärische Mittel zu verwenden, macht die Legalität ihres Handelns aber von den *parbaringin* abhängig. Auf diese Weise konnten selbst die Anforderungen einer hydraulischer Organisation der Landwirtschaft erfüllt werden, ohne dass sich notwendigerweise eine Despotie entwickeln musste.

Auf diese Weise blieb den Tobabatak in vorkolonialer Zeit bei all den Unsicherheiten des Lebens und des Drucks sozialer Regulierung die essentielle Freiheit der Partizipation in allen wesentlichen Angelegenheiten in ihrem Lebensraum und das Wissen, dass sie und ihre Hausgemeinschaft auch in den höheren Ebenen der sozial-politischen Organisation und Opfergemeinschaft, der *bius*-Ebene repräsentiert waren, wie das eben für eine demokratischen Ordnung kennzeichnend ist. Dazu gehörte auch, dass es eine Organisation

gab, an die Frauen sich wenden konnten, und die im Bedarfsfall dafür eintrat, dass die Rechte der Frauen auch eingehalten wurden.

Heute lebt ein Großteil der Millionen Tobabatak außerhalb des zentralen Bataklandes, viele davon in urbanen Gebieten. Die meisten von ihnen wissen nicht mehr viel von der alten *bius*-Ordnung. Doch ist von Interesse, dass nach der Unabhängigkeit Indonesiens, nach den großen Migrationswellen aus dem zentralen Batakland heraus, der Begriff *dalihan na tolu*, die drei Herdsteine, die zur Metapher für das tobabataksche Allianzsystem wurden, von den urbanen Tobabatak ausgewählt wurden um den eigenen Kindern wie auch Außenstehenden das bataksche Sozialsystem zu erklären. Heute reicht die Bedeutung dieser Metapher noch viel weiter. Im tobabatakschen Erziehungsdiskurs finden wir sie auch gebraucht um Beziehungen außerhalb der tobabatakschen sozialen Welt zu erklären. So z.B. die Beziehungen in Betrieben. In diesem Erklärungsmodell steht Ego Vorgesetzten gegenüber, die er nach dem Vorbild der Beziehung zu Brautgebern, denen man Ehrerbietung und Gehorsam schuldig ist, sehen sollte. Ego steht auch Untergebenen gegenüber, die wie Brautnehmer mit Geduld, Freundlichkeit und Nachsicht behandelt werden sollten, von denen man aber auch fordern kann.

Es mag diese Metapher vielleicht gar nicht im zentralen Batakland entstanden sein und auch kein adäquates Modell der Allianzbeziehungen darstellen, seine Bedeutung im heutigen Diskurs um die kulturelle Identität der Tobabatak ist enorm. Dies muss kein Zufall sein. In dieses Modell ist auf minimale Weise außerordentlich große Symbolkraft verpackt. Abgesehen von der Intention die relative asymmetrische Beziehung zwischen Ego, seinen Brautgebern und seinen Brautnehmern zu beschreiben, handelt es sich auch um ein Modell, welches Hierarchie und Gleichberechtigung gleichzeitig relativieren und ausdrücken kann. Es ist keine Spur eines Hinweises auf die alte *bius*-Ordnung darin enthalten, ja es nimmt nicht einmal Rücksicht auf die Tatsache, dass das tobabataksche zirkulierende Konnubium kein Dreiklansystem sein kann (es sind zumindest fünf Gruppen dafür nötig), und doch kann es eines der vielleicht höchsten Ideale der tobabatakschen Kultur ausdrücken. Dieses Ideal mag als eine Transformation des ‚Willens zur Demokratie' aus der Zeit politischer Unabhängigkeit in die heutige Zeit verstanden werden.

Seit gut hundert Jahren gibt es kein politisch selbständiges Batakland mehr. Die Tobabatak leben heute innerhalb des indonesischen Staates, haben diese Situation akzeptiert und sich gut darin zurechtgefunden. Sie freuen sich über die jüngste Entwicklung hin zur Demokratie ihres Staates auf die gleich Weise, wie die meisten anderen Bewohner Indonesiens. Aber den eigenen, distinkten kulturellen Hintergrund, das Sozialsystem und das Gefühl für ethnische Identität bringt man immer noch gern mit der für diese Kultur spezifischen Vereinigung und Überwindung des Widerspruchs von Hierarchie und Gleichberechtigung in Verbindung.

Samenvatting in het Nederlands

Uitgangspunt van dit onderzoek zijn drie sleutelbegrippen die betrekking hebben op de religieuze en maatschappelijke orde van de prekoloniale Tobabatakse samenleving, i.e. *bius*, *parbaringin* en *paniaran*. De gebruikelijke vertalingen van de termen *bius*, *parbaringin* en *paniaran* met resp. 'offergemeenschap', 'offerpriester' en 'priesteressen' zijn op zich niet fout. Uit dit onderzoek is duidelijk geworden dat op spiritueel gebied de rol van de *parbaringin* en *paniaran* binnen de *bius*-gemeenschappen zelfs groter is geweest dan tot nu toe is aangenomen. Er kan gesteld worden dat analyse van de cultusactiviteiten van de *parbaringin* en *paniaran* door de cyclus van een kalenderjaar heen onmisbaar is voor een beter begrip van de traditionele godsdienst van de Tobabatak (zie de samenvatting voor de analyse van religieuze aspecten in 8.8.). De rol van de *parbaringin* en *paniaran* is echter niet tot het religieuze gebied beperkt. Uit dit onderzoek is verder gebleken dat een *bius*-gemeenschap ook als organisatie in sociaal-politieke zin te begrijpen is. De analyse van de rol van de *parbaringin* en *paniaran* levert bovendien de sleutel voor een beter begrip van de traditionele sociaal-politieke orde van de Tobabatak.

Om de sociaal-politieke orde van de prekoloniale Tobabatak-samenleving adequaat te kunnen analyseren, moesten eerst een aantal historische opvattingen op hun juistheid worden gecontroleerd. Hoewel de inlijving van het centrale Batakland pas in 1908 voltooid was, wordt hier met 'prekoloniaal' de tijd van voor 1825 bedoeld. In de 'proto-koloniale' fase van 1825 tot 1908 onderging de Batakse samenleving veel intensievere invloeden van buitenaf dan in de periode daarvoor. Zoals nieuwe oorlogen (Padri-oorlog en koloniale oorlogsvoering), nieuwe ziektes, de koloniale opiumhandel, koloniale inmenging in de locale politiek, slavenjachten etc. verstoorden in deze fase ook de interne sociaal-politieke orde. Hoewel de traditionele orde in wezen overeind bleef, domineerden beschrijvingen van chaos en politieke versplintering het beeld van de traditioneel sociaal-politieke orde van de Tobabatak. Deze observaties zijn gemaakt door bezoekers die tijdens de proto-koloniale fase naar het centrale Batakland kwamen. Oudere bronnen geven een ander beeld.

De bevolkingsdichtheid was in de prekoloniale tijd veel groter dan in de eerste decennia van de koloniale tijd. Uit de beschikbare bronnen is voor de vruchtbare alluviale vlaktes een bevolkingsdichtheid van vijfhonderd tot duizend personen per vierkante kilometer af te leiden. Gemiddeld had één van de ongeveer 150 *bius*-gemeenschappen meer dan duizend leden en sommige hadden zelfs tienduizenden leden. De dichte bevolking kon worden gevoed en in relatieve weelde leven omdat kunstmatig bevloeide rijstbouw werd bedreven. Dit veronderstelde onderlinge samenwerking. De nieuwbouw van irrigatiesystemen kon soms jaren duren. Het onderhoud van de vaak complexe irrigatiesystemen vereiste blijvende samenwerking. Tenslotte moest men instaat zijn om het soms schaarse bevloeiingswater op een manier te kunnen verdelen, die algemeen aanvaard werd. Ruzie en oorlog hadden de landbouw dusdanig kunnen verstoren dat de voedselvoorziening ernstig in gevaar zou zijn gebracht.

Hoewel het potentieel er zeker aanwezig was, hebben de Tobabatak, voor zover wij weten, nooit een staat (hier begrepen als een autonome politieke entiteit met centrale regeringsmacht en geweldsmonopolie; cf. Carneiro 1970) opgericht. Door de hoge bevolkingsdichtheid, de regelmatige overschotten uit de kunstmatig bevloeide rijstbouw, de kennis van schrift, vuurwapens en vooral de snelle transportmogelijkheden met grote boten over het water van het Tobameer bestonden er eigenlijk ideale voorwaarden voor het ontstaan van een staat met redelijk veel macht. Toch was er geen sprake van staatsvorming als hierboven gedefinieerd. In tegendeel, men spande zich in om concentratie van macht en daarmee het ontstaan van een staat te voorkomen. Ook zonder staat bleek het binnen de traditionele sociaal-politieke orde

mogelijk om samenwerking te organiseren – soms zelfs op grote schaal en vooral continu – en potentiële conflicten meestal tijdig op te lossen. Hierdoor kwam de verzorging van de bevolking niet in gevaar. Gewapende conflicten kwamen wel voor, maar veel minder vaak dan tot nu toe is aangenomen, en echte veroveringsoorlogen zijn er nooit gevoerd. Verder kan het bestaan van een min of meer algemeen aanvaarde rechtsorde geconstateerd worden waaronder ook de regeling van de handel via een systeem van over het hele land verspreide marktplaatsen viel.

Bij de analyse van het traditionele sociaal-politieke stelsel van de Tobabatak zijn in dit onderzoek vijf organisatieprincipes genoemd. Dit zijn het (1.) het 'segmentaire lineage- of *marga*-stelsel' waarbij alle leden van de samenleving deel zijn van één enkele (ware of fictieve) afstammingsgroep die onderverdeeld is in afzonderlijke exogame clans of classificatiecategorieën (de segmenten, *marga's* genoemd) en (2.) het 'alliantie-stelsel' dat de relaties tussen groepen van bruidnemers en bruidgevers dusdanig regelt dat escalatie van conflicten tussen aanverwante groepen nagenoeg onmogelijk is. Deze twee principes worden vaak het eigenlijke verwantschapsstelsel genoemd en inderdaad oefenen deze principes een grote stabiliserende invloed uit op de samenleving. Maar uit deze principes alleen kunnen geen stabiele en permanente leidingstructuren ontstaan. Daarvoor moeten nog andere principes in overweging genomen worden.

Dit zijn (3.) het 'voorrangsprincipe' (*precedence-principle*), volgens hetwelk aan de stichters van maatschappelijk belangrijke instellingen (zoals *bius*, dorpen, irrigatiekanalen etc.) en hun rechtsopvolgers bijzondere spiritueel-rituele en ook sociaal-politieke posities toekwamen. Dit principe maakte leidende posities legaal binnen de samenleving, maar het (4.) 'dualiteitsprincipe' zorgde ervoor dat op alle niveaus de leidende posities gewoonlijk dubbel bezet moesten zijn. Op dorps- als ook op *bius*-niveau (en op de tussenliggende niveaus) bestonden daarom vroeger ook twee soorten leiders uit twee verschillende groepen (een oudere en een jongere groep). De in de literatuur gebruikelijke indeling in religieuze en seculiere leiders is echter niet helemaal juist.

Het vijfde principe is (5.) het model van de 'huisorganisatie' als essentieel model voor (territoriaal-) maatschappelijke organisatie bij de Tobabatak. Een dorp met enkele tientallen inwoners, een *bius* met duizenden inwoners of zelfs een heel land kan binnen de context van dit principe als een huisorganisatie worden begrepen. Een huisorganisatie is weliswaar niet precies hetzelfde als een territoriumorganisatie, maar biedt desondanks lidmaatschap voor zowel verwante als niet verwante groepen.

De hier genoemde vijf principes zijn niet uniek binnen het Indonesische studieveld, maar komen ook elders in de archipel voor. Alleen de bijzondere vorm waarin die principes worden toegepast, kan als specifiek Tobabataks worden beschreven.

Vanuit de context van de huisorganisatie kan de positie van de *parbaringin* als ook van de *paniaran* - hun vrouwen – begrepen worden. Beiden gelden als de opvolgers van de oorspronkelijke stichters van het huis (dorp, *bius,* afstammingsgroep etc.) waarin zij hun positie bekleden. Hier zijn meerdere aspecten aan te merken. De bijzondere waarde die aan stichtingsdaden is toegekend laat zich terugvoeren op het principe van de ruil, van prestatie en tegenprestatie. In het geval van een stichting heeft de groep haar bestaan aan de stichters te danken en is er sprake van een schuld die nooit kan worden vereffend. De groep is aan de stichters dank verschuldigd en dit feit kan als de dieper liggende oorzaak van veel (echter niet van alle) asymmetrische of hiërarchische verhoudingen binnen de Tobabatakse samenleving gezien worden.

In het geval van bv. een dorpsstichting moet bovendien worden opgemerkt dat dit nooit door één persoon, noch door één groep alleen kan worden uitgevoerd. Ook kan een dorp niet zonder de deelname van vrouwen worden gesticht. Tijdens de dorpsstichting wordt ten

gevolge van deze principes dan ook zowel dualiteit (een tweede – jongere - groep treedt op als medestichter) als ook de positie van de *paniaran* gecreëerd. Het zijn vrouwen die het bij de dorpsstichting horende offer daadwerkelijk brengen en contact leggen met de spirituele machten. Man en vrouw gelden als dorpsstichter met alle daarmee verbonden juridische en sociaal-politieke consequenties

Om de specifieke wijze waarop de genoemde vijf principes worden toegepast te kunnen verklaren werd in deze analyse de 'wil tot democratie' als hypothese gebruikt. Deze hypothese stelt dat binnen de ideologische wereld van de Tobabatak een ideaal bestaat dat als wil tot democratie kan worden omschreven en als een van de hoogste waarden van de samenleving kan worden beschouwd. Deze hypothese staat toe te verklaren hoe de Tobabatak de complexe taken van 'hydraulische landbouw en organisatie' (cf. Wittfogel 1957) konden vervullen zonder de dwangmiddelen van een staat te gebruiken.

Dit ideaal stuurt als het ware het politieke handelen van de samenleving. Enerzijds wordt voorkomen dat er te veel en vooral niet meer door de samenleving controleerbare macht in handen van één bepaalde persoon of groep komt (wat zou kunnen worden gezien als een stap in de richting van het ontstaan van een staat). Anderzijds worden er ook beperkingen van het evenzeer hoog gewaardeerde ideaal van sociale gelijkheid geaccepteerd. De positie van de *parbaringin* kan worden begrepen als die van representanten van hun groepen binnen de *bius*-gemeenschap en hun onderlinge relatie is (dit is tot op zekere hoogte nog heden het geval) in zekere zin hiërarchisch van aard. Zij maakten (vroeger) de wetten en konden ook belastingen innen voor rituelen en voor irrigatie. Zij waren de aangewezen bemiddelaars in geval van conflict. Hun opdrachten met betrekking tot de rituele orde, het ritme van de landbouw en irrigatiewerkzaamheden enz. werden strikt nageleefd. Zij waren ook de hoogste instantie met betrekking tot landrechten. Maar er werden hen ook beperkingen opgelegd. Onder meer was voor hen elke vorm van oorlogsactiviteit, bloedvergieten of zelfs het aanraken van wapens streng verboden.

Voor de verdedigings- en veiligheidstaken moest een andere categorie leiders zorgen die volgens het voorrangsprincipe als jonger (en daarmee lager) dan de *parbaringin* werden beschouwd. Deze worden in de Samosir-regio vaak *raja doli* (de mannelijke *raja*) genoemd. Ze mochten en in een rituele context moesten ze zelfs bloedvergieten. Zij waren verantwoordelijk voor de regelmatig noodzakelijke rechtsspraak en ze traden ook op als organisatoren van irrigatiewerken of andere gemeenschappelijke bouwprojecten. In de koloniale tijd werd met leden van deze categorie hoofden samengewerkt en zij kregen officiële, door het koloniale bestuur erkende posities.

De *paniaran* kunnen op spiritueel als ook op sociaal gebied worden gezien als de representanten van de vrouwen. Het contact met het spirituele aspect van de oorspronkelijke stichters (*sahala*), voor alle leidende posities een onmisbaar gegeven, is bij hen nog sterker uitgesproken dan bij de mannen, want zij zijn ook media en worden door het *sahala* ook bezeten. De *paniaran* waren in de context van de traditionele religie ook zelf object van verering als vertegenwoordigers van de vrouwelijke sacraliteit. Ook waren zij niet zonder maatschappelijke invloed en beschikten zij over middelen om de rechten van vrouwen te kunnen waarborgen.

Dat de belangrijkste leidersposities binnen het Tobabatakse sociaal-politieke stelsel min of meer erfelijk zijn en levenslang worden bekleed, lijkt op 't eerste gezicht niet democratisch. Toch zijn er argumenten aan te voeren om toch van een democratisch stelsel te spreken. Ook al is een positie erfelijk, de installatie in die positie is geen automatische verworvenheid. Er moet juist een door de gemeenschap gedragen juridisch maar ook ritueel correcte keuze- en

installatieprocedure worden gevolgd waardoor de instemming van de gehele groep in kwestie en daarmee de legaliteit van de positie verkregen wordt. Degene die de positie bekleedt is de representant van de groep naar buiten toe en op een hoger niveau binnen de *bius*-organisatie. Dit geldt voor *parbaringin* als ook voor *raja doli*. In principe waren groepen op grond van het dualiteitsprincipe dubbel vertegenwoordigd. Binnen de *bius*-gemeenschap met haar soms duizenden leden werd van de representanten van de afzonderlijke groepen niet alleen verwacht dat ze de belangen van hun eigen groep vertegenwoordigden, maar ook dat ze deze met de belangen van de (hogere) *bius*-gemeenschap wisten te verzoenen.

Binnen het sociaal-politieke stelsel van de Tobabatak was voor alle leden van de samenleving op een specifieke manier participatie in gemeenschappelijke vraagstukken mogelijk binnen de leefruimte van hun eigen (overzienbare) groep en alle groepen wisten zich gerepresenteerd op een hoger niveau, wat op een bepaalde manier tot integratie van al de overzienbare groepen tot een groter geheel leidde.

Uit deze gegevens leid ik af dat de Tobabatakse sociaal-politieke orde, hoewel in hoge mate verschillend van westerse vormen van (parlementaire) democratie, met recht als een vorm van democratie (ook in de oorspronkelijke - Griekse - betekenis van het woord) kan worden gezien.

Curriculum vitae

Johann Angerler wurde am 4. Januar 1957 in Kirchberg am Wechsel in Österreich geboren. Er absolvierte eine Ausbildung ohne Matura an der Höheren Technischen Bundes- Lehr und Versuchsanstalt (HTL) Wien I und war einige Jahre in einem technischen Beruf tätig. Hochschulreife erlangte er über die Berufsreifeprüfung an der Universität Wien am 3. Mai 1983.

1982 begann er das Studium der Geschichte und der Völkerkunde an der Universität Wien. Im Sommersemester 1987 wurden beide Fächer mit ausgezeichnetem Erfolg (dies entspricht dem Prädikat *cum laude*) abgeschlossen.

Ab September 1987 bis Dezember 1989 studierte er Indonesische Sprachen und Kulturen an der Universität Leiden, Niederlande und (ab Juli 1989) an der Universität Padjadjaran in Bandung, Indonesien. In der Zeit danach widmete er sich der Archiv- und Feldforschung zu Kultur und Geschichte der Tobabatak.

Von September 1992 bis August 1998 war er als wissenschaftlicher Assistent an der School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS), Universität Leiden angestellt. In dieser Periode unternahm er weitere Feld- und Archivforschungen. Von 1998 bis 2004 war er als Gastmitarbeiter am Institut für Cultural Anthropology and Developmental Sociology, Universität Leiden, und ist seit 2005 als *research fellow* innerhalb von Leiden Ethnosystems and Development Studies (LEAD), Universität Leiden tätig.

Neben der Arbeit an seiner Dissertation verfasste er mehrere wissenschaftliche Artikel und Buchbesprechungen.