

erlaubt. Das sakrale Zentrum der Gemeinde Gandu bilden von daher auch nicht die Gräber (*makam*) – weder das des Kyai Hisyam, und das der Roro Mendut schon gar nicht –, sondern die Moschee (*masjid*), die die Schülerinnen (*santri*) des angrenzenden *Pondok Pesantren* fünfmal am Tag für das obligatorische Gebet (*salat*) besuchen. An die Stelle von rituellen Handlungen, die spezifisch für die lokale Kultur auf Java waren, ist eine Liturgie getreten, die idealerweise von Marrakesch über Mekka und Medina bis Makassar die gleiche sein sollte. Und natürlich auch in Gandu.

4.4 Islamisierung, Religionisierung, Glokalisierung

Die Geschichte der Republik Indonesien ist als Kampf zweier Paradigmen konzeptionalisiert worden, und zwar als Kampf für eine an der *Sharia* orientierten islamischen Gesellschaft auf der einen Seite und für eine an der *Pancasila* orientierten, in religiöser Hinsicht weitgehend neutralen Gesellschaft auf der anderen Seite. Diese Konzeptionalisierung der jüngeren indonesischen Geschichte mündet in der These, dass die Kräfte, die für Islam und *Sharia* eingetreten sind, diesen Kampf bislang verloren haben (vgl. Baswedan 2004: 669; vgl. auch Effendy 2003: 2).

Diese Sicht auf die Geschichte der Republik Indonesien kann sich auf die Ergebnisse der Parlamentswahlen berufen. Obwohl sich knapp 90 Prozent aller Indonesier zum Islam bekennen, wählt weniger als die Hälfte von ihnen islamische Parteien. Das beste Wahlergebnis haben diese Parteien 1955 mit rund 44 Prozent der abgegebenen Stimmen erzielt (vgl. Fealy et al. 2006: 44–45). Seither sind sie weiter zurückgefallen: bei den Wahlen 2004 auf 38 Prozent, 2009 auf 25 Prozent (vgl. Bush 2008: 182 und Bruinessen 2013: 3) – und nicht zuletzt auch bei den Parlamentswahlen am 17. April 2019: Alle vier islamischen Parteien konnten bei diesen Wahlen zusammengenommen nur knapp 30 Prozent der Stimmen auf sich vereinen.⁸⁰ Damit sind die islamischen Parteien zu einem Zeitpunkt, als der Islam das private und öffentliche Leben in Indonesien in einem bislang ungekannten Maße beeinflusst, politisch schwächer als in den 1950er Jahren (vgl. Fealy et al. 2006: 46). Aus dieser Diskrepanz – Schwäche des politischen Islam auf der einen Seite, Islamisierung des gesellschaftlichen Lebens auf der anderen Seite – ist der Schluss gezogen worden, dass es im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung

80 Die vier islamischen Parteien sind *Partai Kebangkitan Bangsa* (PKB, Partei der nationalen Erweckung; 9,69 %), *Partai Keadilan Sejahtera* (PKS, Partei für Gerechtigkeit und Wohlstand; 8,21 %), *Partai Amanat Nasional* (PAN, Partei des nationalen Mandats; 6,84 %) und *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP, Vereinigte Entwicklungspartei, 4,52 %). Die vier genannten Parteien sind untereinander zerstritten: Nur PKB und PPP haben bei den letzten Präsidentschaftswahlen Joko Widodo (»Jokowi«) unterstützt, PKS und PAN standen auf der Seite von Ex-General Prabowo Subianto. Ähnlich zerstritten zeigen sich die vier Parteien auch hinsichtlich der Rolle, die die *Sharia* einnehmen soll: Nur PPP und PKS sind für die *Sharia* als Rechtsgrundlage der Republik Indonesien, PKB und PAN orientieren sich dagegen an der *Pancasila*. Vgl. https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2019_49.pdf und <https://www.kas.de/documents/252038/4520172/190613-Indonesia-Country-report-.pdf/513bbab3-1c85-1ef6-3bbd-1e4f591f1e03?version=1.1&t=1560412802105> (Zugriff am 26. September 2021).

keine Mehrheit für einen islamischen Staat gibt, jedoch für eine Gesellschaft, die sich stärker an islamischen Werten orientiert (vgl. Fealy et al. 2006: 39–50).

Die Islamisierung des gesellschaftlichen Lebens, die Indonesien aktuell kennzeichnet, wurde in den vorangegangenen Kapiteln an zwei Pilgerorten beispielhaft untersucht. Während Pilgerfahrt und Heiligenverehrung in Parang Kusumo aktuell eine Konjunktur erfahren, werden eben diese Praktiken am Grabmal der Roro Mendut massiv unterdrückt. Was besagt dieser Befund im Hinblick auf den Prozess der Islamisierung? Die Frage verdeutlicht, dass den bisherigen Ausführungen ein bislang unbefragtes Verständnis nicht nur dieses Prozesses, sondern auch des Islam zugrunde liegt. Was also ist unter Islam und Islamisierung zu verstehen?

Es ist eine weitverbreitete Praxis, den Islam – »that resonant name of so many things at once« (Geertz 2003: 144) – anhand der Dogmen zu bestimmen, die von ihm vertreten werden und ihn nach offizieller Lesart kennzeichnen. Hier wären insbesondere die sogenannten fünf Säulen des Islam hervorzuheben, namentlich *Shahada* (Bekenntnis), *Salat* (Gebet), *Zakat* (Almosen), *Saum* (Fasten) und *Hadsch* (Pilgerreise). Das Maß, in dem diese Dogmen das Denken und Handeln der Menschen bestimmen, wäre dann als Indiz für den Grad der Islamisierung zu deuten.

Das Defizit eines solchen Zugangs zu Islam und Islamisierung besteht aus ethnologischer Perspektive darin, vom Selbstverständnis der lokalen Akteure weitgehend abzuweichen. Für viele Muslime auf Java war bis in die 1980er Jahre hinein der Besuch lokaler Heiligengräber wichtiger als eine Pilgerfahrt nach Mekka (vgl. Ricklefs 1979: 126). Während das geringe Interesse der Bevölkerung an der *Hadsch* als ein Indiz für den geringen Grad der Islamisierung gewertet wurde, indiziert aus Sicht der Akteure die Verehrung lokaler Heiliger das genaue Gegenteil, d.h. es weist sie als gläubige und rechtschaffende Muslime aus. Was konstitutiv für das Selbstverständnis guter javanischer Muslime ist, vermag ein Ansatz nicht zu erfassen, der sich essentialistisch an Dogmen und ihre rituelle Befolgung ausrichtet. Darüber hinaus basiert ein solcher Zugang zu Islam und Islamisierung auf einer dualistischen Entgegensetzung: Er unterstellt, dass die Durchsetzung islamischer Dogmen (*agama*) mit einem Rückgang lokaler Praktiken (*adat*) einhergeht. Eine solche Entgegensetzung wird vom ethnographischen Befund jedoch nicht gedeckt und von der vorliegenden Studie schon gar nicht. Vielmehr hat aktuell beides Konjunktur: *Hadsch* und lokale Pilgerfahrt, orthodoxe und heterodoxe Praktiken. Doch was bedeutet dieser Befund im Hinblick auf den Islam und die Islamisierung Indonesiens?

Vor dem Hintergrund dieser Frage sind Bemühungen zu sehen, ein anderes Verständnis von Islam und Islamisierung zu entwickeln. So ist der Islam zum Beispiel als »a mode of discourse« (Stange 1986: 107) und »a discursive tradition« (Asad 2009: 20) definiert worden, für andere Beobachter gehört er zu den »traditions of knowledge and practice« (Hefner 2018: 5 und 22). Gemeinsam ist diesen Definitionen, dass sie unter Islamisierung weder einen linearen noch einen homogenen Prozess verstehen: »[...] there is no single project of Islamization« (Hefner 2018: 22). Es wird vielmehr von verschiedenen Formen der Islamisierung ausgegangen, die sich auf unterschiedliche Weise mit den lokalen Traditionen auseinandersetzen (vgl. Asad 2009: 23 und Hefner 2018: 22). Gegenüber Hefner wäre jedoch einzuwenden, dass der Bezug auf die lokalen Traditionen nicht »socially and ethically contingent« erfolgt (vgl. Hefner 2018: 22), sondern in der Qualität

dieser Bezugnahme stets Interessen und Bedürfnisse der beteiligten Akteure zum Ausdruck gelangen.

Von daher wird auf den folgenden Seiten unter Islam ein religiöses System verstanden, das gleichermaßen auf diskursiven (in Wort und Tat geführten), interpretativen (sich Symbolen bedienenden) und performativen (vorsprachliche Erfahrungen vermittelnden) Elementen basiert, die sich nicht unabhängig zu den Interessen und Bedürfnissen der beteiligten Akteure verhalten. Aus dieser Perspektive eröffnet sich die Möglichkeit, den Prozess der Islamisierung nicht nur exemplarisch zu beschreiben, sondern zugleich auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Veränderungen zu analysieren, auf die er paradigmatisch verweist.

In diesem Zusammenhang stellt sich jedoch ein grundsätzliches Problem: Islam ist nicht nur dynamisch, sondern auch divers, und diese Diversität ist kategorial nur schwer zu erfassen. Islam steht mit anderen Worten nicht im Singular, sondern markiert ein ausgreifendes religiöses Spektrum, für dessen Beschreibung die unterschiedlichsten Begriffe mit den unterschiedlichsten Definitionen aufgeboten werden. Die Begriffe zur Beschreibung dieses religiösen Spektrums sind oft dualistisch konzipiert, und zu ihnen gehören – um nur die gängigsten aufzugreifen – Traditionalisten vs. Modernisten, Synkretisten vs. Puristen, Ritualisten vs. Skripturalisten. Gerne werden diese Begriffe, die nicht klar voneinander abgegrenzt sind, sondern sich partiell überschneiden, um das Präfix »Neo« erweitert, was dann zum Beispiel in Neo-Traditionalisten vs. Neo-Modernisten resultiert.

Gegen die angesprochenen Dualismen ist prinzipiell nichts einzuwenden, wie auch gegen den Dualismus von schwarz und weiß nichts einzuwenden ist, solange deutlich bleibt, dass alles, was nicht schwarz ist, nicht unbedingt weiß sein muss – also nicht unterschlagen wird, dass es noch unzählige Grautöne gibt, von anderen Farben ganz zu schweigen. Vor dem Hintergrund dieser Einschränkung folgt die vorliegende Studie einer Unterscheidung der verschiedenen Strömungen innerhalb des Islam anhand von vier Kategorien, und zwar – in Anlehnung an Clifford Geertz (1960) – in *Abangan* und *Santri* und – als Subkategorien der zuletzt genannten Strömung – in Traditionalisten und Modernisten/Reformer (vgl. auch Fealy et al. 2006: 39; vgl. ebenso Liddle 1996: 622, Waardenburg 1983: 688 und Geertz 2001: 8–9).

Während *Abangan* für nominelle Muslime⁸¹ steht, die sich nur bedingt an den fünf Säulen des Islam orientieren und teils an vorislamischen Anschauungen und Praktiken festhalten, steht *Santri* für Muslime, die eine formelle religiöse Ausbildung erhalten haben und den Islam auf eine Weise praktizieren (oder zu praktizieren bemüht sind), wie ihn die geheiligten Schriften (Koran, Hadith) übermitteln.⁸² Traditionalismus steht

81 Die Bezeichnung »nominell« ist in diesem Kontext eine etische Kategorie, die vom Selbstverständnis der *Abangan* als gute und rechtschaffende javanische Muslime absieht.

82 Geertz (1960) hatte bekanntlich zwischen drei sozio-religiösen Gruppen innerhalb des Islam unterschieden: zwischen *Abangan* und *Priyayi*, die für die bäuerlichen und aristokratischen Schichten der javanischen Gesellschaft einschließlich einer Weltsicht stehen, die gleichermaßen von indigenen wie von hindu-buddhistischen Elementen beeinflusst ist und sie als Animisten/Synkretisten bzw. Mystizisten ausweist, und den *Santri*, die sich aus der vorwiegend städtischen Schicht der Händler rekrutieren und die neue Religion repräsentieren: den Islam. Aus dieser Unterteilung sind die *Priyayi* herausgefallen, da sie seit den 1970er Jahren weitgehend in den beiden anderen sozio-re-

hier für die Anhänger der auf Imam Shafi'i zurückgehenden Rechtsschule, einer der vier Hauptschulen des sunnitischen Islam; Modernismus/Reformismus steht dagegen für *ijtihad*, also der Möglichkeit einer eigenständigen Auslegung der heiligen Schriften (vgl. Liddle 1996: 622).⁸³ Die vier Gruppen repräsentieren nicht verschiedene Stadien der Islamisierung, sondern sind Ausdruck der Vielfalt, die den Islam auf Java (*Islam warnawarni*) kennzeichnet.⁸⁴

Es steht außer Frage, dass auch die vier genannten Kategorien nicht unproblematisch sind, doch das sind alle anderen Kategorien für die Beschreibung der Strömungen innerhalb des Islam ebenfalls. Sie alle vermeiden zu wollen käme einem selbstauferlegten Denk- und Sprechverbot gleich. Sie durch Neologismen zu ersetzen, die sich erfahrungsgemäß nur bedingt von ihren kategorialen Vorläufern semantisch zu befreien vermögen, ist ebenfalls keine Lösung. Von daher sind die nachfolgenden Überlegungen darauf gerichtet, die genannten Kategorien zu problematisieren, um ihre Grenzen und Möglichkeiten auszuloten, und zu analysieren, wie diese Kategorien diskursiv eingesetzt werden: Was gilt wem als Religion oder Aberglaube? Welche Kriterien für die Unterscheidung von *Agama* und *Adat* werden aufgegeben? Wie wird diese Unterscheidung diskursiv durchgesetzt?

Michel Foucault zufolge muss man »den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun« (Foucault 1996 [1972]: 34). Der Akt der diskursiven Bezugnahme ist ihm zufolge insofern gewalttätig, als er den Dingen von außen aufgezwungen wird. In diesem Akt ist gleichwohl eine unhintergehbare Voraussetzung dafür zu sehen, sich über einen Gegenstand (z. B. Islam und Islamisierung) überhaupt austauschen zu können. Von daher fordert bereits der Begriff des Diskurses dazu auf, sich sowohl ein Bewusstsein dafür zu bewahren, dass Kategorien die Wirklichkeit nicht abbilden, sondern aufschließen, als auch Kategorien zu finden, die dafür besser geeignet sind als andere. Was also zeichnet Islam und Islamisierung auf Java aus?

Die nachfolgenden Ausführungen zielen darauf, diese Frage zu beantworten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in diesem Zusammenhang 1.) die Gründe für die »islamische Wende« in Indonesien, die nach übereinstimmenden Aussagen in den 1980er Jahren vollzogen wurde. Darüber hinaus geht es darum, 2.) die Auswirkungen dieser Wende auf den Konnex von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung zu erfassen, die als offenkundig heterodoxe Praktiken zum gleichen Zeitpunkt eine unerwartete Konjunktur erfahren. Und schließlich soll untersucht werden, 3.) inwieweit Denkfiguren wie die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« und »Glokalisierung« geeignet erscheinen, den Prozess der Islamisierung analytisch zu erfassen. Übergreifend geht es um die Frage, ob die religiöse Dynamik auf Java als Islamisierung *oder* Religionisierung zu konzeptionalisieren ist.

ligiösen Kategorien aufgegangen sind. Zugleich sind zahlreiche *Abangan* im Rahmen einer innerislamischen Konversion zu *Santri* geworden (vgl. Liddle 1996: 623). – Die auf Geertz zurückgehende Dreiteilung des islamischen Spektrums ist von verschiedenen Seiten kritisiert worden; vgl. dazu Gottowik 2020: 5–7.

83 Für eine Gegenüberstellung von *taklid* (klassische Auslegung) und *ijtihad* (eigenständige Auslegung), vgl. Boland 1971: 213–215.

84 Wenn im Rahmen der vorliegenden Studie dennoch vereinzelt von orthodoxen bzw. konservativen Muslimen die Rede ist, dienen diese Termini als »useful shorthand terms«.

Islamisierung sakraler Orte

Islamisierung steht für eine spezifische Form der Religionisierung. Sie bildet das Heteronym zu Säkularisierung und zielt darauf, die Trennung von Politik und Religion, Glaube und Wissen punktuell oder ganz aufzuheben. Eine darüber hinausgehende Bestimmung dessen, was Islamisierung ist oder beinhaltet (z.B. Errichtung eines islamischen Staates, Einführung der *Sharia* etc.⁸⁵) stünde im Widerspruch zu den vorangegangenen Ausführungen: Wenn der Islam divers ist, ist es auch die Islamisierung.

Die Diversität von Islam und Islamisierung ist Gegenstand der vorliegenden Studie. Sie wird am Beispiel von drei sakralen Orten in Zentraljava untersucht, die für Pilgerfahrt und Heiligenverehrung bekannt sind. Der Prozess der Islamisierung kann dort *in full swing* beobachtet werden, denn: »This Islamisation process of sacred places is still at work now« (Chambert-Loir 2002: 138).

Insofern die Islamisierung sakraler Orte noch in vollem Gange ist, vermag die vorliegende Studie nur Momentaufnahmen davon zu liefern, wie sich dieser Prozess aktuell gestaltet – in Parang Kusumo, wo er sich in einer Neuinterpretation der schriftlichen und mündlichen Überlieferungen manifestiert; am Grabmal der Roro Mendut in Gandu, wo er gleichermaßen mit religiöser Unterweisung und massiver Unterdrückung einhergeht; und am Gunung Kemukus, wo er – wie noch zu zeigen sein wird – nicht von gesellschaftlicher Modernisierung und wirtschaftlicher Entwicklung zu trennen ist. Die drei Pilgerorte sind Beleg dafür, dass der Prozess der Islamisierung auf Java auch nach sechs Jahrhunderten nicht abgeschlossen ist (vgl. Ricklefs 1979: 100; vgl. auch Ricklefs 1998). Wie ein solcher Abschluss in naher oder ferner Zukunft aussehen könnte, ist völlig offen – lediglich über seine Anfänge und seinen bisherigen Verlauf lassen sich begründete Aussagen treffen.

Im Folgenden werden einige Eckpunkte der Islamisierung Javas aufgerufen, um historische Veränderungen der religiösen Landschaft in diesem Teil Indonesiens hervorzuheben. Dabei geht es insbesondere um die Frage, warum Pilgerfahrt und Heiligenverehrung seit den 1980er Jahren eine Konjunktur erfahren – oder allgemeiner formuliert: warum der Islam auf Java als besonders vielfältig und vergleichsweise tolerant gilt und mit dem Label »Islam with a smile« versehen wurde. Und wie sich die Wahrnehmung des Islam seither verändert hat.

Eine kurze Geschichte der Islamisierung⁸⁶

Die Anfänge der Islamisierung Indonesiens werden historisch zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert verortet, je nachdem ob erste Grabinschriften (vgl. Fealy et al. 2006: 41), historische Belege (vgl. Ricklefs 1998: 470) oder Konversionen im großen Stil (vgl. Bruines-

85 Für weitere Indizien der Islamisierung wie z.B. die Zunahme der Mekka-Pilger (*Hadschi* bzw. *Hadscha*), die Popularität des Freitagsgebets (*Jumatan*), die Akzeptanz der weiblichen Kopfbedeckung (*Hijab* bzw. *Jilbab*), vgl. Awanohara 1985: 26, Liddle 1996: 623 und Hefner 2018: 2.

86 Die Geschichte der Islamisierung Indonesiens ist von berufener Stelle vielfach erzählt worden (vgl. z.B. Ricklefs 1979 und 1998). Von daher kann sich die Auseinandersetzung mit diesem Prozess im Folgenden darauf beschränken, Anhaltspunkte für die Vielfalt des Islam auf Java zu geben, zu der auch heterodoxe Ritualpraktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* gehören.

sen 2000: o.S.) als Kriterien zugrunde gelegt werden. Die neue Religion tritt jedenfalls nicht an die Stelle des bisherigen Glaubens, sondern wird – darin sind sich *alle* Autoren einig – als zusätzliche Quelle religiöser Inspiration und spiritueller Macht angenommen (vgl. auch Ricklefs 1979: 127).

Auf Java vermochte sich der Islam zuerst in den Küstenregionen des Nordens zu etablieren. Hier hatten sich ehemalige Vasallen wie Demak, Kudus und andere sogenannte *Pasisir*- bzw. Küstenstaaten von Majapahit als dem letzten hindu-buddhistischen Großreich losgesagt. Sie bildeten Handelszentren und eine Brücke zur islamischen Welt, die über Malakka und Gujarat in Indien bis nach Kairo und Mekka reichte (vgl. Kubitschek/Wessel 1981: 39–40). Über diesen See- und Handelsweg breitete sich der Islam auf Java zunächst im Milieu der Händler und Hafenstädte aus. Die Konversion zum neuen Glauben erfolgte im Wesentlichen friedlich, jedenfalls nicht im Zuge militärischer Eroberung und gewaltsamer Unterwerfung (vgl. Geertz 1988 [1968]: 29).

Die Annahme des neuen Glaubens wurde dadurch erleichtert, dass sich der Islam als großer Egalisierer und Simplifizierer präsentieren konnte (vgl. Geertz 1960: 121). Er kennt bekanntlich keine Kasten und keine damit verbundenen Handelsbeschränkungen (insofern der Handel nur bestimmten Kasten erlaubt, anderen wiederum verboten ist), und mit den fünf Säulen basiert er auf einem überschaubaren Regelwerk, dessen Befolgung es jedem Gläubigen ermöglicht, zum Seelenheil zu gelangen (ohne umständliche Prozeduren der Konversion und ohne schwer zu vermittelnde Konzepte z.B. vom Heiligen Geist).⁸⁷ Die Verbreitung des Islam wurde zusätzlich dadurch erleichtert, dass er aus oder über Indien in den indo-malaisischen Archipel gelangte und in seiner sufistisch-mystizistischen Ausprägung anschlussfähig an die auf Java vorherrschenden Anschauungen und Praktiken war (vgl. Anderson 1972: 58 und Magnis-Suseno 1981: 29–30).

Eine neue Qualität erfährt die Islamisierung Indonesiens nach Auffassung nahezu aller Autoren mit der Öffnung des Suez-Kanals im Jahr 1869. Sie beendet die relative Isolation des Inselreichs und verbindet es direkt mit den islamischen Zentren des Nahen Ostens (vgl. Geertz 1960: 125). Die Entwicklung der Dampfschiffahrt erlaubt zugleich einer wachsenden Zahl von Pilgern, die heiligen Stätten in Mekka und Medina zu besuchen (vgl. Fealy et al. 2006: 43). Die *Hadsch* vermittelt ihnen einzigartige Alteritätserfahrungen, die sie bei ihrer Rückkehr nach Indonesien in die eigene Kultur reinvestieren und damit im Sinne des Islam verändern.⁸⁸ Einige Pilger bleiben Monate oder gar Jahre im Nahen Osten, um die neue Religion gewissermaßen an ihrer Quelle zu studieren, und kehren als hochangesehene *Ulama* und designierte *Kyai* nach Indonesien zurück, wo sie die Botschaft des Propheten weiterverbreiten.

Die Vielfalt des Islam in Indonesien erklärt sich nicht nur daher, dass die Botschaft des Propheten unterschiedlich formuliert wurde, je nachdem ob sie Java vom indischen Subkontinent oder von der arabischen Halbinsel erreichte, die Botschaft wurde vor Ort

87 Die Überschaubarkeit des Regelwerks beschreibt Geertz folgendermaßen: »This [the five pillars] is the essential substance of Islam, perhaps as simple and easily marketable a religious package as has ever been prepared for export« (Geertz 1960: 123).

88 Die Alteritätserfahrungen, die eine Pilgerfahrt wie z.B. die *Hadsch* vermittelt, wären im Anschluss an Victor Turner mit Kategorien wie Antistruktur und *Communitas* zu beschreiben (vgl. Turner 1969 und 1974b).

auch unterschiedlich aufgenommen. In Teilen Indonesiens diente sie als Ideologie im antikolonialen Kampf – zum Beispiel in Nordsumatra (Aceh) gegen die Holländer (vgl. Missbach 2010), auf Lombok (Selaparang) gegen die Balinesen (vgl. Hägerdal 2001) und im 20. Jahrhundert in Westjava und Sulawesi auch gegen Nationalisten und Befürworter eines säkularen Staates (vgl. Schumann 1984: 319; vgl. auch Geertz 1988 [1968]: 102–103). Wo der Islam zur politisch-ideologischen Abgrenzung aufgeboten wird, nimmt er zumeist eine orthodox-fundamentalistische Ausrichtung an. Doch in den meisten Landes-teilen, nicht zuletzt auch in Zentral- und Ostjava, verbindet er sich synkretistisch mit den lokalen Anschauungen und inkorporiert *Wayang*, *Gamelan* und *Batik* in die sich etablierende muslimisch geprägte Kultur (vgl. Kubitscheck/Wessel 1981: 38).

Neben Handel und Pilgerfahrt tragen vor allem Koranschulen (*pesantren*) zur raschen Verbreitung des neuen Glaubens bei (vgl. Geertz 1988 [1968]: 103; Geertz 2001: 5–7). Ein Netz dieser Schulen überzieht bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem den Westen Indonesiens, und bis heute bildet es einen wesentlichen Teil des institutionellen Unterbaus, auf dem der Islam in diesem Land aufruhrt (vgl. Geertz 2001: 6). Die Absolventen dieser Schulen (*santri*) durchlaufen eine formelle religiöse Ausbildung und tragen – zunächst als religiöse Minderheit und »the Arabic register within Indonesian history« (Geertz 2001: 11) – zur Vielfalt der Strömungen innerhalb des Islam bei.

Das Ende des Zweiten Weltkrieges und der japanischen Besatzung bringt die Unabhängigkeit des Landes, die 1945 ausgerufen, jedoch erst 1949 international anerkannt wird (vgl. Dahm 2003: 205). Indonesien gibt sich eine eigene Verfassung, der mit der *Pancasila* eine Präambel vorangestellt wird. Diese Präambel, auch als »staatliche Doktrin«, »nationale Ideologie« und »zivile Religion« bezeichnet (vgl. Steenbrink 1990 und Schindehütte 2006), verpflichtet alle Bürger der Republik Indonesien auf fünf Prinzipien: 1.) Glaube an einen höchsten Gott (»Ketuhanan Yang Maha Esa«); 2.) Humanität; 3.) nationale Einheit; 4.) repräsentative Demokratie; und 5.) soziale Gerechtigkeit (vgl. auch Liddle 1996: 618).

Der Ausformulierung und Reihung dieser Verfassungsgrundsätze waren zähe Verhandlungen zwischen Nationalisten und Islamisten vorausgegangen. Letztere drängten darauf, dem Islam innerhalb der Verfassung mehr Gewicht zu verleihen, da sich die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung zu dieser Religion bekennt (vgl. Manullang 1988). Im Sinne eines Kompromisses wurde in der Präambel der Glaube an den einen Gott als erstes und oberstes Prinzip verankert, das alle Indonesier zwar auf Monotheismus verpflichtet, nicht jedoch auf eine bestimmte Religion.

Der Religionsfreiheit sind gleichwohl Grenzen gesetzt, insofern die *Pancasila* alle Bürger Indonesiens darauf verpflichtet, sich für eine der Religionsgemeinschaften zu entscheiden, die dem 1946 gegründeten Ministerium für Religion (*Kementerian Agama*) – »a *santri* affair from top to bottom« (Geertz 1960: 200) – unterstehen und vom Präsidenten offiziell anerkannt wurden. Bei diesen Religionsgemeinschaften handelt es sich um Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus.⁸⁹ Dass Bürger eine atheistische Haltung einnehmen ist ebenso wenig

89 Der Konfuzianismus hatte zunächst offizielle Anerkennung gefunden, die ihm 1978 von Präsident Suharto jedoch abgesprochen wurde. Erst im Jahr 2000 wird dem Konfuzianismus von Präsident Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«) der Status als *Agama* wieder zuerkannt (vgl. Franke 2012: 96–97).

vorgesehen wie ein Bekenntnis zu einer der zahlreichen autochthonen Religionen, die sich im indo-malaischen Archipel herausgebildet haben und bis in die Gegenwart hinein fortbestehen (vgl. Boland 1971: 189).

Diesen autochthonen Religionen wird ebenso wie mystizistischen Vereinigungen (*kebatinan*) der Status »agama« (Religion) verwehrt und lediglich der Status »aliran kepercayaan« (Glaubensströmung) zugestanden, da sie den vom Ministerium für Religion vorgegebenen Minimalanforderungen nicht genügen.⁹⁰ Diesen Anforderungen zufolge muss eine Religion nicht nur monotheistisch sein, sondern auch auf einen Propheten, ein heiliges Buch und ein verbindliches Rechtssystem verweisen können (vgl. Mulder 1978: 4–6 und Picard 2011: 12–13).⁹¹ Der Islam, an dem sich diese Kriterien der Anerkennung orientieren, entspricht ihnen in jeder Hinsicht, so dass auch der Gründung islamischer Parteien nichts im Wege steht. Diese Parteien bleiben jedoch bei den ersten allgemeinen Parlamentswahlen 1955 – wie an anderer Stelle bereits hervorgehoben – hinter den Erwartungen zurück und vermögen nur 44 Prozent der Stimmen, in Zentraljava sogar nur 30,3 Prozent der Stimmen auf sich zu vereinen. Dieses Wahlergebnis wird von Beobachtern wie z.B. Niels Mulder folgendermaßen kommentiert: »The myth, that Indonesia, and especially Java, was a Muslim country was undone« (Mulder 1978: 5).

Der Druck auf die Bürger, sich zu einer der genannten Religionsgemeinschaften zu bekennen, erhöht sich 1965 im Anschluss an einen (vermeintlichen) Putsch gegen Sukarno als dem ersten Präsidenten der Republik Indonesien. Dieser Putsch, bei dem mehrere hochrangige Militärs ums Leben kommen, wird den Kommunisten zu Last gelegt, und es bricht eine unvorstellbare Welle der Gewalt über alle herein, die im Verdacht stehen, mit der *Partai Komunis Indonesia* (PKI, Kommunistische Partei Indonesiens) zu sympathisieren (vgl. z.B. Cribb and Coppel 2009: 445–448; vgl. auch Gottowik 2014b: 228–231). Eine Möglichkeit, sich vor diesem Verdacht zu schützen, besteht darin, einer der genannten Religionsgemeinschaften beizutreten und sich auf diese Weise vom als atheistisch geltenden Kommunismus zu distanzieren.⁹² Der Putsch bringt Suharto 1966 an die Macht und leitet zur Neuen Ordnung (*Orde Baru*) über, die auf der semi-säkularen Staatsdoktrin der *Pancasila* aufbaut und – mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung – eine neue Religions- bzw. Islampolitik einläutet.

-
- 90 Diese Minimalanforderungen wurden seitens des genannten Ministeriums 1952 erstmals formuliert und – nach Protesten der hindu-balinesischen Bevölkerung – zunächst zurückgezogen, doch 1961 in nur leicht modifizierter Form erneut aufgestellt. Seither bilden sie die Voraussetzung dafür, dass eine Glaubensgemeinschaft offiziell als Religion anerkannt wird (vgl. Mulder 1978: 4–6; vgl. auch Hefner 2011: 73 und 84).
- 91 Das angesprochene Ministerium für Religion vertritt stellvertretend für die Republik Indonesien nicht nur ein modernes Konzept von Religion, sondern setzt es auch im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung durch – wie im nächsten Kapitel deutlich werden sollte.
- 92 Die Konfessionszugehörigkeit wird im Personalausweis (*Kartu Tanda Penduduk/KTP*) vermerkt. Die Bedeutung dieses Vermerks unterliegt historischen Veränderungen, doch bis in die jüngste Vergangenheit hinein war es notwendig, die Zugehörigkeit zu einer der genannten Konfessionen nachzuweisen, wenn man zum Beispiel heiraten, sich an einer Universität einschreiben oder für den öffentlichen Dienst bewerben wollte.

Suharto und die Neue Ordnung

Die von Suharto ausgerufenen Neue Ordnung (1966–1998) kann in zwei Phasen unterteilt werden: in eine Phase, die die ersten beiden Jahrzehnte seiner Regierungszeit umfasst und bis Mitte der achtziger Jahre reicht, und in eine zweite Phase, die Mitte der achtziger Jahre beginnt und mit dem erzwungenen Rücktritt des autokratisch regierenden Präsidenten am 21. Mai 1998 endet. Diese Zweiteilung orientiert sich an einer veränderten Haltung Suhartos gegenüber dem Islam oder genauer formuliert: gegenüber dem organisierten Islam, die ab Mitte der 1980er Jahre das politische Handeln des Autokraten kennzeichnet und als »the Islamic turn in Indonesia« bezeichnet wird (vgl. Liddle 1996: 614).

Bereits unmittelbar nach der Unabhängigkeit begann sich eine Dynamik abzuzeichnen, die nach und nach alle Religionen (*agama*) und religiösen Strömungen (*aliran kepercayaan*) des Landes erfasst. Diese Dynamik wird deutlich bei einer synoptischen Betrachtung der Quellen: So betont etwa Niels Mulder »the phenomenal rise of Javanese mysticism in the years since Independence« (Mulder 1978: 10), den auch Antoon Geels hervorhebt: »Since independence on 17. August 1945 these [*kebatinan*] movements have increased dramatically« (Geels 1997: 81; vgl. auch Geertz 1990: 90 und Picard 2011: 14). Die hier anklingende religiöse Dynamik ist jedoch nicht auf den javanischen Mystizismus beschränkt, Hinduismus und Buddhismus erhalten ebenfalls Zulauf: »Both these religions had experienced the beginnings of a revival during the fifties and early sixties« (Mulder 1978: 7). Darüber hinaus wenden sich viele Javaner nach dem 1965er Putsch den christlichen Konfessionen zu: »[...] in Java, their membership increased very rapidly in the two or three years following the coup« (Mulder 1978: 6). Und in Bezug auf die Dynamik, die den Islam ab den 1960er Jahren erfasst, ist wahlweise von »resurgence« »upsurge« und »revival« die Rede (vgl. Awanohara 1985: 26–31 und Howell/Bruinessen 2007: 8).

Die Gründe für den Zulauf, den *alle* Religionen und religiöse Strömungen in Indonesien nach der Unabhängigkeit erfahren, mögen verschieden gewesen sein: In Bezug auf *Kebatinan* wird die Suche nach einem neuen Fundament für die neu gegründete Republik angeführt (vgl. Geels 1997: 84; vgl. auch Mulder 1978: 12); in Bezug auf Hinduismus und Buddhismus spielt eine Besinnung auf die vermeintlichen Wurzeln des Landes eine Rolle (vgl. Reuter 2001: 328 und Ramstedt 2018: 268); in Bezug auf Protestantismus und Katholizismus ist der Druck hinsichtlich eines Bekenntnisses zu den anerkannten Religionen der entscheidende Punkt (vgl. Mulder 1978: 6); und in Bezug auf den Islam werden Gründe globaler Natur angeführt wie z.B. der Nahostkrieg, die iranische Revolution und das gewachsene Prestige der arabischen Ölstaaten (vgl. Awanohara 1985: 29 und Howell/Bruinessen 2007: 8). Was auch immer die Gründe für diese Dynamik gewesen sein mögen, in den ersten beiden Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit gelingt es den verschiedenen Religionen, eine größere Gefolgschaft hinter sich zu vereinen als jemals zuvor: »[...] religions in Indonesia seem to be flourishing more than ever before« (Boland 1971: 189).

Die religiöse Dynamik Indonesiens, die spätestens ab den 1960er Jahren *alle* Religionen erfasst und bis heute die religiöse Landschaft Indonesiens bestimmt, wird zumeist nicht als Religionisierung, sondern als Islamisierung wahrgenommen. Der Grund dafür

ist darin zu sehen, dass Religionisierung in Indonesien in erster Linie – wenn auch nicht ausschließlich – Islamisierung bedeutet, da der Islam mit knapp 90% der Bevölkerung die größte Gefolgschaft vorzuweisen hat. Da sich die Islamisierung darüber hinaus kontrovers bis gewalttätig gestaltet, erfährt sie auch die größte mediale Aufmerksamkeit. *De facto* erfasst die angesprochene Dynamik jedoch *alle* Religionsgemeinschaften (vgl. auch Hefner 2011: 73) – d.h. nicht nur die sechs staatlich anerkannten, sondern auch religiöse Stömungen (z.B. *Abangan*) mit heterodoxen Anschauungen und transgressiven Praktiken (z.B. *pesugihan dengan ritual seks*).

In den 1960er Jahren hatte Geertz die religiöse Entwicklung Indonesiens folgendermaßen beschrieben: »Der orthodoxe Islam, oder genauer: der Islam, der nach Orthodoxie strebte, war (und ist immer noch) die Glaubensrichtung einer Minderheit (Geertz 1988 [1968]: 102).⁹³ Ganz ähnlich äußert sich Ricklefs noch in den 1970er Jahren: »In Java, to be Javanese is for the majority to be *abangan* Javanese [...]« (Ricklefs 1979: 127). Folgt man Magnis-Suseno, bilden die *Santri* zu dieser Zeit lediglich rund 30 Prozent der Bevölkerung (vgl. Magnis-Suseno 1981: 8). Dieser Proporz ändert sich jedoch grundlegend ab den 1970er Jahren, denn: »Many *abangan* [...] are becoming *santri*« (Liddle 1996: 623).

Die Gründe für diese Veränderungen sind komplex: Während der ersten beiden Jahrzehnte der Neuen Ordnung basiert die Politik auf einem konservativen Nationalismus, der nicht nur den Kommunismus, sondern auch den organisierten Islam als politischen Feind betrachtet (vgl. Liddle 1996: 620). Die feindliche Haltung des Suharto-Regimes gegenüber dem Islamismus kommt in einer Reihe politischer Entscheidungen zum Ausdruck: Die einflussreiche islamische Partei *Masyumi*, die 1960 von Präsident Sukarno verboten worden war, darf sich auch unter dem *New Order*-Regime nicht neu formieren. Darüber hinaus werden 1973 vier islamische Parteien gezwungen, sich zu einer einzigen Partei zusammenzuschließen, ohne dass ihre Benennung einen Rückschluss auf eine religiöse Ausrichtung zuließe: *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP, Vereinigte Entwicklungspartei). Und schließlich werden 1984 alle Parteien, d.h. neben *Golkar* und *PDI* auch die PPP, auf die *Pancasila* als ihrem »alleinigen Fundament« (*asas tunggal*) verpflichtet (vgl. Baswedan 2004: 671; vgl. auch Liddle 1996: 622 und Fealy et al. 2006: 44) – ein Vorgang, der als »Deislamisierung der PPP« (Awanohara 1985: 26–28) und Ende des politischen Islam in Indonesien bewertet wurde: »To many, Islam seemed finished as an organized political force« (Hefner 2000: 121).

Auf diese Weise hat das *New Order*-Regime versucht, sowohl eine Religionisierung der Politik als auch eine Politisierung des Islam zu verhindern. Um dieses Ziel zu erreichen, schlägt es während der ersten beiden Jahrzehnte (d.h. bis Mitte der 1980er Jahre) eine Doppelstrategie ein: Islamische Werte werden propagiert und politische Aktivitäten des organisierten Islam zugleich unterdrückt (vgl. Liddle 1996: 620; vgl. auch Awanohara 1985: 26).

Im Rahmen dieser Doppelstrategie kommt dem Ministerium für Religion (*Kementerian Agama*) die Aufgabe zu, die angesprochenen Werte zu propagieren: Es bewirbt me-

93 Dem Ministerium für Religion (*Kementerian Agama*) zufolge sind in den 1960er Jahre nur rund 10 % der Bevölkerung praktizierende Muslime (vgl. Boland 1971: 186). Vor diesem Hintergrund gelangt Geertz zu der Einschätzung, dass »der Islamisierung nicht nur der Stillstand, sondern ein Rückschritt droht« (Geertz 1988 [1968]: 16) 35).

dial die Befolgung der Fünf Säulen des Islam, fördert den Bau von Moscheen und unterstützt die Durchführung religiöser Feiern (vgl. Boland 1971: 188). Was mit dem genannten Ministerium in Gang gesetzt wird, ist als »Islamization of Muslims« bezeichnet worden (vgl. Boland 1971: 193), die ein bislang nicht gekanntes Ausmaß erreicht: »In fact, the scale of New Order subsidies to religious programs was like nothing ever before seen in Indonesian history« (Hefner 2000: 92). Die angesprochene interne Islamisierung führt dazu, dass immer mehr *Abangan* zu *Santri* werden und sich ab den 1980er Jahren das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen proportional verkehrt: Die *Abangan* werden zu einer Minderheit innerhalb des ausgreifenden islamischen Spektrums, ohne allerdings – wie gelegentlich prognostiziert (vgl. z.B. Hefner 2011) – ganz zu verschwinden. Sie bleiben vielmehr als Strömung innerhalb des Islam erhalten und tragen bis in die Gegenwart hinein zur Vielgestaltigkeit dieser Religion in Indonesien bei.

Es ist genau die Zeit ab Mitte der 1980er Jahre, in der auch die drei Pilgerorte, die den Gegenstand der vorliegenden Studie bilden, einen erheblichen Zuwachs an Besuchern verzeichnen. Ein Zuwachs im Bereich des Pilgerwesens hatte bereits in den 1950er Jahren eingesetzt, war jedoch von den 1965er Unruhen unterbrochen worden. Während der ersten beiden Jahrzehnte des *New Order*-Regimes, d.h. in den 1970er und 1980er Jahren, setzt dieser Zuwachs erneut ein und nimmt Formen an, die Geertz von »the very rapidly expanding pilgrimage pattern (exploding is perhaps not too strong a term)« sprechen lässt (vgl. Geertz 1990: 90).

Die Konjunktur des Pilgerwesens ist Ausdruck und Folge der Religionisierung der indonesischen Gesellschaft, die – soweit es den Islam betrifft – mit der Förderung islamischer Werte und Vorstellungen seitens des Ministeriums für Religion weiter vorangetrieben wird. Zu den Aktivitäten des genannten Ministeriums gehört auch der Ausbau lokaler Pilgerorte, den auch Geertz beobachtet: »Several such sites, most of them new (or revived) [...] have appeared over the past few years [...]« (Geertz 1990: 91).

Insbesondere die Verbesserung der Zugangswege und der Ausbau der Infrastruktur inklusive Übernachtungsmöglichkeiten erlaubt es immer mehr Pilgern, die heiligen Stätten zum Beispiel in Parang Kusumo oder am Gunung Kemukus zu besuchen (vgl. Quinn 2004; vgl. auch Quinn 2008: 66 und Quinn 2019: 389). Der Ausbau des Pilgerwesens ist Teil der angesprochenen Doppelstrategie (pro *ziarah*, contra *jihad*) und zielt auf die Förderung islamischer Werte und Vorstellungen, nicht zuletzt – wie von Beobachtern vermutet – um dem politisch inspirierten Islamismus zu begegnen (vgl. Quinn 2019: 401).⁹⁴ Aus dieser Doppelstrategie (Förderung islamischer Werte, Bekämpfung des politischen Islam) erklärt sich letztlich auch die ambivalente Haltung, die die Behörden gegenüber heterodoxen Ritualpraktiken z.B. in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus einnehmen: Sie begrüßen die steigenden Pilgerzahlen an diesen sakralen Orten, auch wenn sie Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* als unmoralisch verurteilen.

94 Mark Woodward zufolge hat der Ansatz, dem religiösen Extremismus mit der Förderung lokaler Traditionen zu begegnen, mittlerweile breiten Konsens innerhalb der islamischen Gemeinschaft gefunden: »There is a growing consensus among Indonesian Muslims that actively promoting the study of traditional Islam and local cultures are important strategies for combating religious extremism« (Woodward 2018: o.S.; vgl. auch Doorn-Harder/Jong 2001: 328).

Die Perspektive der rituellen Akteure ist naturgemäß eine andere: Die Pilger, die in ihrer überwiegenden Mehrheit als *Abangan* zu bezeichnen wären, betonen die Einheit von Religion (*agama*) und Kultur (*adat*).⁹⁵ Sie sehen keinen Widerspruch zwischen dem Islam als einer global verbreiteten Religion und den lokal praktizierten Traditionen. Sie vergleichen sie vielmehr im Rahmen eines vielfach bemühten Bildes mit Eisenbahnschienen, die sich nicht berühren, jedoch zum gleichen Ziel (»tujuan yang sama«) führen.⁹⁶ Mit der Betonung der Einheit von Religion und Kultur setzen sie sich zugleich vom *Santrismus* ab, den sie in ritueller Hinsicht als verarmt und in spiritueller Hinsicht als steril wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund werden für viele *Abangan* heterodoxe Ritualpraktiken zum Identitätsmarker, d.h. zum Ausdruck ihrer Identität als *javanische* Muslime. Eine solche Haltung kommt zum Beispiel auch darin zum Ausdruck, dass der Fastenmonat *Ramadan* von vielen *Abangan* als »muslim bisnis« abgelehnt und zugleich betont wird, dass »richtige Javaner« (»orang Jawa yang baik«) nur die rituell bedeutsamen Tage des javanischen Kalenders kennen, insbesondere *Selasa Kliwon*, *Jumat Kliwon* und *Jumat Pon*.⁹⁷

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: Die *Abangan* werden im Zuge der internen Islamisierung zahlenmäßig weniger, im Zuge der Religionisierung jedoch zugleich rituell aktiver. Das Resultat ist eine Konjunktur von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung nicht zuletzt auch an Pilgerorten mit *Ritual seks*, die sich in den 1980er und 1990er Jahren in einem prozentualen Zuwachs der Pilger im hohen vierstelligen Bereich ausdrückt, d.h. in realen Zahlen: von wenigen hundert auf bis zu 12.000 Besuchern an den rituell bedeutsamen Tagen. Diese Zahlen werden jedoch in den darauffolgenden Jahren aus Gründen, die im Folgenden zur Sprache kommen, nicht überall wieder erreicht.

Die »islamische Wende« in der Politik Suhartos

Zu einem »Islamic turn« in der Politik kommt es Mitte der 1980er Jahre, als das Suharto-Regime dazu übergeht, nicht nur islamische Werte und Praktiken zu propagieren, sondern dem bislang bekämpften politischen Islam auch eine Reihe von Konzessionen zu machen. Zu diesen Konzessionen gehört die Einführung von Religionsunterricht an allen Schulen (1988), die Stärkung islamischer Gerichtshöfe und die Ausweitung ihrer Zuständigkeiten (1989), die Aufhebung des Kopftuchverbots an staatlichen Schulen (1991), die Einrichtung einer islamischen Bank (1992), das Verbot der nationalen Lotterie (1993) etc. (vgl. Effendy 2003: 195–196; vgl. auch Liddle 1996: 614). Im Zuge dieser »islamischen Wende« wandelt sich das Verhältnis zwischen Staat und organisiertem Islam »from antagonism to closer collaboration« (Porter 2002: 96) bzw. »from hostility into amicability« (Effendy 2003: 198), und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ist sogar von »a

95 *Adat* ist nur unzureichend mit Kultur übersetzt, für die es im Indonesischen (*Bahasa Indonesia*) den Begriff *kebudayaan* gibt. *Adat* steht vielmehr für soziale Regeln, die von der Tradition hergeleitet werden und sowohl den profanen als auch den sakralen Bereich betreffen; Kultur (*kebudayaan*) und Religion (*agama*) sind hier keine separaten gesellschaftlichen Bereiche, sondern fallen im *Adat* weitgehend zusammen.

96 Informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Pilgerin in Parang Kusumo am 9. April 2018.

97 Informelles Gespräch mit einem anonym gebliebenen Polizisten in Parang Kusumo am 10. April 2018.

›honeymoon‹ with Soeharto« die Rede (vgl. Hefner 2000: 19). Was sind die Gründe für diesen »Islamic turn«, der paradigmatisch darin zum Ausdruck gelangt, dass Suharto (1921–2008) mit seiner Familie im Jahr 1991 eine Pilgerfahrt nach Mekka unternimmt (vgl. Dahm 2003: 210)? Reagiert Suharto auf sozio-religiöse Transformationen, oder löst er sie aus? Und welche Auswirkungen haben seine Konzessionen an den politischen Islam im Hinblick auf Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java?

Es spricht vieles dafür, dass die »islamische Wende in Indonesien«, die zu einer Annäherung zwischen staatlicher Politik und organisiertem Islam geführt hat, weder spontan (siehe Effendy 2003: 197–198) noch kontingent (siehe Hefner 2018: 22) erfolgte, sondern eine Reaktion auf ein sich veränderndes politisches Gleichgewicht darstellt. Die Machtbasis Suhartos, der sich mehr als 30 Jahre im Amt halten konnte und damit länger als jedes andere Staatsoberhaupt in diesem Teil der Welt, beruhte auf dem Militär einerseits und der Staatspartei *Golkar* andererseits. Über viele Jahre hinweg war es Suharto gelungen, beide Lager gegeneinander auszuspielen und sich im Sinne eines *divide et impera* an der Macht zu halten. In der ersten Hälfte der 1980er Jahre hatte sich Suhartos Beziehung zur militärischen Führung jedoch angesichts schwindender Loyalitäten verschlechtert (vgl. Porter 2002: 95 und Fealy et al. 2006: 45–46). Um seine Position zu festigen, lag es in gewisser Weise nahe, den organisierten Islam als neue politische Kraft einzubinden und dadurch zu kontrollieren (vgl. Liddle 1996: 625–627). Vor diesem Hintergrund wird man konzedieren müssen, dass Suhartos machtpolitische Strategie weitgehend erfolgreich war: Es sind weder die Militärs noch die Islamisten, die ihn zu Fall bringen, sondern in erster Linie die Wirtschafts- und Währungskrise (*krismo*), die zum Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur Indonesien, sondern ganz Südostasien erfasst.

In gewisser Weise sind die Folgen von Suhartos machtpolitischer Strategie selbst über das Ende der *Orde Baru* hinaus spürbar: Private und öffentliche Bekundungen von Religiosität haben sich wechselseitig verstärkt und im Zusammenspiel dazu geführt, dass Indonesien heute religiöser erscheint als noch in den 1950er Jahren. Islamische Werte und Praktiken prägen die indonesische Gesellschaft wie noch nie in ihrer jüngeren Geschichte, doch islam(ist)ische Parteien konnten davon bislang nicht nennenswert profitieren. Vielmehr erweist sich die *Pancasila* als stabile Grundlage der jungen Demokratie – sehr zur Überraschung zahlreicher Beobachter.

Reformasi und die »konservative Wende« des Islam

Nach dem Fall von Suharto im Mai 1998 übernimmt sein Stellvertreter Bacharuddin Jusuf Habibie das Amt des Präsidenten und leitet eine Ära der Reformen (*Reformasi*) ein. Repressive Verordnungen werden zurückgefahren und demokratische Grundrechte wiedereingesetzt. Bereits im Juni 1999 finden Parlamentswahlen statt, an denen zwanzig islamische Parteien teilnehmen, jedoch deutlich hinter den etablierten Parteien *PDI-P* (*Partai Demokrasi Indonesia – Perjuangan*), *Golkar* (*Partai Golongan Karya*) und *PKB* (*Partai Kebangkitan Bangsa*) zurückbleiben (vgl. Baswedan 2004: 672 und 682 sowie Mujani/Liddle 2004: 112–115).

Aus den Wahlen geht Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«), langjähriger Vorsitzender von *Nahdlatul Ulama/NU* (1984–1999) und Vertreter eines »Cultural Islam«⁹⁸, überraschend als vierter Präsident der Republik Indonesien hervor (r. 1999 bis 2001). Zugleich ist die Post-Suharto-Ära gekennzeichnet von widersprüchlichen Tendenzen: Bei Neuverteilung politischer Macht und ökonomischer Ressourcen kommt es zu gewalttätigen interreligiösen Konflikten z.B. auf Sulawesi und Kalimantan; diesen Konflikten stehen zahlreiche liberale Gesetzesinitiativen und demokratische Erneuerungen gegenüber, die in hohem Maße mit dem Namen des neuen Präsidenten verbunden sind.

Die Aufbruchsstimmung kommt paradigmatisch darin zum Ausdruck, dass Gus Dur die 1967 von Suharto erlassenen Anordnungen aufhebt, mit denen die religiösen Aktivitäten von ethnischen Chinesen auf den privaten Bereich beschränkt wurden. Der Konfuzianismus (*Agama Khonghucu*) wird 2000 als sechste Religion offiziell anerkannt und der chinesische Neujahrstag (*Imlek*) schließlich 2002 von Megawati Sukarnoputri, die Gus Dur im Amt als Präsidentin folgt (r. 2001 bis 2004), zum nationalen Feiertag erklärt. Die angesprochenen Veränderungen werden jedoch vor allem mit Gus Dur in Verbindung gebracht: »To many Chinese, Gus Dur is like a father figure, »Bapak Tionghoa« (Soebagjo 2008: 144).

Abbildung 29: Das Grabmal des Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

98 Im Gegensatz zum »Political Islam«, der auf eine Durchsetzung islamischer Prinzipien von Staats wegen setzt, propagiert der »Cultural Islam« eine Verbreitung islamischer Anschauungen und Werte mit den Mitteln von Bildung und Kunst. Führende Köpfe des »Cultural Islam« wie Nurcholish Madjid (»Cak Nur«) und Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«) haben sich darüber hinaus für Pluralismus und Toleranz stark gemacht (vgl. Fealy et al. 2006: 47–48).

Im Zusammenhang mit Korruptionsvorwürfen wird Gus Dur im Juli 2001 jedoch abgesetzt, und es folgt, was Beobachter als »the conservative turn« (Bruinessen 2013: 3) bzw. »a neo-conservative backlash« (Hefner 2018: 18) innerhalb des Islam bezeichnen. Der Rückschlag im Bemühen, eine demokratische und pluralistische Gesellschaft zu errichten, lässt sich anhand der zu Beginn der 2000er Jahre von *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, *Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) erlassenen *Fatwas* veranschaulichen.⁹⁹

MUI war 1975 auf Drängen von Suharto ins Leben gerufen worden (vgl. Hosen 2004: 149). Der auf nationaler und regionaler Ebene fungierende Rat wird von der Regierung finanziert und setzt sich aus Mitgliedern von *Nahdlatul Ulama/NU*, *Muhammadiyah/MU* und unabhängigen Islam-Gelehrten zusammen (vgl. Hosen 2004: 152). Dem Rat haftet das Renommee an, »a semi-governmental mufti« (Hosen 2004: 178) bzw. »the watchdog of religious orthodoxy« (Bruinessen 2013: 4) zu sein, der darauf achtet, dass keine Gesetze verabschiedet werden, die im Widerspruch zu den Lehren des Islam stehen (vgl. Hosen 2004: 152). Seinem eigenen Selbstverständnis zufolge versucht der Rat, eine Brücke zwischen islamischen Organisationen, muslimischer Bevölkerung und staatlichen Institutionen zu schlagen (vgl. Hosen 2004: 178).

Vor diesem Hintergrund ist ein Blick auf die *Fatwas* aufschlussreich, die MUI zwischen 2005 und 2009 erlässt und an denen sich – so die bereits angedeutete These – »die konservative Wende« des Islam paradigmatisch festmachen lässt. Diesen *Fatwas* zufolge sind Muslimen interreligiöse Gebete und interreligiöse Eheschließungen ebenso verboten wie *Ahmadiyah* beizutreten oder Yoga zu praktizieren; und schließlich wird in einer weiteren *Fatwa* (2005 *Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7*) erklärt, dass Säkularismus, Pluralismus und Liberalismus unvereinbar mit der Rechtsordnung des Islam (*sharia*) und deshalb *haram* seien (vgl. Bruinessen 2013: 3 und Hefner 2018: 18; vgl. auch Gillespie 2007, Wilson 2008 und Ramstedt 2010). Darüber hinaus ist MUI für eine Verschärfung der Gesetzgebung gegen Pornographie und »pornoaction« (»pornoaksi«) eingetreten (vgl. Salim 2007: 131–133 und Bruinessen 2013: 7). Doch vor allem die angesprochenen *Fatwas* dokumentieren die konservative Wende des Islam in Indonesien, zumal sie militanten Gruppierungen wie *Front Pembela Islam (FPI; Islamische Verteidigungsfront)* dazu dienen, ihre Gewalt gegen alle zu legitimieren, die (vermeintlich) gegen diese *Fatwas* verstoßen. Vor diesem Hintergrund verweist Ian Douglas Wilson darauf, dass sich hier zwei Organisationen funktional ergänzen: »In MUI, FPI found its perfect partner« (Wilson 2008: 205). Während MUI die theologische Legitimation für gewalttätige Aktionen liefert, übt FPI den entsprechenden Druck aus, damit die *Fatwas* auch politisch umgesetzt werden (vgl. Wilson 2008: 205; vgl. auch Salim 2007: 132).

Die konservative Wende ist nicht zuletzt auch als Resultat eines Prozesses gedeutet worden, der im Anschluss an Martin van Bruinessen als »Arabization of Indonesian Islam« zu bezeichnen wäre (vgl. Bruinessen 2013: 5). Transnationale islamistische Bewegungen, teilweise vom Nahen Osten finanziell unterstützt, haben als neue Akteure die politische Bühne betreten und relativieren die zentrale Bedeutung der beiden großen

99 *Fatwas* sind als »authoritative statements of the orthodox view« (Bruinessen 2000: o.S.) bezeichnet worden. Es handelt sich nicht um rechtsverbindliche Erlasse, sondern um Empfehlungen an die Gemeinschaft der Muslime.

Organisationen, die das Bild des Islam in Indonesien bislang prägen konnten. Bei diesen Organisationen handelt es sich um Muhammadiyah/MU, 1912 von Ahmad Dahlan in Yogyakarta gegründet und Sammelbecken der Reformbewegung mit ca. 25 bis 30 Millionen Mitgliedern;¹⁰⁰ sowie Nahdlatul Ulama/NU, 1926 von Hasyim Asy'ari in Surabaya gegründet und Sammelbecken der Traditionalisten mit ca. 35 bis 40 Millionen Mitgliedern.¹⁰¹

Angesichts der Entstehung neuer transnationaler islamischer Bewegungen ist die Bedeutung der beiden genannten Organisationen als »steel frame« of Indonesian Muslim civil society« (Mujani/Liddle 2004: 120) geschwächt worden, zugleich hat sich die religiöse Landschaft Indonesiens weiter verändert. So unterscheidet Bruinessen innerhalb der islamischen Gemeinschaft (*umma*) mittlerweile drei sich überschneidende Sphären: 1.) einen an der *Sharia* orientierten Islam, 2.) einen vom Sufismus beeinflussten Islam und 3.) »the periphery of local rituals, local shrines, local spirit cults and heterodox beliefs and practices in general« (Bruinessen 2000: o.S.). Es liegt auf der Hand, dass die heterodoxen Ritualpraktiken, die im Rahmen der vorliegenden Studie untersucht werden, dem zuletzt genannten Bereich zugehören. Sie sind entgegen anderslautenden Prognosen nicht verschwunden, sondern weiterhin Teil der religiösen Landschaft Indonesiens, die bis heute ausgesprochen vielfältig geblieben ist.

Doch nicht nur die religiöse Landschaft hat sich hinsichtlich der Komponenten (»Sphären«) verändert, aus denen sie sich zusammensetzt, sondern auch diese Komponenten sind andere geworden. Die Positionen haben sich ineinander verschoben, insofern traditionelle Anschauungen und Praktiken mittlerweile zum spirituellen Repertoire der Modernisten gehören (vgl. Howell 2001: 713). Nicht zuletzt neo-sufistische Strömungen sind im »Islamic revival« aufgegangen (vgl. Howell 2001: 722) und beeinflussen die religiöse Dynamik Indonesiens bis in die Gegenwart hinein. Dabei schlägt der angesprochene Sufismus eine Brücke zwischen einem an der *Sharia* orientierten Islam und den oben angesprochenen heterodoxen Anschauungen und Praktiken (vgl. Bruinessen 2000: o.S. und Howell 2001: 703 und 722). Ihm gelingt dieser Brückenschlag, indem er die Unterscheidung von »the ›outer‹ (*lahir*) expression of Islam«, worunter in erster Linie die Befolgung der islamischen Rechtsprechung (*sharia*) zu verstehen ist, und »Islam's ›inner‹ (*batin*) spiritual expression« im Gegensatz zu den Skripturalisten nicht als widersprüchlich, sondern als komplementär erachtet (vgl. Howell 2001: 701). Vor diesem Hintergrund ist es seit den 1990er Jahren auch zu einer Annäherung zwischen NU und MU gekommen (vgl. Barton 1994: 144), die ein Festhalten an den gängigen Kategorien wie z.B. Traditionalisten vs. Reformer/Modernisten problematisch erscheinen lässt und die Unterscheidung zwischen *Abangan* und *Santri* relativiert (vgl. Howell 2001: 713).

100 MU geht es um eine Purifizierung und Modernisierung des Islam vor allem durch Erziehung und Bildung (vgl. Boland 1971: 191); was MU vertritt, ist auch als »Cosmopolitan Islam« bezeichnet worden (vgl. Woodward 2018: o.S.).

101 NU verfolgt das Ziel, eine Brücke zwischen Kultur und Religion zu schlagen bzw. lokale Traditionen und islamische Praktiken miteinander zu verbinden (vgl. Fealy et al. 2006: 40–41); was NU vertritt, ist auch als »Islam of the Archipelago« (»Islam Nusantara«) bezeichnet worden (vgl. Woodward 2018: o.S.).

Pilgerfahrt und Heiligenverehrung: Differenzen zwischen NU und MU

Gleichwohl bestehen weiterhin Differenzen zwischen *Nahdlatul Ulama/NU* und *Muhammadiyah/MU* insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kultur und Religion, die sich am Beispiel von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung exemplarisch veranschaulichen lassen. Diese Differenzen sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass die heiligen Schriften des Islam (Koran und Hadith) sich zu diesem Thema nicht dezidiert äußern. Der Koran spricht sich zwar an mehreren Stellen für die Pilgerfahrt nach Mekka (*Hadsch*) aus, so zum Beispiel in der 2. Sure (»Die Kuh«), Vers 192, und in der 22. Sure (»Die Pilgerfahrt«), Vers 28 (vgl. Koran 1960: 49 und 315); doch Pilgerfahrten jenseits der *Hadsch* erfahren im Koran keinerlei Rechtfertigung. Gleichwohl können sich Befürworter lokaler Pilgerfahrten zu Heiligengräbern auf *Hadith* Nr. 2130, Sahih Muslim Buch 4, berufen, dem zufolge der Prophet im Anschluss an den Besuch des Grabs seiner Mutter gesagt haben soll: »So visit the graves, for that makes you mindful of death.«¹⁰²

Dem genannten *Hadith* zufolge steht der Besuch von Gräbern und das Gedenken an die Verstorbenen im Einklang mit dem Islam, da sie die Menschen an ihren eigenen Tod gemahnen; nicht im Einklang mit dem Islam bzw. im Widerspruch zur *Sunna* steht hingegen, wenn von einem Verstorbenen etwas erwartet oder erbeten wird, wie zum Beispiel Segen, Gesundheit oder Reichtum. Eine solche Bitte verletzt das Monotheismusgebot des Islam, denn nur Allah regiert das Universum. Von jemand anderem als von ihm etwas zu erbitten gilt als polytheistisch (*musyrik*), wie auch vielfach im Koran, z.B. in der 4. Sure (»Die Weiber«), Vers 51, ausgeführt: »Siehe, Allah vergibt nicht, daß man ihm Götter beigesellt [...]. Und wer Allah Götter beigesellt, der hat eine gewaltige Sünde ersonnen« (Koran 1960: 95). Während *MU* sich bei der Ablehnung von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf diese und vergleichbare Suren beruft, nimmt *NU* eine deutlich abweichende Haltung ein.

Die Haltung von *NU* wird in einem Interview deutlich, das wir mit einem ihrer führenden Repräsentanten führen konnten, und zwar mit Muhammad Jadul Maula, Leiter von *Lembaga Seni Budaya Muslim di Indonesia* (*Lesbumi*, Institut für muslimische Kunst und Kultur in Indonesien)¹⁰³ und *Kyai* am *Pondok Pesantren (Ponpes) Kaliopak* nahe Bantul (DIY).¹⁰⁴ Wir trafen den genannten *Kyai* am 25. April 2018 am Rande einer Konferenz im Regionalbüro der *NU* (*Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama, PWNU*) in Yogyakarta.

Auf die Unterschiede zwischen *NU* und *MU* angesprochen, verweist *Kyai* Jadul Maula auf ein Glaubensprinzip von *Muhammadiyah*. Diesem Prinzip zufolge endet die Beziehung zu einer Person, sobald sie gestorben ist.¹⁰⁵ *NU* sieht das ihm zufolge ganz anders: Wenn eine Person gestorben ist, benötigt sie weiterhin die Unterstützung der Lebenden

102 Vgl. <http://hadithcollection.com/sahihmuslim/Sahih%20Muslim%20Book%2004.%20Prayer/sahih-muslim-book-004-hadith-number-2130.html> (Zugriff am 6. Oktober 2021).

103 Das angesprochene *Institut für islamische Kunst und Kultur in Indonesien* war vom *New Order*-Regime geschlossen worden und konnte seine Arbeit erst unter der Präsidentschaft von Gus Dur wieder aufnehmen.

104 Vgl. <https://www.republika.id/posts/13603/kh-muhammad-jadul-maula-seni-mesti-hadir-dalam-dakwah> (Zugriff am 30. September 2021).

105 »Kalau Muhammadiyah itu prinsipnya adalah kalau sudah mati ya sudah putus hubungan, selesai, sudah nggak ada kaitan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

(»pertolongan yang hidup«). Diese Unterstützung wird benötigt, um die Qualen im Grab zu verringern, Vergebung zu erwirken und die Reise durch das *Barzah*-Reich zu erleichtern.¹⁰⁶

Die notwendige Unterstützung wird den Verstorbenen anhand von Gebeten (*tahllan*) zuteil, die am Grab gesprochen werden, da jeder Mensch zu Lebzeiten sowohl Fehler (»kesalahan«) gemacht, als auch Sünden (»dosa«) begangen hat. Gebete können die Sündenlast der Verstorbenen verringern, von daher sind Gnade (»rahmat«) und Mitgefühl (»kasih sayang«), die in den Gebeten zum Ausdruck gelangen, das Wichtigste nach dem Tod eines Menschen. Aus dieser Überzeugung heraus werden unserem Gesprächspartner zufolge viele Muslime in Indonesien Mitglieder von NU. Sie treten NU in der Hoffnung bei, dass nach ihrem Tod für sie gebetet wird und sie auf diese Weise auch im Jenseits Unterstützung erhalten.¹⁰⁷

Gebet und Ritual am Grab einer verstorbenen Person gelten als Wohltätigkeit der Lebenden gegenüber den Toten. Viele dieser Rituale sind jedoch nicht mit den Prinzipien von *Muhammadiyah* vereinbar. Von daher ist unserem Interviewpartner zufolge der Unterschied zwischen NU und MU gleichbedeutend mit dem Unterschied zwischen einer formellen und einer spirituellen Beziehung zu den Verstorbenen (»jadi beda antara yang formal dan yang spiritual«).

Einen Unterschied zu MU sieht Kyai Jadul Maula auch darin, dass Kultur und Religion von NU nicht als Gegensatz wahrgenommen werden. Es gibt zwar gewisse Dinge in der Kultur, denen die Religion offensiv begegnen muss – und in diesem Zusammenhang nennt etwa auch »seks bebas«. Entscheidend für ihn ist jedoch, dass viele religiöse Praktiken ohne Kultur nicht richtig (»perfekt«) durchgeführt werden können.¹⁰⁸ Und als Beispiel führt er an, dass beim Gebet die indonesische Kopfbedeckung *Peci* getragen werden sollte, damit die Haare nicht in die Stirn fallen. Von daher hat die Kopfbedeckung (Kultur) beim Gebet (Religion) eine Funktion. Religion und Kultur stehen demnach nicht im Widerspruch zueinander, sondern verstärken sich gegenseitig.¹⁰⁹

Kultur kann Religion und Ritual perfektionieren, und auch für diese These führt Kyai Jadul Maula ein Beispiel an: *Tumpang*, die konisch geformten Reisberge, die bei keinem rituellen Festmahl (*slametan*) fehlen dürfen, können allen Ritualteilnehmern dabei helfen, sich auf Gott zu konzentrieren. Das Gleiche gilt für Weihrauch (*dupa*) und Parfum (*harum*), die am Grab als Opfergaben dargebracht werden. Die Engel lieben diese Gerüche (»malaikat-malaikat itu suka dengan bau-bauan yang harum«), und so eilen sie herbei, um die Gebete entgegenzunehmen.

Da NU zufolge Religion und Kultur nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern sich gegenseitig unterstützen und vervollständigen, spricht sich diese Organisation

106 Unter »alam *Barzah*« bzw. »alam kubur« wird eine Lebensphase im Jenseits bezeichnet, die eine verstorbene Person nach dem Jüngsten Gericht (*hari kiamat*) durchläuft.

107 »Menjadi anggota NU [...] karna punya harapan kalau sudah mati [nantikan] didoakan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

108 »Jadi banyak pratek agama tidak bisa dijalkan dengan sempurna tanpa kebudayaan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

109 »Jadi agama dan kebudayaan itu sesuatu yang pada dasarnya saling menguatkan satu sama lain« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

auch zugunsten lokaler Pilgerfahrten zu Heiligengräbern aus, und unser Interviewpartner nennt hierfür drei Gründe: 1.) Die Pilgerfahrt an das Grab eines Heiligen erinnert uns daran, dass auch wir eines Tages sterben werden (»jadi untuk ingat mati«);¹¹⁰ mit anderen Worten: Heute pilgern wir, morgen wird zu uns gepilgert (»Hari ini kita ziarah, besok kita akan diziarahi.«); 2.) die Pilgerfahrt an das Grab eines Heiligen nährt in uns die Hoffnung, dass wir seinem Denken und Handeln nacheifern können (»kita bisa meneladani«); und 3.) die Pilgerfahrt an das Grab eines Heiligen führt dazu, dass unsere Bitte um Segen (»barokah«) schneller übermittelt wird (»lebih cepat«).¹¹¹

Zusammenfassend vertritt Kyai Jadul Maula die Ansicht, dass Pilgerfahrten zu Heiligengräbern eine positive Funktion haben, die er mit Missionierung (»dakwah«) und Religionsunterricht (»pendidikan keagamaan«) vergleicht, insofern sie die Pilger mit der Lebensgeschichte der als vorbildlich geltenden Heiligen vertraut macht. Vor diesem Hintergrund sieht unser Gesprächspartner die ablehnende Haltung von *MU* gegenüber lokalen Pilgerfahrten und der Verehrung von Heiligen kritisch. Er bezeichnet sie als trocken, zu rational und ohne jede Nähe zur Spiritualität.¹¹² Dabei hat der Mensch nicht nur Verstand, sondern auch ein Herz, und beides sollte genutzt werden.¹¹³ Abschließend bemüht er – wie schon unsere Gesprächspartnerinnen in Gandu am Rande des Grabmals der Roro Mendut – die Katze, die nach ihrem Tod achtlos verscharrt wird, um die rhetorische Frage aufzuwerfen, was einen Menschen von einem Tier unterscheidet. Seine Antwort lautet folgendermaßen: »Menschen wollen wie Helden begraben werden. Aufgebahrt in einem Sarg, begleitet [auf ihrem letzten Weg] von vielen Menschen mit Sakralschirmen, aus Respekt vor einer heiligen Reise, der Reise zu Gott.«¹¹⁴

Was in unserem Interview mit Kyai Jadul Maula nicht zur Sprache kommt, jedoch in Publikationen seines Kollegen Kyai Agus Sunyoto (2011 und 2012), Stellvertretender Vorsitzender von *Lesbumi*, ausgeführt wird, ist folgendes: Akzeptiert werden kulturelle Traditionen von *NU* nur, solange es sich um *islamische* Traditionen handelt. Die Traditionen, die akzeptiert werden, sind auch nicht, wie *NU* betont, Resultat eines kulturellen oder religiösen Synkretismus.¹¹⁵ Vielmehr werden Traditionen wie zum Beispiel *Tahlilan* (rituelles Totengedenken), *Yasinan* (rituelle Fürsorge) und *Kendurian* (rituelles Festmahl) auf

110 »Dalam ziarah itu kita mengingat diri kita sendiri akan mati« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

111 Diese Punkt veranschaulicht Kyai Jadul Maula anhand eines Vergleichs aus dem digitalen Zeitalter: Unter einem Sendemast der *Telkomsel* würde eine Nachricht von unserem Handy auch schneller übermittelt: »Kalau kita naik di dekat tower sinyal ya itu cepat« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

112 »Kering, terlalu rasional padahal rasio itu tidak punya kedekatan spiritual« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

113 »Manusia itu punya rasio, juga punya hati, itu harus digunakan semua« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

114 »Apa bedanya manusia dengan hewan? [...] orang mati mau dikubur itu seperti pahlawan. Diangkat pakai keranda, diantar orang banyak, pakai payung, mungkin seperti penghormatan untuk perjalanan suci, perjalanan menuju Tuhan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

115 Vgl. *NU Online* vom 19. April 2012: <https://www.nu.or.id/post/read/37536/tradisi-nu-bukan-budaya-sinkretis> (Zugriff am 30. September 2021).

das Wirken der legendären neun Apostel (*Wali Songo*) und damit ebenso auf den Islam zurückgeführt wie die Tradition der Pilgerfahrt zu Heiligengräbern (*ziarah kubur*). So heißt es etwa, dass *Tahlilan*, deren zentrale Bedeutung Kyai Jadul Maula in unserem Interview hervorgehoben hatte, von Sunan Ampel aus Champa (dem heutigen Kambodscha) mitgebracht und in Indonesien verbreitet worden sei. Die hindu-buddhistisch geprägten Traditionen werden auf diese Weise als islamisches Erbe umgedeutet (vgl. auch Anderson 1972: 58). Nur unter dieser Voraussetzung gelingt es NU, Religion und Kultur miteinander zu versöhnen. Islamisierung präsentiert sich hier als diskursive Aneignung lokaler Traditionen, die es diesen Traditionen erlaubt, als vermeintlich *islamische* Traditionen zu überdauern.

Zyklische und plurale Modelle der Islamisierung

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wird der Prozess der Islamisierung anhand bestimmter Indikatoren diskutiert, insbesondere anhand lokaler Pilgerfahrten und der Verehrung lokaler Heiliger. Wäre das Abnehmen oder gar das Verschwinden von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung als Ausdruck der voranschreitenden Islamisierung zu interpretieren? Und was bedeutet es, wenn die Zahl der rituellen Akteure, die sich an Pilgerfahrt und Heiligenverehrung beteiligt, stetig zunimmt – wie seit einer Reihe von Jahren in weiten Teilen von Indonesien zu beobachten? Wenn der Prozess der Islamisierung – wie in der vorliegenden Studie – *nicht* als ein linearer Prozess der Verdrängung lokaler Traditionen (*adat*) seitens einer globalisierten Religion (*agama*) verstanden wird, bieten sich zwei weitere Modelle an, um diesen Prozess zu konzeptualisieren: ein zyklisches und ein plurales Modell.

Ein *zyklisches* Modell hat Ernest Gellner im Anschluss an den schottischen Aufklärer David Hume (1757) in »Muslim Society« (1981) vertreten. Diesem Modell zufolge kennzeichnet den Islam während des größten Teils seiner Geschichte eine Pendelbewegung: Auf Phasen eines egalitären, schriftgläubigen Monotheismus folgten Phasen eines mystischen, ekstatischen Heiligenkultes und *vice versa* (vgl. Gellner 1985 [1981]: 311).

Zentral für Gellners Modell, von ihm auch als »pendulum swing theory of Islam« (Gellner 1969) bezeichnet, ist die These, dass dieser »Gezeitenwechsel im menschlichen Glauben« (»flux and reflux in the faith of men«), mit dem das Oszillieren zwischen Monotheismus und Heiligenkult (Oszillationstheorie) angesprochen ist, unter den Bedingungen der Moderne außer Takt gerät (»das Pendel klingt aus«) und schließlich zugunsten einer schriftgläubigen, skripturalistischen Auslegung des Islam zum Stillstand gelangt. Der Grund für diese Entwicklung sind staatlicher Zentralismus, urbaner Lebensstil sowie verbreitete Schreib- und Lesefähigkeit, die populären Formen des Islam die Grundlage entziehen.

So entbindet zum Beispiel der mit dem Zentralismus von Staats wegen gewährleistete Landfrieden »die Kaufleute [von] der Notwendigkeit, den Schutz von Heiligen zu suchen bzw. ihren Unternehmungen die Form von Pilgerfahrten zu geben« (Gellner 1985 [1981]: 92).¹¹⁶ Heiligenverehrung und Pilgerfahrt verlieren hier ihre Funktion und treten

116 Der Koran erlaubt zum Beispiel in der zweiten Sure (»Die Kuh«), Vers 194, religiösen und kommerziellen Nutzen miteinander zu verbinden: »Es ist keine Sünde, daß ihr Gewinn von euerm Herrn

hinter ein monotheistisches und schriftgläubiges Verständnis des Islam zurück. Soziale Faktoren sind demnach entscheidend dafür, welche religiösen Vorstellungen und Praktiken sich durchsetzen (vgl. Gellner 1985 [1981]: 62). Es ist letztlich der Einfluss der Moderne, der Gellner zufolge dazu führt, dass islamische Gesellschaften aufgrund ihrer stärkeren normativen Ausrichtung orthodoxe Züge annehmen, während sich westliche Gesellschaften säkularisieren (vgl. Gellner 1985 [1981]: 13).

Gegenüber diesem Modell, das in erster Linie an nordafrikanischen Staaten, insbesondere Marokko, entwickelt wurde, sind vielfältige Einwände erhoben worden.¹¹⁷ Es ist nur bedingt auf indonesische Verhältnisse zu übertragen, was nicht zuletzt den Generalisierungen geschuldet ist, auf denen es beruht.¹¹⁸ Dazu gehört eine dualistische Gegenüberstellung von populärem Islam (Heiligenkult) und skripturalistischem Islam (Monotheismus), die der aktuellen Verschränkung dieser Strömungen im Neo-Sufismus nicht gerecht wird. Darüber hinaus vermag Gellner nicht zu erklären, warum 1.) Phänomene wie Heiligenverehrung und Pilgerfahrt, die ihm zufolge im modernen Zentralstaat ihre Funktion verloren haben, jährlich mehrere Millionen Menschen allein auf Java zu mobilisieren vermögen und 2.) die Unterdrückung heterodoxer Ritualpraktiken an bestimmten Pilgerorten *zeitgleich* mit der Konjunktur eben dieser Praktiken an anderen Pilgerorten einhergeht. Von daher steht außer Frage, dass ein zyklisches Modell der Islamisierung *à la* Gellner im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Studie nicht zielführend ist.

Ein *plurales* Modell der Islamisierung haben dagegen Merle Ricklefs und Clifford Geertz vertreten. Diesem Modell zufolge lösen orthodoxe Formen des Islam nicht populäre Formen dieses Glaubens (periodisch) ab, sondern treten vielmehr (langfristig) zum breiten Spektrum religiöser Vorstellungen hinzu. So prognostiziert Ricklefs in den 1970er Jahren die religiöse Entwicklung auf Java folgendermaßen: »Java may become a more multi-religious society than it has ever been, but it may become so at the risk of serious levels of social conflict« (Ricklefs 1979: 127).

Auf eine ganz ähnliche Weise hat auch Geertz den Prozess der Islamisierung Javas beschrieben. Ihm zufolge führt das Aufkommen orthodoxer islamischer Vorstellungen nicht zu einer Verdrängung aller anderen religiösen Vorstellungen, sondern sowohl zu einer stärkeren Ausdifferenzierung als auch Polarisierung innerhalb des religiösen Systems: »We find, instead of a growing hegemony, a growing differentiation: the development not of a common consciousness, but of a deeply, and quite possibly permanent-

begeehrt.« Diese Aussage gilt auch für kaufmännische Unternehmungen während der Pilgerfahrt (vgl. Koran 1960: 50, Fn. 48).

117 Für eine umfassende Kritik an Gellner, die allerdings sein religionshistorisches Modell (»A Pendulum Swing Theory of Islam«) ausspart, vgl. Asad 2009; vgl. auch Bruinessen 2000: o.S.

118 Gellner verweist auf einen Grundwiderspruch, der die Entwicklung der »Muslim society« dialektisch vorantreibt (vgl. Gellner 1969: 132). Dieser Grundwiderspruch entfaltet sich ihm zufolge zwischen »the ulama-led urban society« auf der einen Seite und »the tribes at the gate« auf der anderen Seite. Beide Seiten stellen die Rechtmäßigkeit der Regierung in Frage, doch während im Zuge der Modernisierung die »tribes« und der von ihnen repräsentierte »Folk Islam« an Bedeutung verlieren, verstärkt sich die von den *Ulama* ausgehende Herausforderung des säkularen Staates, was Gellner zufolge den Einfluss des Islam auf die Politik und damit auch die Islamisierung der Gesellschaft erklärt.

ly, divided one« (Geertz 2001: 4). Aus dieser Perspektive betrachtet, ebnet der orthodoxe Islam nicht kulturelle und religiöse Unterschiede ein, sondern trägt zu ihrer Vielfalt in Indonesien bei, auch wenn er die Gesellschaft dabei dauerhaft spaltet.

Das hier angesprochene plurale Modell religiöser Entwicklung geht von der Gleichzeitigkeit orthodoxer und heterodoxer Vorstellungen und Praktiken aus, die einander nicht (wie im zyklischen Modell *à la* Gellner) periodisch ablösen, sondern für eine längere Zeit zum Beispiel als *Adat* und *Agama* nebeneinander existieren. Zugleich ist unbenommen, dass *Adat* und *Agama* nicht nur zeitgleich nebeneinander existieren, sondern auch miteinander interagieren und sich gegenseitig beeinflussen. Damit ist eine religiöse Dynamik angesprochen, die nach einer weiterführenden Konzeptionalisierung verlangt.

Von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

Für eine Konzeptionalisierung der Gleichzeitigkeit von *Adat* und *Agama*, wie sie im Rahmen dieser Studie im Nebeneinander von *Pesantren* und *Pesugihan* exemplarisch angesprochen wurde, bieten sich verschiedene Modelle an. Eines dieser Modelle ist das Theorem von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, das der Tübinger Philosoph Ernst Bloch 1932 in »Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik« (1932) entwickelt hat (vgl. Bloch 1962 [1932]: 104–126).

Bloch eröffnet seine Ausführungen mit dem Satz: »Nicht alle sind im selben Jetzt da« (Bloch 1962 [1932]: 104). Damit bringt er zum Ausdruck, dass die historische Entwicklung unterschiedliche Zeitebenen oder Epochen kennt, auf denen sich unterschiedliche historische Akteure bewegen. Diese Zeitebenen existieren jedoch nicht isoliert nebeneinander, sondern verschränken sich in der Gegenwart: »Verschiedene Jahre überhaupt schlagen in dem einen, das soeben gezählt wird und herrscht« (Bloch 1962 [1932]: 104). Die Verschränkung verschiedener Zeitebenen führt schließlich dazu, dass »Elemente alter Gesellschaft« fortbestehen und in Widerspruch zur Gegenwart geraten (vgl. Bloch 1962 [1932]: 117).¹¹⁹

Die Elemente alter Gesellschaft identifiziert Bloch in erste Linie im Bauerntum.¹²⁰ Den Bauern attestiert Bloch, »im alten Boden und im Kreislauf der Jahreszeiten« verhaftet zu sein; letztlich ist »ihre gebundene Existenz, die relative Altform ihrer Produktionsverhältnisse«, verantwortlich dafür, dass sie aus der Zeit fallen (vgl. Bloch 1962 [1932]: 107). Elemente alter Gesellschaft verkörpern jedoch auch »eine verelendete Mittelschicht« und das Kleinbürgertum (vgl. Bloch 1962 [1932]: 108), und so ist die Ungleichzeitigkeit ihres Denkens und Handelns letztlich Ausdruck »der unüberwundenen Reste älteren ökonomischen Seins und Bewußtseins« (Bloch 1962 [1932]: 114).

119 Als paradigmatische Figur, mit der sich dieser Gedanke illustrieren lässt, kann auf Don Quijote verwiesen werden, der zwar in der Neuzeit lebt, dessen Denken und Handeln jedoch dem Mittelalter angehören (vgl. Landwehr 2012: 1; vgl. auch Kaube 2016: 145). Er gilt als Relikt aus einer anderen Zeit, Lebensform und Weltbild, denen er anhängt, passen nicht mehr in die Gegenwart, und so steht seine Person exemplarisch für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

120 Die Ungleichzeitigkeit zwischen Stadt und Land, Tradition und Moderne beschreibt Bloch in einer besonders eindringlichen Formulierung: »[...] auf dem Land gibt es Gesichter, die bei all ihrer Jugend so alt sind, daß sich die ältesten Leute in der Stadt nicht mehr an sie erinnern« (Bloch 1962 [1932]: 106).

Bloch hat mit der These von der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit nicht versucht, das Überdauern überkommener religiöser Anschauungen zu erklären. Ihm ging es vielmehr um die Anziehungskraft des Nationalsozialismus, dem bestimmte Teile der Gesellschaft erlagen. Im Zulauf, den der Nationalsozialismus während der Weimarer Republik verzeichnet, sah er »Aufstände älterer Schichten gegen die Zivilisation« und einen Rückfall in die »Barbarei« (Bloch 1962 [1932]: 111 und 115). Aus seinem historisch-materialistischen Weltbild heraus war er vom Voranschreiten der Menschheit hin zum geschichtlichen Ziel einer klassenlosen Gesellschaft überzeugt. Vor dem Hintergrund dieser teleologischen Annahme identifiziert er das Ungleichzeitige und kritisiert es als unaufgeklärt, gestrig und falsch (vgl. Micus/Butzlaff 2016: 6).

Das Ungleichzeitige ist bei Bloch von einer Aura des Retardierten und Defizitären umgeben, die sich von der Vorstellung einer linearen Entwicklung in der historischen Zeit herleitet. Das Konzept thematisiert zwar die Synchronizität gegenläufiger, antagonistischer Kräfte, ist jedoch in Bezug auf diese Kräfte stark wertend. Das Konzept impliziert demnach normative Vorgaben, die von einem Zeitmodell herrühren, das den Fortschritts- und Modernisierungsgedanken noch in sich trägt (vgl. Landwehr 2012: 23). Von daher ist dieses Konzept letztlich Ausdruck eines überkommenen Geschichtsbewusstseins und damit einer Ungleichzeitigkeit, die es selbst als problematisch kritisiert (vgl. Schmieder 2017: 327).

Als »Wissenschaften zur Erforschung von Ungleichzeitigkeiten«, die einen anderen Ansatz verfolgen, bieten sich in gewisser Weise »die Volkskunde und die Völkerkunde (Ethnologie)« an (vgl. Bredow 2016: 28). Den genannten Wissenschaften ist gleichwohl vorgeworfen worden, ihrem Gegenstand, den sogenannten traditionellen oder vormodernen Gesellschaften, die Zeitgenossenschaft (»coevalness«) abzuspochen (vgl. Fabian 1983; vgl. auch Landwehr 2012: 22). Dieser Vorwurf hatte seine Berechtigung, solange die »Wissenschaft vom kulturell Fremden« (Kohl 1993), als die sich die Ethnologie heute versteht, selbst noch einem fragwürdigen Fortschritts- und Modernisierungsgedanken anhing. Im Anschluss an den Historiker Reinhart Koselleck hat sich jedoch auch hier die Auffassung durchgesetzt, dass Ungleichzeitigkeit kein Kennzeichen bestimmter historischer Epochen (Neuzeit, Moderne, Postmoderne) oder bestimmter sozialer Gruppen (Bauern, Kleinbürger, Wilde) ist, sondern es sich vielmehr um eine »Grunderfahrung aller Geschichte« handelt (vgl. Koselleck 2000: 325).

Gegenüber linearen und zyklischen Zeitkonzeptionen, wie sie eingangs dieses Kapitels angesprochen wurden, wäre auf der Vielschichtigkeit der Zeit zu beharren, insofern jede geschichtliche Sequenz sowohl lineare als auch rekurrente Elemente verschiedener Dauer und unterschiedlicher Herkunft enthält, die gleichzeitig vorhanden und wirksam sind. Es ereignen sich, mit anderen Worten, Dinge zu gleicher Zeit, die sowohl diachron als auch synchron aus völlig heterogenen Lebenszusammenhängen hervorgehen (vgl. Koselleck 2000: 9 und 19). Die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit ist demnach epochenübergreifend allgegenwärtig und keineswegs – wie noch bei Bloch – ein bloßes Hemmnis im geschichtlichen Prozess.

Der Mehrwert eines solchen Konzeptes liegt klar auf der Hand: »Das Angebot verschiedener Zeitschichten erlaubt es, verschiedene Wandlungsgeschwindigkeiten zu thematisieren, ohne in die Scheinalternative linearer oder kreisförmiger Zeitverläufe zu verfallen« (Koselleck 2000: 26; vgl. auch Koselleck 2015a: 238). Zugleich ist der Befund

unterschiedlicher Veränderungsgeschwindigkeiten (z.B. von Politik und Wirtschaft oder Gesellschaft und Religion) nicht länger normativ aufgelanden. Unterschiedliche Veränderungsgeschwindigkeiten und die daraus erwachsene Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit sind vielmehr der Normalfall und Strukturmerkmal sowohl von Geschichte als auch von Kultur.¹²¹

Ein solcherart gewendetes Konzept von der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit verweist darauf, dass Tradition und Moderne bzw. *Adat* und *Agama* sich wie zwei »Zeitschichten« (Koselleck 2000: 19) in- oder übereinander schieben. *Adat* und *Agama* stehen als gegensätzliche Elemente jedoch nicht nur in einem zeitlichen, sondern auch in einem räumlichen Zusammenhang, denn: »Zeitliche und räumliche Fragen bleiben immer ineinander verschränkt [...]« (Koselleck 2000: 9). Von daher bedarf die Denkfigur von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen eine Erweiterung in den (sozialen) Raum, wie sie die Konzeption von der Glokalisierung leistet.

Glokalisierung als Verschränkung in Raum und Zeit

Um die Gleichzeitigkeit von *Adat* und *Agama* um eine räumliche Dimension (Gleichräumigkeit) zu erweitern, bietet sich das Konzept der Glokalisierung an. Es geht auf den US-amerikanischen Soziologen Roland Robertson (1995, 2005) zurück, der eine Antwort auf die Frage zu geben versucht, wie sich das Lokale und das Globale zueinander verhalten. Wie also beantwortet er diese Frage?

Das angesprochene Konzept beinhaltet eine Kritik an Globalisierungstheorien, denen zufolge Globalisierung stets Homogenisierung bedeutet, und zwar in dem Sinne, dass sich das Globale auf Kosten des Lokalen durchsetzt (vgl. Robertson 1995: 34 bzw. Robertson 1998: 202 und 206). In Abgrenzung zu diesen Theorien betont Robertson, dass Globalisierung stets mit »homogenisierenden und fragmentierenden Tendenzen« einhergeht. Für die Gleichzeitigkeit konfligierender Tendenzen steht demnach das Konzept der Glokalisierung (vgl. Robertson 1998: 193).

Mit der Wortsynthese Glokalisierung (»formed by telescoping *global* and *local* to make a blend«; Robertson 1995: 28) werden jedoch auch Vorstellungen in Frage gestellt, denen zufolge das Lokale und das Globale in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen, und zwar im Sinne eines Aktion- Reaktion- Schemas: Veränderungen auf der einen Seite lösen gegensätzliche Veränderungen auf der anderen Seite aus (siehe Giddens 1991: 22). Robertson betont dagegen, dass ein solches Verständnis der Komplexität des Verhältnisses zwischen global und lokal nicht gerecht wird (vgl. Robertson 1998: 195). Das Lokale ist ihm zufolge weder eine Antwort auf globale Herausforderungen noch eine »Form der Opposition oder Widerstand gegen das hegemoniale Globale« (Robertson 1998: 199; vgl. dagegen Riesebrodt 2000: 50). Was aber ist es dann?

Das Verhältnis zwischen dem Globalen und dem Lokalen weist, wie auch Robertson betont, nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Dimension auf (vgl. Ro-

121 Clifford Geertz hat in »Ritual and Social Change. A Javanese Example« (1973c) beispielhaft aufgezeigt, dass veränderte Lebensbedingungen bestehende Glaubensformen krisenhaft erschüttern können und welche Konflikte aus den »verschiedenen Veränderungsgeschwindigkeiten« (Koselleck 2000: 238) von Gesellschaft und Religion erwachsen.

bertson 2005: o.S.). Glokalisierung steht dann für »Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung dessen, was traditionellerweise als das Globale und das Lokale oder – in abstrakterer Form – als das Universelle und das Partikulare« bezeichnet wird (Robertson 1998: 201). Das genannte Konzept unterstreicht, dass das Globale und das Lokale nicht nur zur gleichen *Zeit*, sondern auch im gleichen *Raum* aufeinandertreffen – Voraussetzung dafür, im gleichen *Zeitraum* miteinander interagieren zu können und sich *gegenseitig* zu beeinflussen.

Robertson geht es mit dem Konzept der Glokalisierung letztlich darum, die Dichotomie zwischen dem Lokalen und dem Globalen aufzulösen oder – bezogen auf den Gegenstand der vorliegenden Studie – die Dichotomie zwischen einer globalisierten Religion (Islam; *Agama*) und lokalen Traditionen (Folk Islam; *Adat*) zu hinterfragen. Eine solche Hinterfragung ist insofern notwendig, als auch eine globalisierte Religion wie der Islam stets lokal geprägt ist. So trifft der Islam bei seiner Ankunft im indo-malaischen Archipel nicht nur auf primäre Religionen (autochthone Religionen), sondern auch auf andere sekundäre Religionen (Hinduismus, Buddhismus etc.), die sich bereits mit den genannten Primärreligionen zu einem einzigartigen Synkretismus verbunden haben, mit dem der Islam wiederum eine Verbindung eingeht. Insofern handelt es sich hier um hochgradig komplexe Interaktionsprozesse, die sich mittlerweile über einen Zeitraum von knapp 2000 Jahren zutragen und noch immer ereignen. Schon allein aus diesem Grund sind die angesprochenen Prozesse im Rahmen dichotomer Entgegensetzungen (lokal vs. global, Tradition vs. Moderne, *Adat* vs. *Agama*) nicht angemessen zu erfassen.

Anstelle der angesprochenen Dichotomien setzt das Konzept der Glokalisierung darauf, das Universale und das Partikulare bzw. das Globale und das Lokale zu synthetisieren und zugleich deutlich zu machen, dass sich homogenisierende und heterogenisierende Tendenzen gegenseitig bedingen (vgl. Robertson 1995: 27). Das Lokale ist dann nicht länger Gegenspieler des Globalen, sondern gilt als »ein konstitutiver Bestandteil des Globalen« (Robertson 1998: 208; vgl. auch Robertson 1995: 30). Glokalisierung steht demnach für die Synthese, die aus der Interaktion des Globalen und des Lokalen erwächst.

Die Hinterfragung der angesprochenen Dichotomien eröffnet die Möglichkeit, globale und lokale Tendenzen als Teil des gleichen Prozesses zu begreifen, für den im Rahmen der vorliegenden Studie das Bild von der Flut aufgeboten wurde, die alle Schiffe hebt. Das Globale und das Lokale bzw. Homogenisierung und Heterogenisierung sind Robertson zufolge »komplementär und durchdringen einander, obwohl sie in konkreten Situationen unvereinbar sein können« (Robertson 1998: 195 und 216; vgl. auch Robertson 1995: 27 und 40). Das Globale muss sich ortsspezifischen Verhältnissen anpassen, um sich lokal durchsetzen zu können – mit der Folge, dass der Islam auf Java kaum mehr als eine »Familienähnlichkeit« (Wittgenstein) mit dem Islam zum Beispiel im Jemen aufweist.

Wenn Kulturen schon immer im Austausch miteinander standen, wie das heute von der Ethnologie mit gutem Grund angenommen wird, dann ist die Dichotomie von lokal und global hinfällig und es verbleibt nur noch »the local as a creative adaptation of the global« (Bruinessen 1999: o.S.). Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java wären aus dieser Perspektive betrachtet gleichbedeutend mit der lokalen Interpretation einer global verbreiteten Idee. Diese Überlegungen sind weder auf einen bestimmten Raum noch auf eine bestimmte Zeit beschränkt: Ob es sich um die Werke von Shakespeare (vgl. Bo-

hannen 1982) oder die Idee der Moderne (vgl. Eisenstadt 2000a) handelt, sie werden stets lokalspezifisch angeeignet und tragen damit auf ihre Weise zur Pluralisierung der Lebensformen und Diversifizierung der Weltbilder bei.

Auch in Bezug auf Java ist die Gleichzeitigkeit von Lokal und Global bzw. von homogenisierenden und heterogenisierenden Prozessen vielfach thematisiert worden. Hier kann beispielsweise auf Martin van Bruinessen verwiesen werden, der von folgender Beobachtung berichtet: »The overall trend towards greater Islamic orthodoxy and remarkable strengthening of scripturalist Islam has not led to a declining significance of charismatic mystics with a reputation of miracle-working« (Bruinessen 2007: 112). Der angesprochene Trend hat vielmehr aus seiner Mitte heraus neue »living saints of dubious orthodoxy« und »miracle-workers« hervorgebracht: »Their emergence, I venture to suggest, is consistent with the overall trend towards Islamic orthodoxy rather than contradicting it« (Bruinessen 2007: 111).¹²² Demnach verdrängen Orthodoxie und Skripturalismus keineswegs mystische Anschauungen und Praktiken, sondern verhalten sich komplementär zu ihnen.

Von einer vergleichbaren Beobachtung berichtet auch George Quinn, dem zufolge die wachsende Popularität einer Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) nicht zu einer Ablösung oder Verdrängung lokaler Pilgerfahrten auf Java geführt hat: »Before and after performing the *hajj*, many Indonesians make visits to the tombs of local saints as part of the totality of the *hajj* experience« (Quinn 2008: 67). Von daher geht die Pilgerfahrt nach Mekka, die als eine der fünf Säulen des Islam zugleich Ausdruck orthodoxer religiöser Überzeugungen ist, einher mit »a flow-on effect into local pilgrimage« (Quinn 2008: 67). Orthodoxe Praktiken setzen sich demnach nicht auf Kosten heterodoxer Anschauungen und Praktiken durch, sondern sind Resultat derselben religiösen Dynamik, die im Rahmen der vorliegenden Studie als Religionisierung der javanischen Gesellschaft umschrieben wird.

Der Trend zu Orthodoxie und Skripturalismus bringt nicht nur heterodoxe Mystiker (Bruinessen) und lokale Pilgerfahrten (Quinn) hervor, sondern auch transgressive Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks*. Sie werden in Übereinstimmung mit den bisherigen Ausführungen von den rituellen Akteuren nicht als antagonistisch erfahren, sondern als komplementär zu ihren religiösen Überzeugungen verstanden. Sie sind konstitutiv für ihr Verständnis als gute *javanische* Muslime. Während sie in Parang Kusumo dieses Selbstverständnis bislang weitgehend ungehindert in heterodoxen Ritualpraktiken ausleben konnten, werden eben diese Praktiken am Grabmal der Roro Mendut im Namen des Islam unterdrückt. Beide Tendenzen sind Ausdruck einer bislang nicht gekannten religiösen Pluralität, die gleichwohl das Potential hat, die indonesische Gesellschaft tiefgreifend zu spalten.

In Übereinstimmung mit pluralen Konzepten, wie sie Ricklefs und Geertz vertreten haben, gelangt Bruinessen zu folgender Schlussfolgerung: »The various global influences appear not to be leading to a homogenous »Middle Eastern« type of Islam [in Indonesia] but to an ever growing variety of ways of being Muslim« (Bruinessen 1999: o.S.). Zu dieser Vielfalt gehört gleichermaßen der *Kyai des Pesantren* in Gandu, der seinen Schülerinnen

122 Zu diesen »lebenden Heiligen« zählt zum Beispiel auch Gus Mik, auf den in einem der vorangegangenen Kapitel ausführlich eingegangen wurde.

verbietet, eine lokale Heilige wie Roro Mendut zu verehren, wie auch die Pilger in Parang Kusumo, die in mimetischer Angleichung an das lokal verehrte Heiligenpaar *Ritual seks* praktizieren. Damit sind zwei verschiedene Aspekte des Prozesses der Religionisierung angesprochen, die die Pluralität der javanischen Gesellschaft und zugleich ihre zunehmende Spaltung paradigmatisch veranschaulichen.

Islam als Bekenntnis zur Moderne

Dass sowohl der Islam als auch die Islamisierung divers sind, haben die beiden *Kyai* verdeutlicht, die in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich zu Wort gekommen sind: Aus einer orthodoxen Position heraus, wie sie stellvertretend *Kyai Agus Salim* vom *Pondok Pesantren* in Gandu vertritt, ist der Prozess der Islamisierung erst abgeschlossen, wenn der Islam von Marrakesch über Mekka und Medina bis nach Makassar auf die gleiche Art und Weise praktiziert wird und die Unterschiede in den Anschauungen und Praktiken am Fuße des hohen Atlas, auf der arabischen Halbinsel und im indonesischen Archipel nicht größer sind als innerhalb der betreffenden Länder. Im strengeren Sinne sollte es keine marokkanischen, saudi-arabischen und javanischen Muslime mehr geben, sondern nur noch Muslime in Marokko, Saudi-Arabien und Java oder gar in einem gemeinsamen Islamischen Staat, die sich in Glaubensfragen in nichts unterscheiden.

Aus einer eher traditionellen Position heraus, wie sie etwa *Kyai Jadul Maula* als führender Repräsentant von *NU* vertritt, ist der Islamisierungsprozess abgeschlossen, wenn alle vorislamischen Traditionen abgelegt wurden und sich die auf die *Wali Songo* zurückgehenden islamischen Anschauungen und Praktiken ganz durchgesetzt haben. Um den *Wali Songo* für ihre missionarische Tätigkeit zu danken, behalten Pilgerfahrt und Heiligenverehrung für ihn ihre Berechtigung – was *Kyai Agus Salim* nur unter der Voraussetzung gelten lassen würde, dass mit einer solchen Pilgerfahrt nicht intendiert wird, den Segen des Heiligen (*berkah*) und damit besondere Kräfte (*kasekten*) zu erlangen. Darüber hinaus würde er alle rituellen Praktiken ablehnen, die keine Rechtfertigung seitens der geheiligten Schriften erfahren.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Islamisierung ein relationaler Begriff ist: Was aus traditioneller Perspektive als bedenkliche Arabisierung von Kultur und Religion auf Java wahrgenommen wird, erscheint aus orthodoxer Perspektive als unzulässige Javanisierung des Islam. Während für die einen der Prozess der Islamisierung bereits weit fortgeschritten ist, hat er für die anderen noch gar nicht richtig begonnen. Wie auch immer der aktuelle Stand dieses Prozesses eingeschätzt wird – dass das öffentliche Leben in Indonesien heute stärker religiös geprägt ist als noch vor drei oder vier Jahrzehnten, gilt als unstrittig und muss doch in gewisser Hinsicht überraschen:

Im Anschluss an Max Webers These von der Entzauberung der Welt (vgl. Weber 1985 [1922]: 594) ist in den Sozial- und Kulturwissenschaften lange Zeit davon ausgegangen worden, dass die Moderne zu einer Verdrängung des Religiösen in den privaten Bereich und in diesem Sinne zu einer gesellschaftlichen Säkularisierung führen würde. Als spätestens im Verlauf der 1970er Jahre deutlich wurde, dass diese Prognose unzutreffend ist, das Religiöse vielmehr eine Revitalisierung erfährt, lag es in gewisser Weise nahe, die »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt 2000) als eine Reaktion auf eben diese Moderne zu begreifen. Beide Modelle (Säkularisierung und Revitalisierung) greifen jedoch in

Bezug auf Indonesien zu kurz. Die Religionisierung der javanischen Gesellschaft, die zu meist als Islamisierung wahrgenommen wird, ist keine Reaktion auf die Moderne, sondern deren integraler Bestandteil (vgl. auch Howell/Bruinessen 2007: 8). Die Hinwendung zum Islam ist demnach nicht als Abwehr der Moderne zu verstehen, sondern als ein Bekenntnis zu ihr. Diese These bedarf der Erläuterung.

Clifford Geertz zufolge ist unter Religion »die Vorstellung einer außerweltlichen Wirklichkeit« zu verstehen (Geertz 1988 [1968]: 16). Ihr Aufgabe sieht er – verdeutlicht am Beispiel des Islam – darin, »den Glauben einzelner Menschen zu formen und sich von ihm formen zu lassen« (Geertz 1988 [1968]: 33).¹²³ Auf diese Weise bewahrt sich die Religion genügend Flexibilität, um auf die Fragen des Einzelnen auch Antworten zu finden. Ob ein solch selbstreferentielles System rational ist, ist religionsphilosophisch dagegen umstritten:

Während die einen davon ausgehen, dass es vernünftig ist, an Gott zu glauben (Kant), betonen andere, dass der religiöse Glaube *per se* irrational ist, da er Gewissheiten von Sphären herleitet, die der empirischen Erfahrung unzugänglich sind (Gehlen). Was die Religion für den Einzelnen gleichwohl zu leisten vermag, ist als »Kontingenzbewältigung« (Hermann Lübbe) bezeichnet worden: Religion zielt demnach auf die »Bestimmung des Unbestimmbaren« (Luhmann 1982: 200) und letztlich darauf, »Erwartungsenttäuschungen des täglichen Lebens« (Luhmann 1982: 213) aufzufangen, die nicht zuletzt mit dem Modernisierungsprozess, seinen Zumutungen und Verwerfungen, einhergehen. Eine »neue Unübersichtlichkeit« ist Signatur der Gegenwart und Charakteristikum der Moderne geworden, und damit verbundene Krisenerfahrungen bringen nach vorherrschender Auffassung die »postsäkulare Gesellschaft« (Habermas 1985 und 2001) hervor. Diese Abfolge hin zu einer (partiellen) Wiederverzauberung der Welt ist jedoch nicht auf Indonesien zu übertragen, insofern ein Säkularisierungsprozess, wie ihn viele (wenn auch nicht alle) westliche Gesellschaften durchlaufen haben, hier nicht stattgefunden hat. Eine »Rückkehr der Religionen« kann es in Indonesien nicht geben, da diese Religionen dort niemals weg gewesen sind.

Gleichwohl gibt es unterhalb der Schwelle von Säkularisierung und Wiederverzauberung tiefgreifende Veränderungen der religiösen Landschaft Indonesiens, die sich nicht zuletzt daran festmachen lassen, wie die Dichotomie von *Adat* und *Agama* – deren synthetische Auflösung im Anschluss an Robertson im vorangegangenen Kapitel als notwendig angesprochen wurde – diskursiv eingesetzt wird: *Adat* steht als Ableitung vom Arabischen für Tradition (sowohl im profanen als auch im sakralen Bereich); *Agama* dagegen als Ableitung vom Sanskrit für Religion (im Sinne eines geoffenbarten, schriftbasierten und global verbreiteten monotheistischen Glaubens). Während *Adat* und *Agama* für Traditionalisten untrennbar miteinander verbunden sind, steht *Adat* aus Sicht von Reformern der Entwicklung eines modernen Gemeinwesens entgegen, und für Orthodoxe stellt *Adat* eine Verfälschung von *Agama* dar. Die überwiegende Mehrheit der Muslime

123 Mit einer ganz ähnlichen Formulierung macht Riesebrodt auf das selbstreferentielle Moment des religiösen Glaubens aufmerksam. Ihm zufolge hat die Religion die »Fähigkeit, Menschen nach ihrem eigenen Ethos zu formen« (Riesebrodt 2000: 9) – eine Idee, die letztlich auf Durkheim zurückgeht, dem zufolge die Gesellschaft mittels Religion und Ritual zu sich selbst bzw. ihren Mitgliedern spricht (vgl. Durkheim 1994 [1912]).

in Indonesien zeigt sich davon überzeugt, dass *Adat* von Menschen gemacht ist, *Agama* dagegen von Gott gegeben wurde. *Adat* steht dann für lokale Traditionen, Gewohnheiten und Gebräuche (*custom*), die von Dorf zu Dorf variieren können,¹²⁴ *Agama* dagegen für die universelle Wahrheit einer geoffenbarten Religion, die für alle Menschen gleichermaßen verbindlich ist.

Die diskursiv getroffene Unterscheidung zwischen *Adat* und *Agama* zielt darauf, Religion von lokalen Einflüssen (Sprache, Brauchtum, Tradition etc.) zu trennen und die Welthaltigkeit von Religion, d.h. ihre Prägung durch Kultur und Geschichte, abzulegen. Gleichwohl gibt es *keine* klare Grenze zwischen *Adat* und *Agama*, insofern sich die semantischen Felder, auf denen sie sich bewegen, überschneiden – nicht zuletzt, da Anschauungen und Praktiken, die eben noch als religiös galten, jetzt als rückständig und abergläubisch angesehen werden. *Adat* und *Agama* stehen aus Sicht der islamischen Mehrheitsbevölkerung jedoch nicht nur in einer hierarchischen Ordnung (menschengemacht vs. gottgegeben), sondern auch in einer historischen Abfolge. Die überkommenen Gewohnheiten und Gebräuche des *Adat* werden von den neuen, schriftbasierten Ideen der Religion (*Agama*) abgegrenzt. Ein Bekenntnis zu diesen Ideen ist ein Bekenntnis zu etwas Neuem und damit zur Moderne.

Zugleich ist das Bekenntnis zu *Agama* mit einer Verschiebung vom Ritual zum Text, von der Orthopraxis zur Orthodoxie verbunden. Vor allem die Verbindung nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit Lese- und Schreibfertigkeit und damit im weitesten Sinne mit Bildung führt dazu, dass *Agama* in einem starken Maße mit der Moderne identifiziert wird. Die zentrale Frage, mit der sich jeder Gläubige konfrontiert sieht, lautet in diesem Zusammenhang: Soll der Islam so gelehrt und praktiziert werden, wie es die teils illiteraten Vorfahren taten, oder so, wie es die geoffenbarten Schriften schwarz auf weiß übermitteln? Die Parameter dafür, was einen guten Muslim auszeichnet, haben sich verschoben. Von entscheidender Bedeutung ist mittlerweile die Kenntnis der geoffenbarten Schriften, die die heutige Generation von früheren Generationen unterscheidet. Auf der Grundlage dieser Schriften wird Religion »erstmal zu einem präzise festgeschriebenen, in sich geschlossenen System, das man sich bewußt aneignet« (David 2011).

Die Aneignung und Vermittlung der Religion anhand der geheiligten Schriften (Koran und Hadith) erfolgt im Religionsunterricht, einem Pflichtfach an allen indonesischen Schulen, und in informellen Studiengruppen (*majelis taklim*), die seit einer Reihe von Jahren starken Zulauf verzeichnen. Der Islam umfasst jedoch nicht nur ein Glaubenssystem, das die heiligen Schriften vermitteln, sondern im Sinne eines »design for living« (Barth 1993: 179) auch einen Lebensstil – Kleidung, Ernährung, Umgangsformen etc. –, dessen Aneignung es einer wachsenden Mittelschicht in Indonesien erlaubt, sich als modern und gebildet auszuweisen. In diesem Zusammenhang kommt dem Kopftuch (*jilbab*) paradigmatische Bedeutung zu (vgl. auch Candraningrum 2013): Es ist (zumindest in Indonesien) nicht Ausdruck einer Rückkehr zu den Traditionen, sondern »Symptom für etwas Neues« (David 2011). Es sind die Töchter, die sich verschleiern – sehr zur Verwunderung ihrer Mütter und Großmütter. Das Kopftuch ist hier nicht

124 Dass lokale Traditionen von Dorf zu Dorf variieren können, wird auf Bali mit der Redewendung »Lain desa, lain adat« (»Andere Dörfer, andere Sitten«) zum Ausdruck gebracht – gerne auch verballhornt als »Lain sawah, lain belang« (»Andere Reisfelder, andere Heuschrecken«).

Reaktion auf oder gar gegen die Moderne, sondern Ausdruck des Bestrebens, selbst modern sein zu wollen. Von daher ist es vielfach Konzession an die vorherrschende Kleiderordnung und den modischen Zeitgeist und nicht unbedingt Indiz eines strengeren Glaubens.¹²⁵

Abbildung 30: Pilgerinnen am Grabmal des Sunan Kudus in Kudus, Zentraljava



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Zugleich verbindet es die Frau, die es trägt, mit allen Frauen der islamischen Welt, die ihre Religion gut genug kennen, um zu wissen, wie sie sich zu kleiden haben.¹²⁶ So

125 Für die These, der zufolge das Tragen eines Kopftuches vielfach Konzession an die vorherrschende Etikette (*dress code*) und den modischen Zeitgeist (*fashion*) ist, spricht die Beobachtung, dass junge Javanerinnen, in der Regel gut ausgebildet, das Kopftuch gezielt einsetzen: In bestimmten Situationen wird es getragen (z.B. an der Universität oder bei der Zusammenkunft mit sozial höher gestellten Personen), in anderen Situationen dagegen abgelegt (bei informellen Treffen mit Freunden oder beim Einkaufen in der Nachbarschaft). Für eine strenggläubige Muslima wäre ein solches Verhalten undenkbar bzw. *haram* im Sinne eines Verstoßes gegen die islamische Rechtsordnung (*sharia*). Ganz abgesehen davon, dass junge Frauen *Jilbab* nicht nur mit Jeans, sondern gerne auch mit Minirock und Leggings kombinieren.

126 Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass im Koran an keiner Stelle davon die Rede ist, dass rechtgläubige Frauen ihre Haare verbergen sollten. Die Textstelle, die einer solchen Anweisung

trägt das Kopftuch, für westliche Beobachter vielfach Signum und Emblem der frauenfeindlichen Haltung des Islam, zu einer Identität bei, »die an der globalen Moderne teilhat« (David 2011). Um diese Teilhabe zu ermöglichen, musste sich der Islam gleichwohl einem fundamentalen Transformationsprozess unterziehen, d.h. sich gegenüber einem modernen und aufgeklärten Verständnis von Religion öffnen.¹²⁷

Religionisierung, Ambiguitätstoleranz und Desintegration

Mit Beginn der Unabhängigkeit hat ein religiöser Transformationsprozess in Indonesien eingesetzt, der wahlweise als »internal conversion« (Geertz 1973a: 182) und »Islamization of Muslims« (Boland 1971: 193) bezeichnet wird. Clifford Geertz hatte diesen Prozess – bezogen auf Bali – folgendermaßen skizziert: »What used to rest on ritual habit is now to rest on rationalized dogmatic belief« (Geertz 1973a: 186). Für diese Hinwendung zu einem rationalisierten Glauben steht – bezogen auf Java – die Forderung muslimischer Reformer »for a return to the two sources of Islam, the Qur'an and the Tradition« (Boland 1971: 214).

Auch Hefner beobachtet einen Rationalisierungsprozess des religiösen Glaubens auf Java, den er als »Islamization of non-standard Islam« bezeichnet (Hefner 2011: 72). Damit adressiert er einen Prozess der Transformation lokaler Anschauungen und Praktiken »by an Islam organized in a more standardized, textual, and deterritorialized form of ›religion‹ (*agama*)« (Hefner 2011: 72).

Da dieser Transformationsprozess nicht auf den Islam beschränkt ist, sondern alle Religionsgemeinschaften auf Java (Christen, Hindus, Buddhisten, Konfuzianer etc.) erfasst, bezieht sich Hefner auf diesen Prozess auch nicht als Islamisierung, sondern im Anschluss an Sven Cederroth (1996) als Religionisierung (*agamaisasi*): »By religionization, I mean the reconstruction of a local or regional spiritual tradition with reference to religious ideals and practices seen as standardized, textualized, and universally incumbent on believers« (Hefner 2011: 72–73). Religionisierung ist hier sowohl Antonym für Säkularisierung als auch Synonym für die Rationalisierung und Systematisierung traditioneller Glaubenssysteme. Religionisierung beinhaltet demnach zwei Prozesse, die im gleichen Zeitraum stattfinden: Eine Rekonstruktion und Revitalisierung lokaler spiritueller Traditionen *und* ihre Rationalisierung, Systematisierung, Kodifizierung etc. nach dem Vorbild translokaler Religionen, die gerne auch als Weltreligionen bezeichnet werden.

Als treibende Kraft hinter diesem Rationalisierungsprozess wird die Moderne erkannt, die mit Verstärkung, Bildung, sozialer Mobilität, neuen Medien etc. einhergeht und die Anziehungskraft traditioneller und lokal gebundener Glaubensgemeinschaften unterminiert (vgl. Hefner 2011: 74). Angesichts schwindender Gefolgschaft sehen sich diese Glaubensgemeinschaften genötigt, »the trademark features of religionization«

noch am nächsten kommt, ist Sure 24 (»Das Licht«), Vers 31, die Frauen dazu auffordert, »daß sie ihre Blicke niederschlagen und ihre Scham hüten, und daß sie nicht ihre Reize zur Schau tragen, es sei denn, was außen ist, und daß sie ihren Schleier über ihren Busen schlagen und ihre Reize nur ihren Ehegatten zeigen oder ihren Vätern [...]« (Koran 1960: 332).

127 Als aufgeklärt gilt der Islam an dieser Stelle, soweit Vertreter dieses Glaubens mit den zentralen Texten (Koran, Hadith) vertraut sind und abweichenden Auslegungen dieser Texte ausschließlic argumentativ – und eben nicht gewalttätig – begegnen.

(Hefner 2011: 83) anzunehmen, und das bedeutet Hierarchisierung der Führung, Dogmatisierung des Glaubens, Standardisierung der Rituale und Skripturalisierung der Lehre (vgl. Hefner 2011: 83). Der Prozess der Religionisierung lokaler Formen des Islam führt Hefner zufolge dazu, dass die Traditionen der *Abangan*, die er als »decentered, multivocalic, and relativistic« charakterisiert und denen er eine gewisse »preoccupation with genesis and origins« attestiert (vgl. Hefner 2011: 79), unter Druck geraten und schließlich zum Ende des 20. Jahrhunderts kollabieren: »[...] by the 1980s, *abanganism* was in its last gasp« (Hefner 2011: 80).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen über Glokalisierung und die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wird deutlich, dass Hefner ganz auf die homogenisierenden Tendenzen der Religionisierung fokussiert und die fragmentierenden und heterogenisierenden Tendenzen ausklammert. Er räumt zwar ein, dass »spiritual rituals« wie die *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo und die Darbringung von Opfergaben für Ratu Kidul bis in die Gegenwart fortbestehen (»continue«), doch das sind für Hefner lediglich »isolated ritual events« (Hefner 2011: 87), die an seiner Diagnose vom »collapse of the non-standard, syncretic varieties of Islam« (Hefner 2011: 71) nichts ändern.

Dabei sind Pilgerfahrt und Heiligenverehrung anschauliche Beispiele dafür, dass die Religionisierung des Islam auf Java nicht auf homogenisierende Tendenzen reduziert werden kann. Die Verehrung nicht nur der legendären *Wali Songo*, sondern auch der »bandit saints of Java« (Quinn 2019) hat Konjunktur, ebenso wie lokale Pilgerfahrten zu Heiligengräbern, Berggipfeln und Wasserquellen, die es nach orthodoxer Überzeugung als auch nach Meinung moderner und reformorientierter Muslime eigentlich nicht mehr geben dürfte (vgl. Gottowik 2016 und 2019). Die genannten Ritualpraktiken zeugen ebenso wie die Konjunktur von *Ritual seks* davon, dass heterodoxe Anschauungen und transgressive Praktiken, die konstitutiv für die *Abangan* sind, nicht nur fortbestehen, sondern in den letzten Jahren sogar in einigen Teilen Javas zugenommen haben (vgl. Gottowik 2020; vgl. auch Little 1996: 624, Mujab 2018: 13 und Quinn 2019: 389). Sie verdeutlichen jedoch vor allem, dass mit der Religionisierung nicht nur der orthodoxe Islam einen Aufschwung erfährt, sondern auch heterodoxe Strömungen. Diese gegenläufigen Tendenzen erhöhen die Spannungen *innerhalb* der islamischen Gemeinschaft (*umma*) und tragen ganz entschieden zum Eindruck einer Islamisierung Indonesiens im Sinne einer Radikalisierung der religiösen Überzeugungen bei.

Um diesem Eindruck entgegenzuwirken, versucht die vorliegende Studie, beide Tendenzen (Homo- und Heterogenisierung) gleichzeitig in den Blick zu nehmen: Roro Mendut ist in Gandu fast vergessen, während Ratu Kidul in Parang Kusumo höchste Aufmerksamkeit erfährt. Was die gegenläufigen Tendenzen paradigmatisch verdeutlicht ist folgendes: Homogenisierung und Heterogenisierung sind zwei Aspekte des gleichen Transformationsprozesses, beide finden im selben *Zeitraum* statt. Und beide sind das Ergebnis der Religionisierung: einmal im Sinne einer immer stärkeren Rationalisierung und Standardisierung der Anschauungen und Praktiken und das andere Mal im Sinne einer immer stärkeren Selbstausslegung im religiösen Idiom.

Gegenüber Hefner wäre zu betonen, dass sich Religion und Ritual schon immer verändert haben und auch weiterhin verändern müssen, wenn sie für den Einzelnen bedeutsam bleiben wollen. Der entscheidende Punkt ist deshalb auch nicht, dass bestimmte Ri-

tuale (z. B. »the cult of village guardians and ancestors«; Hefner 2011: 87) sich verändern, zurückgehen oder ganz verschwinden – so zentral sie für das Selbstverständnis der rituellen Akteure auch gewesen sein mögen. Wesentlich einschneidender sind die Folgen der Religionisierung im Hinblick auf den sozialen Zusammenhalt einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft wie Indonesien. Schließlich werden mit der Religionisierung und der Durchsetzung eines modernen Religionsbegriffs klar definierte Grenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen gezogen – mit weitreichenden Implikationen für die soziale Kohäsion der betreffenden Gesellschaft.

Religionisierung bedeutet Rationalisierung und Standardisierung von religiöser Doktrin und ritueller Praxis nach dem Vorbild der Weltreligionen. Diese stehen in Opposition zu einem monistischen Verständnis, dem zufolge alle Religionen ihrem Wesen nach gleich sind: Alle haben dasselbe Ziel, lediglich unterschiedliche Wege dorthin eingeschlagen, und es ist Aufgabe jedes Einzelnen herauszufinden, welcher Weg für ihn oder sie der richtige ist.¹²⁸ Die Grenzen zwischen den Religionen sind hier noch offen, und es ist möglich, verschiedene Wege auszuprobieren und sogar gleichzeitig zu beschreiten, denn: »Die Hauptsorge gilt nicht [...] der Gefahr, falsche Götter anzubeten, sondern ganz im Gegenteil der Möglichkeit, eine wichtige Gottheit zu vernachlässigen« (Assmann 2003: 38).

Ein solcher Monismus weicht im Zuge der Religionisierung der Überzeugung, dass – wie es in den Evangelien heißt – niemand zwei Herren gleichzeitig dienen kann (vgl. Matthäus, Kap. 6, Vers 24 und Lukas Kap. 16, Vers 13).¹²⁹ Die hier anklingende Überzeugung, dass sich Religionen gegenseitig ausschließen, ist das Ergebnis der Religionisierung, mit dem sich monotheistische Denkmuster auf Kosten polytheistischer Systeme durchsetzen. Diesen Denkmustern zufolge gibt es nur *einen* richtigen Weg zu Gott, alle anderen sind falsch; auf diese Weise etabliert sich ein Gottesbild, das auf den Kategorien von richtig und falsch basiert, verbunden mit einem Religionsbegriff, der zwischen wahrer und falscher Religion unterscheidet. Ein solcher Religionsbegriff blockiert Jan Assmann zufolge jedoch die zwischen polytheistischen Systemen stets mögliche interkulturelle und interreligiöse Übersetzbarkeit.¹³⁰ Und ein solcher Religionsbegriff ist, wenn er die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, d. h. seinen absoluten Wahrheitsanspruch wirklich ernst nimmt, notgedrungen intolerant (vgl. Assmann 2003: 26 und 32).

128 Einer anderen Redewendung zufolge sind alle Religionen gleich gut, doch keine ist gut für jeden. Religiöser Pluralismus erfährt hier eine besondere Wertschätzung.

129 Die angeführten Evangelisten weisen darauf hin, dass sich der Glaube an weltliche Dinge (»Mammon«) nicht mit dem Glauben an Gott vereinbaren lässt. Dass der Glaube an mehrere Götter nicht statthaft ist, postulieren die abrahamischen Religionen an aller prominentester Stelle: als erstes der zehn Gebote (Judentum, Christentum) bzw. als erste der fünf Säulen (Islam).

130 Aus polytheistischer Perspektive sind die römische Venus, die griechische Aphrodite, die akkadische Ishtar, die levantinische Astarte, die sumerische Inanna etc. nicht Namen für verschiedene Göttinnen, sondern der wechselseitig übersetzbare Name für die Göttin der Liebe, der von verschiedenen Epochen und Kulturen nur jeweils anders durchbuchstabiert wurde. Religiös legitimierte Intoleranz kommt der Argumentation Assmanns zufolge erst mit der sogenannten mosaischen Unterscheidung auf, d. h. mit der Unterscheidung zwischen wahr und falsch in den Religionen bzw. der Behauptung, nur eine dieser Göttinnen könne die wahre Göttin der Liebe sein, alle anderen dagegen seien falsche Göttinnen bzw. heidnische Götzen (vgl. Assmann 2003).

Im Zuge der Religionisierung und der Durchsetzung eines modernen Religionsbegriffs definieren sich Religionsgemeinschaften als klar abgegrenzte Einheiten, die ein spezifisches Dogma und eine spezifische Liturgie kennzeichnet (vgl. Gottowik 2014a: 18). Zentrale Akteure im Prozess der Religionisierung sind – bezogen auf Bali – *Parisada Hindu Dharma Indonesia/PHDI* und – bezogen auf Java – *Nahdlatul Ulama/NU* und *Muhammadiyah/MU*, die ihre jeweilige Gefolgschaft bis in die Gebetshaltung hinein auf die sie exklusiv kennzeichnenden Merkmale verpflichten. Auf diese Weise werden konfessionelle Unterschiede betont und Grenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften errichtet – Voraussetzung dafür, Konflikte längs dieser Grenzen austragen zu können.

Ein weiterer Akteur im Prozess der Religionisierung auf Java ist *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, *Indonesischer Rat der Islamgelehrten*). Die *Fatwas*, die von diesem Rat erlassen werden, zielen auf »a complete segregation of the different faith communities«, betonen »the exclusivity of traditions« und untergraben, was als »pluralist civil society« zu bezeichnen wäre (vgl. Ramstedt 2010: o.S.). Was sich demnach im Zuge der Religionisierung und unter dem Eindruck eines modernen Religionsbegriffs ereignet, ist die Fragmentierung eines ausgreifenden religiösen Feldes (Mystizismus, Spiritualismus, Animismus) in verschiedene Konfessionen, die sich nicht nur gegenseitig ausschließen, sondern einander auch antagonistisch gegenüberstehen.

Vor diesem Hintergrund ist vielfach die Frage gestellt worden, was die Gläubigen auf Java und Bali davon abhält, ihre unterschiedlichen Auffassungen von Gott und der Welt gewalttätig auszutragen. Geertz verweist in diesem Zusammenhang auf das Bewusstsein einer gemeinsamen Kultur und gemeinsam geteilter Werte (vgl. Geertz 1960: 365, 366, 370), das nicht nur die verschiedenen Strömungen innerhalb des Islam miteinander verbindet, sondern auch interkulturell und interkonfessionell wirksam ist: »[...] all, or nearly all, Javanese share many common values which tend to counteract the divisive effects of variant interpretations of these values« (Geertz 1960: 355).

Diese kulturell verankerten Werte, von Geertz auch als Ethos bezeichnet, ruhen auf einer Reihe von Prinzipien auf, aus denen das Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*) herausragt (vgl. auch Magnis-Suseno 1981: 37–54). Dieses Prinzip kommt auch in sozialen Mechanismen wie dem rituellen Festmahl (*slametan*) zum Tragen (vgl. Geertz 1960: 370)¹³¹ und geht einher mit einem »kontextuellen Relativismus« (»contextual relativism«), den Geertz als die vorherrschende religiöse Einstellung auf Java bezeichnet (vgl. Geertz 1960: 373).¹³² Diese sozialen Mechanismen gepaart mit »relativistischer

131 Beim *Slametan* werden Verwandte, Freunde und Nachbarn anlässlich eines bestimmten Ereignisses (Geburt, Hochzeit, Tod) zu Gebet und Festmahl eingeladen, unabhängig davon, welcher Konfession sie angehören. Das *Slametan* als kultur- und konfessionsübergreifende rituelle Handlung gilt als »the heart of Javanese religion« (Laksana 2014: 206). Nahezu gleichlautende Formulierungen finden sich auch bei Geertz (1960: 11) und Beatty (1996: 286). Die integrative Funktion des *Slametan* hebt insbesondere Beatty hervor: »As an example of religious syncretism, it shows how [...] people can come to terms with their differences« (Beatty 1996: 286). Einen etwas anderen Schwerpunkt setzt dagegen Pemberton: »[...] the slametan's focus is the *distribution* of exchanged food. Rather than a form of commensal bonding, slametan are, in practice, more of a ritual take-out« (Pemberton 1994: 245).

132 Der angesprochene kontextuelle Relativismus kommt in der balinesischen Redewendung »desa, kala, patra« zum Ausdruck, die im Sinne von »Zeit, Ort, Umstände« zu verstehen ist und darauf

Toleranz« (»relativistic tolerance«; Geertz 1960: 373)¹³³ federn die Differenzen ab, die in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften alltägliche Erfahrung sind: »[...] any event which brings together rather antagonistic groups emphasizes not only their willingness to cooperate but also their differences. [...] any ritual which really reflects the values of a society will reflect not only how they fit with one another but also how they don't fit« (Geertz 1960: 378).

Gemeinsame rituelle Veranstaltungen wie das *Slametan* führen allen Beteiligten nicht nur vor Augen, was sie miteinander verbindet, sondern auch, was sie voneinander trennt. Das Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*) gepaart mit kontextuellem Relativismus erlaubt es den sozialen Akteuren gleichwohl, mit der Ambiguität umzugehen, die aus dem Bewusstsein sowohl gemeinsamer als auch unterschiedlicher Auffassungen hinsichtlich Gott und der Welt erwächst.

Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer (2011) hat darauf hingewiesen, dass sich Epochen und Kulturen in starkem Maße darin unterscheiden, wie sie eine solche Ambiguität im Sinne von »Mehrdeutigkeit, Vagheit, Vielfalt und Pluralität empfinden und wie sie damit umgehen« (Bauer 2011: 13; vgl. auch Levine 1985: 23). So attestiert Bauer insbesondere islamisch geprägten Kulturen »ein großes Vergnügen daran, Mehrdeutigkeiten bewusst zu erzeugen, etwa in der Literatur und in den Künsten« (Bauer 2011: 13). Zugleich betont er, »daß die Moderne als Prozeß der Rationalisierung wesentlich ambiguitätsfeindlich ist« (Bauer 2011: 35) und gelangt so zu der Schlussfolgerung: »In ihrem Wandel von der Vergangenheit zur Gegenwart durchleben islamische Kulturen ihren Modernisierungsprozeß offensichtlich als einen Prozeß der Vernichtung von Ambiguität« (Bauer 2011: 15).

In einem zweiten Schritt überträgt Bauer diese Überlegungen in den Bereich »kultureller Ambiguität«, worunter er »das gleichzeitige Nebeneinander verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen, die uneindeutigen Zuordnungen zu diesen Gruppen und das gleichzeitige Leben in mehr als einer davon« versteht (vgl. Bauer 2011: 39). Der Prozess der Religionisierung, verbunden mit der Durchsetzung eines modernen, d.h. exklusiven Religionsbegriffs, bringt diese Ambiguität und die mit ihr verbundene relativistische Toleranz zum Verschwinden. An ihre Stelle rückt ein theologischer Wahrheitsanspruch, der als Phänomen der Moderne nicht nur das Christentum, sondern auch den zeitgenössischen Islam kennzeichnet. Von daher gelangt Bauer zu der – vielleicht etwas überspitzt formulierten – These, »daß der Westen im radikalen Islamismus der Fratze seiner eigenen Ideologisierung und Disambiguierung der Welt ins Auge blickt« (Bauer 2011: 52).¹³⁴

aufmerksam macht, dass diese drei Variablen bei der Beurteilung eines Sachverhalts stets berücksichtigt werden sollten.

133 Die zugrundeliegende Haltung (»relativistic tolerance«), die nicht zuletzt beim *Slametan* zum Tragen kommt, hat Geertz in einer Formulierung, die der vorliegenden Studie als Motto vorangestellt ist, folgendermaßen beschrieben: »[...] for all Javanese, a neighbor is a neighbor after all, even if he does burn incense to idols« (Geertz 1960: 371).

134 Was sich im Zuge der Religionisierung verändert, wird mit Blick auf »islamische Kulturen« deutlich, die Bauer als *traditionell* ambiguitätstolerant bezeichnet: Als Ungläubiger (»Unbeschnittener«) darf man eine Moschee nicht mehr betreten, von der Teilnahme an rituellen Handlungen (z.B. am Freitagsgebet) ganz zu schweigen. Das ist gleichwohl keine genuin islamische Haltung,

Der hier angesprochene Prozess der Disambiguierung lässt sich auch im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java beobachten. Nach *traditioneller* Auffassung steigen die Chancen, ein Ritual (z. B. eine Prozession im Kontext der *Labuhan*-Feierlichkeiten) erfolgreich durchzuführen mit der Zahl der rituellen Akteure, d. h. ein Ritual gilt als umso effektiver, je mehr Akteure sich daran beteiligen, und das *unabhängig* davon, welcher Glaubensgemeinschaft sie angehören. Diese *inklusive* Haltung ist Voraussetzung dafür, dass Muslime, Christen, Hindus etc. an einem Pilgerort wie Parang Kusumo zusammenkommen und Javaner, Balinesen, Chinesen etc. dort einträchtig ihre rituellen Handlungen verrichten (vgl. Gottowik 2010b). Das Wissen darum, dass das gleiche Ritual unterschiedliche Adressaten (Gott, Allah, Shiva) hat und mit unterschiedlichen Intentionen (Buße, Dank, Erleuchtung) verrichtet wird, veranlasst die Pilger keineswegs, an ihren religiösen Überzeugungen zu zweifeln – ganz im Gegenteil: Die kultur- und konfessionsübergreifende Anziehungskraft von Parang Kusumo bestätigt die Pilger in ihrer Auffassung, dass es sich hier um einen sakralen Ort von besonderer Bedeutung handelt und rituelle Handlungen an diesem Ort besonders wirksam sind.¹³⁵

Die angesprochene Ambiguitätstoleranz findet ihre Entsprechung auf der Ebene der Mythen und Legenden: Nach *traditioneller* Überzeugung nimmt die Bedeutung eines Mythos (z. B. über die Meerese Göttin Ratu Kidul) mit der Zahl derjenigen zu, die ihn kennen und an ihn glauben, und das *unabhängig* davon, wie sie ihn deuten oder welcher Version sie folgen. Wenn viele Akteure um diesen Mythos wissen, gilt er als besonders bedeutsam, ohne dass eine Entscheidung hinsichtlich seiner wahren Bedeutung bzw. seiner richtigen oder falschen Auslegung getroffen werden müsste. Die Bedeutung eines Mythos zeigt sich in seiner Verbreitung, unabhängig davon, wie er gedeutet wird.

An Pilgerorten wie Parang Kusumo und – wie noch zu zeigen sein wird – am Gunung Kemukus hat eine *politics of interpretation* eingesetzt, die diese Ambiguitätstoleranz unterläuft. Es wird zunehmend zwischen richtiger und falscher Auslegung unterschieden, um auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung heterodoxen Ritualpraktiken die Legitimation abzuspüren. Allerdings ist diese Politik in ihrem Bemühen, der vermeintlich richtigen Auslegung zur Geltung zu verhelfen, bislang nur wenig erfolgreich – wie die Popularität heterodoxen Ritualpraktiken an den beiden genannten Pilgerorten verdeutlicht.

Verglichen mit Parang Kusumo hat die Religionisierung am Grabmal der Roro Mendut in Gandu eine ganz andere Entwicklung genommen. Rituelle Praktiken, die sich nicht von den heiligen Schriften bzw. der *Sunna* herleiten lassen, wurden abgelegt oder werden unterdrückt. Dazu gehört auch das schon mehrfach angesprochene rituelle Festmahl (*slametan*), das aus Gandu verbannt wurde und sein integratives Moment dort nicht mehr entfalten kann. Doch selbst in Gemeinden, wo es noch stattfindet, wird es häufig

sondern Resultat der Religionisierung, die als Prozess – wie bereits mehrfach ausgeführt – alle Konfessionen spätestens seit den 1980er Jahren erfasst hat und die – bezogen auf den Islam – mit unterschiedlicher Geschwindigkeit dabei ist, sich in Ländern wie Marokko, Tunesien, Algerien, Palästina, Türkei und Indonesien durchzusetzen – um nur die Länder zu nennen, in denen der Autor der vorliegenden Studie diesen Prozess in verschiedenen Stadien beobachten konnte.

135 Die integrativen Implikationen einer rituellen Praxis, die Kultur und Konfession transzendiert, veranschaulicht Huub de Jonge am Beispiel von Pilgerfahrten an das Grab von Sukarno (vgl. Jonge 2008: 109, 114, 119).

als genuin islamische Veranstaltung ausgelegt, zu der Angehörige anderer Konfessionen nicht mehr eingeladen werden (vgl. Kim 1996: 135).

Die hier angesprochene Umdeutung der rituellen Praxis ist das Resultat der Religionsisierung und der damit verbundenen Durchsetzung eines modernen, exklusiven Religionsbegriffs. Diese Umdeutung bleibt nicht ohne Folgen, und in Bezug auf den *Slametan* – um bei diesem Beispiel zu bleiben – heißt das: Opfertgaben, Räucherstäbchen, Weihwasser etc. gelten allesamt als Ausdruck heterodoxer Anschauungen und illegitimer Praktiken und kommen deshalb nicht mehr zum Einsatz; dagegen ist die Rezitation islamischer Texte in den Vordergrund getreten. Die Transformation der rituellen Praxis ist einschneidend, selbst wenn diese Praxis weiterhin darauf zielt, »disturbing spirits« (»yang menggangu«) zu befrieden (vgl. Braten 1989: 68–69).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen wird folgendes deutlich: Nicht der Islam erodiert in erster Linie die lokalen Traditionen, sondern ein moderner Religionsbegriff, der sich in allen Konfessionen weitgehend durchgesetzt hat. Auf der Grundlage dieses Religionsbegriffs werden globalisierte Anschauungen und Praktiken (*agama*) standardisiert und kodifiziert: Sie sollten *idealerweise* überall auf der Welt die gleichen sein und sich zugleich von den Anschauungen und Praktiken aller anderen Konfessionen unterscheiden. Darüber hinaus werden auf der Grundlage dieses Religionsbegriffs lokale Anschauungen und Praktiken (*adat*) verdrängt: Sie sollten – wie am Beispiel des Pilgerortes Gunung Kemukus noch zu zeigen sein wird – im Zuge der Modernisierung von Kultur und Gesellschaft entweder verschwinden oder profanisiert werden, um sie folkloristisch vermarkten zu können. Das Resultat ist in beiden Fällen das Gleiche: Die Durchsetzung eines modernen Religionsbegriffs impliziert die Desintegration eines kultur- und konfessionsübergreifenden Ethos, das bislang die Grundlage einer um sozialen Ausgleich (*rukun*) bemühten Gesellschaft gebildet hat.