

sowie eine Vertreibung von Prostitution und Karaoke versprochen haben, muss von einem »projek gagal« ausgegangen werden – von einem gescheiterten Projekt.

5.6 Modernisierung, Profanisierung, Entsexualisierung

In den vorangegangenen Kapiteln wurden die heterodoxen Praktiken am Gunung Kemukus vorgestellt, zu denen auch der rituell vollzogene Sexualakt als *Ritual seks* gehört. Als Ende 2014 australische Medien über den Gunung Kemukus als »Sex Mountain« berichten, beginnen die Behörden, diese Praktiken massiv unter Druck zu setzen. Statt den genannten Pilgerort jedoch dauerhaft zu schließen, nehmen sie eine thematische Neuausrichtung (»wisata keluarga dan religi«) vor, verbunden mit umfassenden baulichen Veränderungen. Wie sind diese Interventionen in die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus zu verstehen? Warum haben die Behörden den genannten Pilgerort ausgebaut und modernisiert, statt ihn einfach zu schließen und die rund 300 Familien, die an diesem Pilgerort leben, kurzerhand umzusiedeln? Können die Maßnahmen am Gunung Kemukus als ein Beispiel für die Islamisierung der indonesischen Gesellschaft angeführt werden, oder sind Modernisierung, Profanisierung und Entsexualisierung die angemesseneren Stichworte zur Beschreibung der genannten Transformationen?

Die folgenden Ausführungen zielen darauf, diese Fragen zu beantworten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in diesem Zusammenhang 1.) die Begrifflichkeiten *Pembangunan* und *Revitalisasi*, mit denen sich in den medialen Diskursen auf die Modernisierung des Gunung Kemukus bezogen wird. Darüber hinaus geht es um 2.) Strategien der Profanisierung »abweichender« Anschauungen und Praktiken, die nicht nur die behördlichen Interventionen am Gunung Kemukus kennzeichnen, sondern auch in anderen Bereichen der indonesischen Gesellschaft zu beobachten sind. Und abschließend geht es um die Frage, 3.) inwieweit die Entsexualisierung dieser Gesellschaft als Resultat einer lokalen Interpretation der Moderne zu verstehen ist und welche Implikationen mit ihr im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis auf Java einhergehen. Die übergreifende Fragestellung zielt letztlich darauf, inwieweit der Gunung Kemukus als Paradigma für sozio-religiöse Veränderungen in der indonesischen Gesellschaft angeführt werden kann.

Modernisierung sakraler Orte

Alle Länder dieser Welt – oder doch zumindest fast alle – sind darum bemüht, Anschluss an die Moderne zu finden oder zu halten – so auch Indonesien. In diesem Land werden Modernisierung und Entwicklung gleichgesetzt (vgl. Rudnyckyj 2010: 178), und schon das *New Order*-Regime galt als »obsessed with the idea of modernizing Indonesia« (Brenner 1998: 12). Doch was bedeuten Moderne und Modernisierung in diesem Kontext? Und worin besteht die Attraktion, modern zu sein, zu werden oder zu bleiben (vgl. Gottowik 2014a: 10)?

Die begriffsgeschichtliche Untersuchung der Wörter »modern«, »Modernität« und »Moderne« hat gezeigt, dass die herkömmliche Bedeutung von »gegenwärtig« und »neu« zunehmend durch die Bedeutung »vergänglich« ergänzt oder ersetzt wurde (vgl. Kaufmann 1989: 19). Mit dieser Bedeutungsverschiebung ist eine Abwertung der Gegenwart

zugunsten einer als offen verstandenen Zukunft verbunden. Als Resultat dieser Verschiebung werden im heutigen Sprachgebrauch vor allem zwei Begriffe mit Modernität in Verbindung gebracht: Fortschritt und Wandel (vgl. Kaufmann 1989: 39).

Dem hier angesprochenen Fortschrittsbegriff liegt ein lineares und teleologisches Verständnis zugrunde. Im Rahmen modernisierungstheoretischer Ansätze galt bis in die 1970er Jahre hinein der Westen als Modell für diesen Fortschritt, d.h. es wurde angenommen, dass die Gegenwart des Westens (»Industrielländer«) die Zukunft des globalen Südens (»Entwicklungsländer«) sein würde. Dieses eurozentrische Verständnis von Moderne und Modernisierung hat sich jedoch als unhaltbar erwiesen und ist mittlerweile durch anspruchsvollere Konzepte (z.B. »Vielfalt der Moderne«) ersetzt worden.

Unstrittig ist hingegen, dass die Moderne alle gesellschaftlichen Bereiche (Ökonomie, Politik, Kultur) einem Wandel unterwirft (»Mahlstrom der Moderne«). Zugleich legitimiert sie diesen Wandel, da er im Dienste des Gemeinwohls erfolgt. Modernität steht demnach in erster Linie für die »Legitimation fortgesetzten Wandels« (Kaufmann 1989: 35). Sie beinhaltet einen Bruch mit der Tradition, der angestrebt wird, um dem Stigma des Rückständigen und Altbackenen zu entgehen und zum Zeitgeist aufzuschließen.

Der Bruch mit der Tradition ist ein permanenter, jedenfalls kein singulärer Akt. Modernisierung beinhaltet beständige Erneuerung, denn was heute modern ist, gilt morgen bereits als veraltet. Modernisierung ist demnach charakterisiert durch die permanente Suche nach dem Neuesten als dem vermeintlich Besseren. Sie zielt auf fortgesetzte Transformation, Revision und Perfektion und ist von daher wesentlich unvollendet. Deshalb muss sich auch jeder Versuch einer Definition von Modernisierung auf den Hinweis beschränken, gegenüber dem Neuen und Innovativen offen zu sein und nicht an der Tradition festzuhalten.

Nach entwicklungssoziologischer Auffassung, die bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein Geltung beanspruchte, stehen Moderne und Modernität nicht nur im Gegensatz zu Tradition, sondern auch zu Religion. Religion und Moderne verhalten sich einer solchen Auffassung zufolge antagonistisch zueinander und schließen sich gegenseitig aus. Tatsächlich gehen in einigen westlichen Ländern – wenn auch bei weitem *nicht* in allen – Modernisierung und Säkularisierung eine Verbindung ein (vgl. Casanova 1994: 22). Nicht so in Indonesien. Eine Säkularisierung²⁴³ ist dort weder empirisch zu beobachten, noch wird sie staatlicherseits intendiert – ist doch die Zugehörigkeit eines jeden Bürgers zu einer Religionsgemeinschaft in der Präambel (*Pancasila*) der Republik Indonesien als oberstes Ziel der Politik festgeschrieben. Vielmehr wird eine umfassende

243 José Casanova (1994) zufolge adressiert der Begriff der Säkularisierung drei verschiedene Prozesse: 1.) Die Ausdifferenzierung einer weltlichen Sphäre und ihre Emanzipation von religiösen Normen und Institutionen; 2.) den Niedergang religiöser Anschauungen und Praktiken; und 3.) die Verdrängung des Religiösen in die Sphäre des Privaten. Casanova zufolge sind diese drei Prozesse in Teilen Europas *zufällig* gemeinsam aufgetreten, mit Ausnahme des ersten Prozesses jedoch *keine strukturelle Tendenz der Moderne* (vgl. Casanova 1994: 22–26). – In Bezug auf Indonesien wäre festzuhalten, dass der erste Prozess zwischen Nationalisten und Islamisten umstritten ist, der zweite und dritte Prozess dagegen keine nennenswerte Befürwortung in diesem Land findet. Im Gegenteil: Das Land ist religiöser als noch vor dreißig oder vierzig Jahren, wenn als Kriterium für diese These gelten soll, dass öffentliche Bekundungen von Religiosität zu Beginn des 21. Jahrhunderts populärer sind als je zuvor.

Modernisierung gerade auch im Kontext der Religion und des Religiösen angestrebt – wenn auch im Rückgriff auf andere Begrifflichkeiten.

Modernisierung ist in Indonesien nicht nur mit technischem Fortschritt und wirtschaftlichem Wandel verbunden, sondern wird auch mit Verwestlichung und Säkularisierung (im Sinne einer Abkehr von religiösen Normen und Werten) gleichgesetzt. Deshalb ist in Abgrenzung zum westlichen Sprachgebrauch weniger von *Modernisasi* als vielmehr von *Pembangunan* die Rede, einem Begriff, der für Entwicklung (der Gesellschaft) und Aufbau (einer staatlichen Einheit und nationalen Kultur) steht.

Der Begriff *Pembangunan* gilt in Indonesien als »one of the two most important keywords (the other is *Pancasila*)« (Heryanto 1988: 8). Eine Untersuchung der historischen Semantik dieses Schlüsselwortes verdeutlicht, dass *Pembangunan* »since the beginning of its history in Indonesia [...] has been linked to the concept of ›modernization‹« (Heryanto 1988: 22). Seit dem *New Order*-Regime steht dieses Schlüsselwort zunächst für »(nation-) building« und schließlich für »development« (vgl. Heryanto 1988: 15).²⁴⁴

Pembangunan setzt als Prozess unabdingbar Spezialisten, Experten oder Technokraten voraus, die diesen Prozess zum Wohl der Allgemeinheit planen und kontrollieren. Von diesen Spezialisten erhalten die Behörden zudem »confirmation and legitimation of the direction and path of *Pembangunan* through a series of sophisticated theories, definitions, slogans, and statistical figures« (Heryanto 1988: 22). *Pembangunan* steht – wie auch der Pilgerort Gunung Kemukus als ethnographisches Beispiel verdeutlicht – für einen Prozess, der von oben nach unten implementiert wird (*top down approach*) und der lokalen Bevölkerung kein Mitspracherecht einräumt und nur geringe Einflussmöglichkeiten zugesteht.

Die beiden genannten Begriffe (*Modernisasi* und *Pembangunan*) weisen in semantischer Hinsicht sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten auf: Während *Modernisasi* – wie bereits ausgeführt – in hohem Maße mit Verwestlichung und Säkularisierung gleichgesetzt wird sowie Industrialisierung und technologischen Fortschritt konnotiert, steht *Pembangunan* – »this miraculous word« (Heryanto 1988: 1) – neben wirtschaftlicher Entwicklung nicht zuletzt auch für die Herausbildung einer staatlichen Einheit und die Entstehung einer nationalen Kultur. Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden genannten Begriffen wären dagegen im Bruch mit der Tradition und im Bestreben nach sozialer Veränderung zu sehen:²⁴⁵ *Pembangunan* steht für den Anspruch, »to modernize the way of life« (Heryanto 1988: 10), und *Modernisasi* für den Versuch, »to affect a change in human behaviour« (Colombijn/Coté 2015: 6). Beides gehört am Gunung Kemukus zu den erklärten Zielen der Behörden, und von daher sind die dortigen Bemühungen um Modernisierung, zumeist als *Pembangunan* bezeichnet, logisch folgerichtig und nachvollziehbar.

Mit *Pembangunan* werden Aspekte von Fortschritt und Wandel hervorgehoben, die im indonesischen Kontext und im Gegensatz zu *Modernisasi* (im Sinne von Verwestlichung,

244 Die enge Verbindung zwischen *New Order*, Suharto und *Pembangunan* wird besonders deutlich in »a declaration by the 1983 parliament that gave Suharto the title ›Father of *Pembangunan*‹ (*Bapak Pembangunan*)« (Jones 2012: 159).

245 Nicht nur *Modernisasi*, sondern auch *Pembangunan* »opposes, rejects, and eradicates (on a small or large scale, openly or not) anything which is considered ›traditional‹« (Heryanto 1988: 22).

Säkularisierung etc.) positiv besetzt sind und als begrüßenswert gelten. Das mit *Pembangunan* verbundene Konzept weist demnach einen normativen Gehalt auf, der in einem anderen als dem indonesischen Kontext nicht unbedingt vorausgesetzt werden kann. Modernisierung erfolgt hier in einer lokalspezifischen Form als *indonesische* Modernisierung, d.h. als *Pembangunan*.

Ein theoretisches Konzept, das dem Modernisierungsprozess in seiner lokalspezifischen Form gerecht wird und die komplexe und widersprüchliche Ausformung der Moderne erfasst, hat Shmuel Eisenstadt in »Multiple modernities« (2000a) vorgelegt. In diesem vielbeachteten Beitrag führt Eisenstadt aus: »One of the most important implications of the term ›multiple modernities‹ is that modernity and Westernization are not identical« (Eisenstadt 2000a: 2).²⁴⁶

Das kulturelle und politische Programm der Moderne hat sich Eisenstadt zufolge seit dem 18. Jahrhundert analog zur Expansion der Weltreligionen global ausgebreitet (vgl. Eisenstadt 2006a: 1) und »eine der stärksten sozialen und politischen Dynamiken in der Menschheitsgeschichte« ausgelöst (vgl. Eisenstadt 2000b: 26). Gleichwohl konnten sich die spezifischen Merkmale, die die europäische Moderne kennzeichnen, in den meisten anderen Ländern nicht durchsetzen (Eisenstadt 2000b: 45). Die globale Expansion des Programms der Moderne brachte demnach keine uniforme und homogene Zivilisation hervor, sondern vielfältige Formen der Moderne (vgl. Eisenstadt 2006b: 37).

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass sich das Programm der Moderne zwar global verbreitet hat, jedoch kulturspezifisch inventarisiert wird. Teile dieses Programms werden von den betreffenden Kulturen aufgegriffen, ohne ihre ontologischen Konzepte und politischen Ideologien abzulegen. Sie entwickeln vielmehr »andere Visionen des modernen Lebens« und »eigene neue Programme der Moderne« (Eisenstadt 2000b: 243). Dieser Prozess führt Eisenstadt zufolge zu »einer großen Vielfalt interagierender moderner Kulturen, [...] in denen sich in verschiedenen historischen Kontexten und verschiedenen Konkretisierungen die Antinomien und Widersprüche der Moderne artikulieren« (Eisenstadt 2000b: 245).

Einer solchen *kulturellen* Theorie der Moderne zufolge (vgl. Taylor 2001: 172) resultiert die Vielfalt der Moderne daraus, dass ein global verbreitetes Programm (»das kulturelle Programm der Moderne«) lokalspezifisch angeeignet wird.²⁴⁷ Modernisierung fungiert auch im Rahmen dieser lokalen Aneignungsprozesse als Ideologie, insofern sie Fortschritt und Wandel und damit zugleich den Bruch mit der Tradition legitimiert. Diese auf der Dichotomie von Tradition und Moderne basierende Ideologie verkennt jedoch, dass Traditionen im Prozess der Modernisierung erst produziert werden, und zwar als diejenigen Bereiche von Kultur und Gesellschaft, die von der Modernisierung unberührt bleiben oder sich ihr entziehen (vgl. Basu 2013: 383).

246 Andere Formulierungen lauten auf »the pluralization of modernity« (Knauff 2002: 19), »alternative modernities« (Gaonkar 2001) und »uneven modernities« (Randeria 2002). Mit diesen Formulierungen wird im Wesentlichen folgendes zum Ausdruck gebracht: »Modernity has become global [...] [but] is importantly regional, multiple, vernacular, or ›other‹ in character« (Knauff 2002: 1).

247 Das kulturelle Programm der Moderne umfasst nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern auch die Gründung eines National- bzw. Territorialstaats incl. Militär, Nationalhymne, Flagge etc. Hinzu kommt die Erfindung einer nationalen Kultur, die vom Nationalballett bis zum Nationalgericht reichen kann.

Als analytische Konzepte sind Moderne und Modernisierung nur im Plural (»multiple modernities«) oder in einer lokalisierten Form anzuwenden, z. B. als *indonesische* Modernisierung bzw. *Pembangunan*. Mit *Pembangunan* im Sinne einer lokalen Aneignung des kulturellen Programms der Moderne erfindet sich Indonesien als moderne Nation. Denn das Konzept einer modernen Nation, darauf hat Hobsbawm hingewiesen, »must include a constructed or ›invented‹ component« (Hobsbawm 1983: 14), andernfalls sich diese Nation nicht permanent erneuern kann und damit den Anschluss an die Moderne verliert. Insofern handelt es sich bei der Moderne um eine »invented tradition«, mit der sich soziale Gemeinschaften als Einheit (religiös, kulturell, politisch) neu erfinden (Hobsbawm 1983: 1–14; vgl. auch Houben/Schrempf 2008: 11). Das Resultat dieses Prozesses wäre im Anschluss an Andersons klassische Studie wiederum als »imagined communities« (Anderson 1983) zu bezeichnen. In Bezug auf diese Gemeinschaften ist die Dichotomie von Tradition und Moderne gleichwohl suspendiert: Die Moderne ist selbst eine Tradition – vielleicht rezenteren Datums als andere Traditionen, jedoch ebenso das Resultat einer Erfindung.

Der zweite Begriff, der den medialen Diskurs über den Gunung Kemukus dominiert, ist *Revitalisasi* – mit einer Bedeutung, die weitgehend dem europäischen Sprachgebrauch entspricht. Von einer Revitalisierung dieses Pilgerortes kann jedoch nur insofern die Rede sein, als die Goldenen Jahre am Gunung Kemukus, die chronologisch in den 1990er Jahren zu verorten wären, der Vergangenheit angehören und die Besucherzahlen im Anschluss an die behördlichen Interventionen im November 2014 eingebrochen sind. Es geht den politischen Akteuren jedoch weniger darum, bestehende Strukturen am Gunung Kemukus wiederzubeleben, als vielmehr neue Strukturen einzuziehen und diesen Pilgerort in ein religiöses Ausflugsziel für Familien umzuwandeln. Von daher zielt der Begriff *Revitalisasi* und sein inflationärer Gebrauch zur Beschreibung der behördlichen Interventionen am Gunung Kemukus in erster Linie darauf, über die Zerschlagung gewachsener Strukturen aus Karaoke und Prostitution hinwegzutäuschen.

Revitalisasi und *Pembangunan* sind beide positiv konnotiert und versprechen eine Modernisierung des Gunung Kemukus ohne Verwestlichung und Säkularisierung sowie eine Wiederbelebung dieses Pilgerortes ohne Karaoke und Prostitution. Dass für dieses Projekt rund 3 Millionen Euro ausgegeben, über 50 Häuser abgerissen und rund 100 Menschen vertrieben wurden, scheint spätestens mit der inoffiziellen Wiedereröffnung Anfang 2022 vergessen. Die Besucher feiern und fotografieren sich selbst, und die durchweg positive Berichterstattung in den Medien vermittelt den Eindruck, dass die politischen Akteure alles richtiggemacht haben. Was am Gunung Kemukus geschieht, steht beispielhaft für die lokale Aneignung des global verbreiteten Programms der Moderne, mit der sich die Gesellschaft auf Java als »modern nation« bzw. »imagined community« neu erfindet.

Magie und die Geister der Moderne

Dem Aufbau einer modernen Nation auf Java (*pembangunan*) stehen magische Anschauungen und Praktiken (z. B. *pesugihan*) entgegen, die nur schwer mit einem modernen Weltbild zu vereinbaren sind. Magie und Moderne bilden jedoch nur vordergründig einen Widerspruch, insofern magische Praktiken vielfach aufgeboten werden, um den

Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Von daher kommt der Magie als »Technik« bzw. »Praxis« der Religion (vgl. Gennep 1999 [1909]: 23 bzw. Gennep 1981 [1909]: 17) auch in der Moderne eine nicht unerhebliche Funktion und Bedeutung zu.

Darauf verweist nicht zuletzt die Formulierung »The Magic of Modernity« (Pels 2003: 35), der zwei Bedeutungen anhaften, je nachdem, ob sie als *Genitivus objectivus* oder *Genitivus subjectivus* gelesen wird (vgl. auch Gottowik 2014a: 21): Die Moderne ist nicht nur von einer magischen Aura umgeben, die die Menschen nahezu überall auf der Welt in ihren Bann zieht, sondern sie bringt auch ihre eigenen Formen der Magie hervor. Zugleich behaupten sich magische Praktiken in der Moderne und nehmen ihrerseits moderne Züge an – mit weitreichenden Konsequenzen für die interne Beziehung zwischen Magie und Moderne.

Während Magie vormals als Antithese zur Moderne galt, von der angenommen wurde, dass sie im Zuge von Rationalisierung und Säkularisierung sukzessive verschwinden würde, betonen neuere Untersuchungen »the supplementarity of magic and modernity« (Pels 2003: 4). Magie erscheint hier als komplexe moderne Praxis (vgl. Kapferer 2002: 15), Reaktion auf neue Ungleichheiten und Herrschaftsbeziehungen (vgl. Geschiere 1997: 6) sowie Ausdruck der Unzufriedenheit mit der Moderne (vgl. Comaroff/Comaroff 1993: xi). Magie wird nicht zuletzt auch als Antwort auf gesellschaftliche Widersprüche verstanden – ausgelöst durch Prozesse sozialen, materiellen und kulturellen Wandels, die im Namen der Modernisierung vollzogen und damit zugleich legitimiert werden (vgl. Comaroff/Comaroff 1993: xxx).

Ob tatsächlich von einem Zuwachs an magischen Praktiken in der Moderne auszugehen ist, mag dahingestellt bleiben, doch ein Zuwachs an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gegenüber diesen Praktiken kommt in einer steigenden Zahl an Publikationen zum Thema sinnfällig zum Ausdruck. In diesen Publikationen wird nicht nur das interne Verhältnis von »Magic and Modernity« untersucht (vgl. Meyer/Pels/eds. 2003 und Gottowik/ed. 2014), sondern auch eine »Politics of Spirits« beobachtet – zum Beispiel in Indonesien (vgl. Bubandt 2014).

Folgt man Niels Bubandt, wird die fortgesetzte Existenz von *Spirits* vielfach als »an embarrassment to Indonesian modernity« empfunden (vgl. Bubandt 2014: 45). Dieses Gefühl der Scham setzt, wie er ausführt, einen generalisierten Anderen (»generalized other«) oder globalen Anderen (»global other«) voraus, der seinen Blick auf eben diese *Spirits* und damit verbundene magische Praktiken richtet. Dieser Andere mag für verschiedene soziale Gruppen jeweils ein Anderer sein – für Nationalisten die moderne Welt, für Islamisten die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) etc. –, doch es ist stets dieser imaginierte Blick des Anderen auf die eigenen, als rückständig empfundenen Anschauungen und Praktiken (»the gaze of the outside world«), der das Gefühl der Scham auslöst (vgl. Bubandt 2014: 46).

Das Gefühl der Scham (Ind.: *malu*) ist mehrfach Gegenstand ethnographischer Studien über Indonesien geworden (vgl. z. B. Keeler 1983b), von denen Bubandt insbesondere Clifford Geertz' bekannte Studie über »Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali« (Geertz 1987a) hervorhebt. Geertz zufolge hat der balinesische Begriff für »embarrassment« bzw. »shame« (Bal.: *lek*) weniger mit Scham zu tun als vielmehr mit »stage fright« bzw. »Lampenfieber« (vgl. Geertz 1987a: 188–189). Lampenfieber wird von der Angst ausgelöst, nicht die Rolle auszufüllen, die man auf der Bühne einnehmen sollte. Diese Form

der Scham ist Bubandt zufolge »also closely related to ideas of the nation in Indonesia« (Bubandt 2014: 49). Im Einzelnen führt er aus: *Malu* im Sinne von Lampenfieber »has for many Indonesians become an emotion they are encouraged to feel within the global theatre of modernity« (Bubandt 2014: 49).

Malu steht für Bubandt und andere Autoren, auf die er sich bezieht, für ein Gefühl, »that describes the failures to live up to the ideals of the nation« (Lindquist 2009: 14). Diese Ideale sind in Indonesien jedoch *nicht* Verwestlichung und Säkularisierung (im Sinne einer Abkehr von religiösen Normen und Werten), sondern ein Nationalstaat, der gleichermaßen als modern, aufgeklärt *und* religiös gelten kann. Deshalb wird an dieser Stelle auch *nicht* davon ausgegangen, dass die angesprochene Scham (*malu*) »marks the nation's failure to live up the ideals of a *secular* modernity« (Bubandt 2014: 49; Hervorhebung von V.G.).²⁴⁸ Das Ideal, dem in Indonesien mehrheitlich nachgestrebt wird, ist *nicht* die säkulare Moderne, wie sie der Westen repräsentiert, sondern ein moderner Nationalstaat mit einer modernen Religion, d.h. einem aufgeklärten Islam.

Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass Geistwesen (*spirits*) und magische Praktiken (z.B. *pesugihan*), die darauf zielen, sich die Gunst dieser Geistwesen zu sichern, das Gefühl der Scham bzw. »Lampenfieber« (*malu*) auslösen, nicht allein weil sie in einer modernen Welt aus dem Rahmen fallen (»they are out of context in the modern world«), sondern weil sie essentiell sind für das religiöse Weltbild in Indonesien (»they are somehow essential to Indonesia«; Bubandt 2014: 49). Sie sind – mit anderen Worten – »an embarrassing but essential element at the heart of the nation« (Bubandt 2014: 50).

In Fortführung dieser Argumentationslinie wäre zugleich zu betonen: Je stärker diese *Spirits* und auf sie abgestimmte Praktiken (z.B. *pesugihan*) bekämpft werden, je eher ist davon auszugehen, dass sie fest in der indonesischen Gesellschaft verankert sind. Und je öfter von Scham (*malu*) die Rede ist, umso stärker das Gefühl, den Anforderungen eines modernen Nationalstaates mit einer modernen Religion nicht zu genügen. Doch das Gefühl der Scham resultiert nicht allein aus dem vorherrschenden Glauben an die Existenz von *Spirits*, sondern vielmehr aus der Überzeugung, dass magische Praktiken zu ihrer Beeinflussung in Indonesien bis heute weit verbreitet sind und vielfältig eingesetzt werden.

Der Konnex von *Malu* und dem Gefühl, den Idealen einer modernen Nation nicht zu genügen, zeigt sich auch an den Ereignissen am Gunung Kemukus, wo die politischen Verantwortlichen erst tätig werden, als ausländische Medien über magische Praktiken (»a mass ritual of adultery and sex«) berichten, die mit den angesprochenen Idealen in keinsten Weise zu vereinbaren sind. Da diese Praktiken vermeintlich ins »Rampenlicht der Welt« gerückt wurden (»sorotan dunia«), schämt sich indonesische Medienberichten zufolge der Gouverneur von Zentraljava (»gubernur malu«), der seine Landsleute

248 Die hier angesprochenen Differenzen sind unterschiedlichen Definitionen dessen geschuldet, was unter säkular bzw. Säkularisierung zu verstehen ist. Die vorliegende Studie folgt der Definition von José Casanova (1994); vgl. dazu Kapitel 5.6 und dort das Unterkapitel »Modernisierung sakraler Orte«.

zugleich dazu auffordert, sich ebenfalls zu schämen (»malulah«).²⁴⁹ Dieses Gefühl der Scham, ausgelöst durch den Blick eines imaginierten Anderen, ist zentraler Auslöser dafür, gegen diese Praktiken am Gunung Kemukus vorzugehen, und das probate Mittel dafür scheint die Modernisierung (*pembangunan*) zu sein.²⁵⁰

Ziel dieser Maßnahmen ist auch hier nicht eine *säkulare* Moderne, sondern ein moderner Pilgerort, an dem eine moderne Religion praktiziert wird. Zum Selbstverständnis einer solchen Religion gehören durchaus auch *Spirits*, schließlich bestätigt der Koran ihre Existenz (vgl. Sure 55 [»Der Erbarmer«], Vers 13 und 14; vgl. Koran 1960: 508). Darüber hinaus führt *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, *Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) im Rahmen einer von ihr durchgeführten Untersuchung den *wissenschaftlichen* Nachweis, dass magische Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* effektiv sind (vgl. MUI Booklet 2017: 37, Fn. und 2017: 40, Fn.). Verwiesen wird in der genannten Untersuchung auf Prominente, die von diesen magischen Praktiken *erfolgreich* Gebrauch gemacht hätten. Was die angesprochene Scham auslöst, ist demnach nicht der Glaube an die Existenz von *Spirits*, der sich mit einem modernen Verständnis des Islam durchaus vereinbaren lässt, sondern das Wissen um die weitverbreitete Praxis, sich diese *Spirits* mittels magischer Praktiken dienstbar zu machen.²⁵¹

Die Wirksamkeit dieser Praktiken und ihre Verbreitung in der indonesischen Gesellschaft bis in höchste Kreise von Politik und Kultur hinein wird keineswegs bestritten, lediglich ihre moralische Grundlage infrage gestellt: »In Indonesia [...] questions concerning magical powers are moral, not metaphysical ones« (Smith/Woodward 2016: 320). Es ist demnach allgemein anerkannt, dass es diese Praktiken gibt *und* diese Praktiken wirksam sind, sie sollten jedoch aus sittlich-moralischen Gründen nicht angewendet werden – schließlich werden die eigenen Nachkommen dafür bestraft oder man büßt selbst dafür bis in alle Ewigkeit.

Das hier angeführte Beispiel (»Politics of Spirits«) steht für die Antinomien, die die lokalspezifische Aneignung des kulturellen Programms der Moderne in Indonesien begleiten. Die Politik beruft sich im Rahmen ihres Bemühens, zugleich modern *und* religiös zu sein, auf wissenschaftliche Untersuchungen und eine »Epistemologi Islam« (vgl. MUI Booklet 2017: 11), die nicht nur die Existenz von Geistwesen (*spirits*, *dschinn*, *setan*), sondern auch die Wirksamkeit der auf sie abzielenden magischen Praktiken (*pesugihan*) bestätigt. Nicht der Glaube an *Spirits* löst das Gefühl der Scham aus – ihre Existenz ist auch für

249 »Ritual Terlarang Gunung Kemukus Mendunia, Gubernur Maluku« (*Dream* vom 24. November 2014). Vgl. <https://www.dream.co.id/unik/ritual-aneh-gunung-kemukus-disorot-dunia-ganjar-pranowo-malu-1411241.html> (Zugriff am 5. Juni 2022). Vgl. auch Kapitel 5.5 der vorliegenden Studie und dort das Unterkapitel »Die Medienberichterstattung über die erste Intervention«.

250 Der imaginierte Andere ist in diesem konkreten Fall »die moderne Welt«, vertreten durch die australische Öffentlichkeit, und keineswegs »die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*)«, d.h. die Politik orientiert sich hier an den Idealen der Moderne und *nicht* an den Idealen des Islam oder einer anderen Religion. Darin ist ein weiterer Beleg dafür zu sehen, dass die Interventionen in die heterodoxen Ritualpraktiken am Gunung Kemukus nicht als Islamisierung zu verstehen sind, sondern im Rahmen der Modernisierung der javanischen Gesellschaft erfolgen.

251 Einen Überblick über *Spirits* auf Java gibt Robert Wessing (2006a). In diesem Zusammenhang führt er aus: »The Javanese spirits, moreover, have shown themselves to be adaptable by becoming Muslim, or at least cooperating within Islam« (Wessing 2006a: 14).

moderne Muslime unstrittig –, sondern die weitverbreitete Praxis, sich dieser *Spirits* zu eigennützigen Zwecken zu bedienen – zum Beispiel um sich persönlich zu bereichern.

Okkulte und spirituelle Ökonomien

Wenn Magie als Praxis der Religion dazu aufgeboten wird, um zu Reichtum und Macht zu gelangen, ist in der Ethnologie von »Occult Economies« (Comaroff/Comaroff 1999) die Rede. Okkulte Ökonomien stehen für den Einsatz magischer Mittel für eigennützige Zwecke. Sie sind Ausdruck einer wirtschaftspolitischen Gesinnung, die darauf aus ist, »wealth without production, value without effort« zu erzielen (vgl. Comaroff/Comaroff 2001: 23).

Okkulte Ökonomien äußern sich z. B. in *Pesugihan*, d. h. in magischen Praktiken, die im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung aufgeboten werden, um reich und mächtig zu werden. Sie basieren auf Praktiken, die seitens der indonesischen Öffentlichkeit auf Ablehnung stoßen und – wie im vorangegangenen Kapitel angesprochen – ein Gefühl der Scham (Ind.: *malu*) auslösen, da sie zwar weit verbreitet, mit den Idealen einer modernen Nation jedoch nicht zu vereinbaren sind.²⁵²

Abbildung 46: Illustration einer Website mit praktischen Anleitungen für *Pesugihan*



Quelle Foto © Internet: <https://raihkesuksesan77.blogspot.com/> (Zugriff am 16. Mai 2023)

252 Magische Praktiken, die zum eigenen Vorteil eingesetzt werden *und* anderen zum Nachteil gereichen, überschreiten die Grenze zur schwarzen Magie bzw. Zauberei (Ind.: *ilmu hitam*) und damit zu Praktiken, die gesellschaftlich negativ sanktioniert werden – nicht nur in Indonesien, sondern überall auf der Welt.

Davon zu unterscheiden wären »Spiritual Economies« (Rudnyckyj 2010), die religiöse Anschauungen und Praktiken mobilisieren, um den Herausforderungen der Moderne zu begegnen und wirtschaftlich erfolgreich zu sein (vgl. Rudnyckyj 2010: 133). Spirituelle Ökonomien äußern sich z. B. in *Pembangunan*, d. h. in einer Form von Modernisierung, die beim Aufbau einer modernen Nation bewusst auf die Förderung religiöser Werte setzt (vgl. Rudnyckyj 2010: 133–134 und Slama 2012: 82). Spirituelle Ökonomien mobilisieren mit anderen Worten eine religiöse Ethik, die auf Verlässlichkeit, Ehrlichkeit, Fleiß etc. basiert, um den marktwirtschaftlichen Anforderungen nach Produktivität und Effizienz zu genügen. Die beiden angesprochenen Ökonomien, die sich auf ganz unterschiedliche Weise materiellem Gewinn verschrieben haben, sind in der indonesischen Gesellschaft fest verankert. Die Bemühungen der Behörden sind gleichwohl darauf gerichtet, mit ihren Modernisierungsmaßnahmen (*pembangunan*) die als rückständig erachteten magischen Praktiken (*pesugihan*) zu verdrängen, d. h. okkulte durch spirituelle Ökonomien zu ersetzen.

Wie die bisherigen Ausführungen zeigen sollten, verbinden spirituelle Ökonomien den Glauben an die Modernisierung mit der Modernisierung des Glaubens. Eine solche Verbindung von Ökonomie und Religion wird in Indonesien nicht zuletzt auch im Rahmen eines Konzeptes verfolgt, das darauf ausgelegt ist, Tourismus und Pilgerwesen miteinander zu kombinieren.

Tourismus als Teil des kulturellen Programms der Moderne

Tourismus gilt als Signum der Moderne und Motor der Modernisierung – so auch in Indonesien. Seit den Tagen von Suharto und dem *New Order*-Regime wird auf Tourismus gesetzt, um die Modernisierung des Landes voranzutreiben. Vor diesem Hintergrund sind auch Entwicklung und Förderung des Pilgerwesens zu sehen, die Mitte der 1980er Jahre mit dem »Islamic turn« einsetzen: Pilgerorte werden ausgebaut und mit einer Infrastruktur versehen, die es einer immer größer werdenden Zahl von Pilgern erlaubt, diese Orte zu besuchen. Mit diesen Maßnahmen legt Suhartos *Orde Baru* die Grundlage für die bis in die Gegenwart anhaltende Konjunktur des Pilgerwesens in Indonesien.

Im Zuge dieser Konjunktur erscheint es den Behörden sinnvoll, das Potential eines religiös basierten Tourismus zu ermitteln. Das indonesische Ministerium für Tourismus gibt deshalb eine Untersuchung mit dem Titel »Forschung zur Entwicklung des religiösen Tourismus« (»Penelitian Pengembangan Wisata Religi«) in Auftrag gegeben. Auf der Grundlage der 2006 vorgelegten Ergebnisse wird das Konzept *Wisata religi* schließlich auf nationaler Ebene implementiert (vgl. Slama 2012: 83–84).

Im Rahmen des genannten Konzeptes erfolgen Ausbau und Umgestaltung des Pilgerwesens nach modernen Gesichtspunkten. Das Ministerium für Tourismus bringt zudem ein Handbuch heraus, das eine Anleitung für die marktwirtschaftliche Ausrichtung der Pilgerorte bereitstellt und die Verantwortlichen vor Ort über Management, Finanzierung und Vermarktung touristischer Attraktionen informiert.²⁵³ In der Einleitung zu

253 *Wisata religi* ist konfessionsübergreifend ausgerichtet, was in Publikationen besonders anschaulich wird, die touristische Attraktionen wie *Masjid, Cereja, Vihara, Pura, Candi, Makam, Klenteng* etc. vorstellen und farbenfroh bewerben (siehe z. B. Muakhir/Mastuti/eds. 2012).

diesem Handbuch, bei dem *Nahdlatul Ulama/NU* als Mitverfasser fungiert, wird der Besuch von Pilgerorten zwar theologisch legitimiert, gleichzeitig jedoch von Praktiken Abstand genommen, die mit den Prinzipien eines modernen Islam nicht zu vereinbaren sind – wie zum Beispiel einen Heiligen um Reichtum und Macht zu bitten (vgl. Slama 2012: 84). Vor diesem Hintergrund zeigen sich die Autoren des genannten Handbuchs davon überzeugt, dass *Wisata religi* »einen positiven Effekt auf die moralische Entwicklung und die Bewahrung der nationalen Kultur« haben wird (vgl. Slama 2012: 84).

Martin Slama zufolge, der sich eingehend mit dem Konzept *Wisata religi* beschäftigt hat, werden mit diesem Handbuch religiöse Praxis und wirtschaftlicher Erfolg aufeinander abgestimmt, und zwar »mittels einer spirituellen Ökonomie, die religiös und moralisch einwandfreie Subjekte hervorbringen soll« (Slama 2012: 84). Mit dem Konzept *Wisata religi* verfolgen die Behörden demnach das Ziel, nicht nur die heterodoxen Praktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung zu verdrängen, sondern die Pilger zugleich »zum Wohle der Nation moralisch und spirituell [zu] formen« (Slama 2012: 92). Diese Ziele gelten auch für den Gunung Kemukus.

Wisata religi am Gunung Kemukus

Das Konzept *Wisata religi* wurde in Zentraljava aufgegriffen und am Gunung Kemukus umgesetzt. Dabei dürfte selten so viel Geld auf einmal in die Hand genommen worden sein, um einen Pilgerort nach modernen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu gestalten – zumindest in diesem Teil Indonesiens.

Die Vermarktung des genannten Pilgerortes erfolgt unter dem Label *The New Kemukus*, zugleich wird der Begriff *Tempat Ziarah* (Pilgerort) durch *Objek Wisata* (Touristenattraktion) ersetzt, ergänzt durch die Begriffe *Keluarga* (Familie) und *Religi* (religiös). Diese Form des Religions- und Familientourismus unterscheidet *nicht* hinsichtlich der Motive, die die Besucher an den Gunung Kemukus führen. Im Vordergrund steht die touristische Vermarktung dieses Ortes, die langfristig mit einer *Road Map* gesichert werden soll. Im Rahmen dieser *Road Map* wird zum Beispiel die lokale Bevölkerung angehalten, mehr Waren und Dienstleistungen anzubieten, um die Besucher des Gunung Kemukus zufriedenzustellen. Zu diesen Besuchern gehören Pilger, die für ein gemeinsames Gebet (*sholawat*) mit dem populären Sufi-Prediger Habib Syech (Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf) anreisen, ebenso wie Zuschauer von Radrennen und Pop-Konzerten, die hier im großen Stil veranstaltet werden. Von daher kennzeichnet *The New Kemukus* eine neue Ambiguität: Das Grabmal des Samudro und die Quelle der Ontrowulan sind nicht nur Orte der Verehrung, des Gebets und der Meditation, sondern auch Gegenstand touristischer Neugier und Vermarktung. Der für heterodoxe Praktiken (*ritual seks*) bekannte Pilgerort wird damit zur Kulisse für instagramtaugliche Fotos (*instagramable*).

Um den Gunung Kemukus für Besucher aus nah und fern fit zu machen, sind erhebliche Aufwendungen notwendig, da er selbst nur über vergleichsweise geringes touristisches Potential verfügt. Selbst die natürlichen Ressourcen, auf die er verweisen kann, sind allenfalls bedingt tauglich: ein düsteres Grab auf einem bewaldeten Hügel, umgeben von einfachen Holzhütten, die den Besuchern einen Ausblick auf einen zumeist halb ausgetrockneten Stausee bieten. Von daher war eine umfassende Anpassung an global verbreitete Standards für Ausflugsziele notwendig, die mit dem Abriss *aller* sakralen Ge-

bäude einherging. Im Zuge des Wiederaufbaus wurden nicht nur diese Gebäude im traditionellen Stil (*yoglo, pendopo*) neu errichtet, sondern um weitere Komponenten ergänzt, die auf Bildung (*museum*), Aufklärung (*relief cerita*) und eine offene Zukunft (*didesain futuristik*) ausgelegt sind. Fortschritt, Entwicklung und Aufbau werden darüber hinaus durch die Ausstattung mit einer modernen Infrastruktur (Brücken, Straßen, Parkplätze, Toiletten, Sitzbänke etc.) evoziert, zu der auch die Einrichtung einer Flaniermeile mit Bogenlampen, Alugeländer und Selfie-Turm (*minara selfie*) gehören. Mit dieser Inventarisierung repräsentiert *The New Kemukus* die lokalspezifische Interpretation eines modernen Pilgerortes und die paradigmatische Umsetzung des Konzepts *Wisata religi*.

Abbildung 47: *The New Kemukus mit Flaniermeile*



Quelle Foto © Internet: <https://timlo.net/baca/68719799370/7-spot-foto-instagramable-di-sragen-dari-manusia-purba-perahu-hingga-di-puncak-ketinggian/> (Zugriff am 30. Mai 2023)

Die angesprochenen Veränderungen gehen auf unterschiedliche Akteure zurück: Sie werden von der Regierung Zentraljavas und der Provinzregierung in Sragen angeschoben, von der Regierung in Jakarta finanziert und von benennbaren Akteuren vor Ort umgesetzt.²⁵⁴ Gemeinsam prägen sie den in Wort und Tat geführten Diskurs, mit dem sie auf eine Angleichung des Abweichenden in Mythos (die Verehrten sind keine Vorbilder islamischer Frömmigkeit) und Ritual (die Praktiken stellen eine Verletzung göltiger Normen dar) an eine moderne und aufgeklärte Form des Islam drängen. Vor allem die mythisch-legendarischen Erzählungen liefern in ihren Augen eine Legitimation für die

254 Zu den wichtigsten Akteuren gehören – um sie noch einmal zu nennen – Ganjar Pranowo, Chef von Zentraljava und aussichtsreicher Präsidentschaftskandidat; Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), Regentin (*Bupati*) von Sragen; Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Gunung Kemukus, und Marcello Suparno als lokaler Vertreter der Tourismusbehörde.

unmoralischen Praktiken, und so wird erheblicher Aufwand darauf verwendet, ein neues Narrativ über Samudro und Ontrowulan zu etablieren. Damit liefern sie zugleich ein anschauliches Beispiel für eine »invented tradition« (Hobsbawm 1983), mit der sich Zentraljava als moderne Nation bzw. »imagined community« neu erfindet – d.h. als eine Gemeinschaft, die sich dankend der *Wali* erinnert, die den Islam nach Java gebracht und zur Einheit der Nation beigetragen haben.

Die verantwortlichen Akteure sind offenkundig darum bemüht, sich den Tourismus als Teil des kulturellen Programms der Moderne anzueignen. Das Resultat dieser Aneignung ist eine lokalspezifische Verbindung aus Tourismus und Religion (*wisata religi*), mit der anspruchsvolle Ziele verknüpft sind: Es sollen Einnahmen generiert, Gesellschaft und Religion modernisiert und eine gewisse Rückständigkeit in moralisch-sittlicher Hinsicht überwunden werden.

Dabei wird in Kauf genommen, dass der Gunung Kemukus seinen lokalspezifischen Charakter verliert: auf der Ebene der baulichen Gestaltung, insofern er mit den Attributen einer modernen Freizeitgesellschaft ausgestattet und als Ausflugsziel für die ganze Familie mit Parkplätzen, Souvenirständen, Imbissbuden etc. inventarisiert wird, wie auch auf der Ebene der mythisch-legendarischen Erzählungen, insofern der verehrte Heilige im Zuge der Implementierung eines neuen Narrativs seinen transgressiven Charakter verliert und sich in einem *Wali* unter vielen *Wali* verwandelt. Zugleich weichen die heterodoxen Ritualpraktiken homogenisierten und standardisierten Formen der Frömmigkeit. Der Gunung Kemukus wird damit zu einem Pilgerort, der sich nur noch durch seine Geschichte von anderen Pilgerorten unterscheidet – und dadurch, dass er mit erheblichem finanziellem Aufwand modernisiert worden ist.

Die Strategie der politischen Akteure zielt auf Kontrolle über diesen Ort, es ist ein Ringen um Macht (z.B. über die Pilger und ihre Praktiken) und Deutungshoheit (z.B. über die Legenden). Es wurde vergleichsweise viel Geld in die Hand genommen, um rituelle Praktiken zu verdrängen, die vermutlich über kurz oder lang sowieso verschwunden wären. Dennoch lässt sich den behördlichen Interventionen im Sinne einer *unintended consequence* auch etwas Positives abgewinnen: Aufgrund der erheblichen finanziellen Mittel, die den politischen Akteuren zur Verfügung standen, repräsentiert *The New Kemukus* vielleicht anschaulicher als jeder andere Pilgerort in Indonesien, wie sich diese Akteure einen *modernen* Pilgerort vorstellen: Es ist ein Ort für *Santri*-Religiosität, praktiziert von aufgeklärten Staatsbürgern, die sich in moralisch-sittlicher Hinsicht einwandfrei verhalten – und damit, wie die Legenden veranschaulichen, so ganz anders als die vor Ort verehrten Heiligen.

Profanisierung des Abweichenden

Magie und Moderne stehen nicht im Widerspruch zueinander, wird doch im Rahmen zeitgenössischer Pilgerfahrten wie selbstverständlich auf die Mittel und Werkzeuge der Moderne zurückgegriffen. Die Pilger nutzen moderne Transportmittel und moderne Kommunikationstechnologien, und sie schießen digitale Fotos, die sie per Instagram in alle Welt senden, um Verwandte und Freunde an der Einzigartigkeit ihrer Erfahrungen teilhaben zu lassen.

Im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung findet zugleich eine Kommerzialisierung statt, die dort, wo der Glaube und seine Symbole als Ware gehandelt werden, auch als Kommodifizierung bezeichnet wird (vgl. Fealy 2008: 16–17; vgl. auch Quinn 2008). Die Verbindung von Kommerz und Glaube ist vielfältig: Die Pilger zahlen Eintritt, wenn sie den Pilgerort betreten, oder entrichten eine Spende, die sie in eine extra dafür bereitgestellte Holz- oder Metallkiste (*kotak dana*) werfen; sie kaufen Blütenpäckchen als Opfergaben und bezahlen den *Juru Kunci* dafür, dass er ihre Wünsche an den verehrten Heiligen übermittelt. Darüber hinaus entrichten sie Parkgebühren, konsumieren Speisen und Getränke, kaufen Souvenirs etc. Die angeführten Beispiele verdeutlichen, dass eine moderne Pilgerfahrt zu den Erfahrungen gehört, für die man bezahlen muss (*paid-for experience*).

Die Kommerzialisierung von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung hat entgegen vielfach geäußelter Erwartungen jedoch nicht zum Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken geführt. So leitet etwa Pattana Kitiarsa einen Band über »Religious Commodifications in Asia« (2008) mit den Worten ein: »[...] ›commodifying the sacred‹ does not lead to a critical decline of religiosity« (Kitiarsa 2008: 1). Diese Aussage trifft auch auf die Kommerzialisierung des Pilgerwesens in Indonesien zu, wie sie im Kontext von *Wisata religi* vorangetrieben wird. Sie gilt den politischen Akteuren nicht nur als unproblematisch, sondern im Hinblick auf die Lebensbedingungen der lokalen Bevölkerung sogar als vorteilhaft (vgl. Slama 2012: 84).

Die Verbesserung der Lebensbedingungen ist wiederum eine Voraussetzung dafür, dass die Eingriffe der Behörden in die gewachsenen Strukturen (am Gunung Kemukus bestehen sie aus Karaoke, Prostitution und Stundenhotels) und die Unterdrückung der abweichenden Praktiken (z.B. *pesugihan dengan ritual seks*) von der lokalen Bevölkerung mitgetragen werden. Diese Eingriffe erfolgen jedoch nicht nur im Hinblick auf wirtschaftliche Entwicklung und moralische Ertüchtigung, sondern vor allem auch, um die religiöse Modernisierung voranzutreiben. Darunter ist – wie oben bereits ausgeführt – die Trennung von *Spirits* und *Pesugihan*, im weitesten Sinne von *Adat* und *Agama* zu verstehen, wobei sich die Frage aufdrängt, wo die Grenze zwischen diesen beiden Bereichen verläuft oder verlaufen soll.

Die Beantwortung dieser Frage ist von zentraler Bedeutung, geht es im Zuge religiöser Modernisierung doch darum, als rückständig geltende Anschauungen und Praktiken abzulegen. Darunter werden vielfach Anschauungen und Praktiken verstanden, die *nicht* mit dem offiziellen Islam zu vereinbaren sind. Um sie ablegen oder unterdrücken zu können, werden sie ihrer religiösen Aspekte entkleidet und auf diese Weise profanisiert.

In der Profanisierung ist eine Strategie zu sehen, die seit den Tagen von Suharto und dem *New Order*-Regime insbesondere gegenüber den religiösen Anschauungen und rituellen Praktiken ethnischer Minderheiten angewendet wird (vgl. z.B. Acciaioli 1985). Clifford Geertz hat diese Strategie folgendermaßen zusammengefasst: Der Staat hat ein Interesse daran, »to prevent [...] religious differences from taking on political force«; deshalb versucht er, »to culturalize those differences as far as possible«; und das Resultat ist schließlich »a sharp distinction [...] between the realm of ›custom‹ (folklore, faith, costume, art), where variation is tolerated, even celebrated as a kind of spiritual richness, and that of the struggle for power [...]« (Geertz 1990: 79–80, vgl. auch Acciaioli 1985: 161).

Abbildung 48: Souvenir am Grabmal des Sunan Muria, Kabupaten Kudus, Zentraljava



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Im Rahmen der hier beschriebenen Strategie werden *ausgewählte* Aspekte des *Adat* aus ihrem bedeutungsstiftenden Kontext gelöst und zu Kunst (*kesenian*) und Kultur (*kebudayaan*) erklärt, d.h. auf ästhetische und unterhaltende Elemente reduziert. Auf diese Weise sollen sie zur Herausbildung einer modernen Nation und einer nationalen Kultur beitragen.²⁵⁵ Aspekte des *Adat*, die für repräsentative Aufgaben nicht geeignet erscheinen, da sie als rückständig oder gar unmoralisch gelten, werden dagegen unterdrückt. Selbst die Regierungen der Post-Suharto-Ära halten an dieser kulturpolitischen Strategie fest, die selektiv im Hinblick auf den Prozess des *Nation Building* vorgeht (vgl. Jones 2012: 176).²⁵⁶

255 David Harnish (2005) und Michel Picard (2011) haben diese Strategie in Bezug auf Bali bzw. Lombok beschrieben. Sie basiert auch nach Meinung anderer Autoren auf »the deculturation of religion and the erosion of the ritual function of the arts« (Foulcher 1990: 302) – Zur indonesischen Kulturpolitik nach 1945 und die Diskussion um eine nationale Kultur, vgl. Yampolsky 1995.

256 Die Kontinuität dieser Politik zeigt sich nicht zuletzt darin, dass für nicht anerkannte Religionsgemeinschaften (z.B. *Agama Kejawan*) bis in die Gegenwart hinein nicht das Religionsministerium (*Kementerian Agama*) zuständig ist, sondern das Ministerium für Bildung, Kultur, Forschung und Technologie (*Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi*).

Die angesprochene Strategie wird jedoch nicht nur gegenüber religiösen Minderheiten angewendet, sondern auch gegenüber abweichenden Formen *innerhalb* des Islam, wie sie zum Beispiel die *Abangan* praktizieren. Hier greift eine »internal conversion«: *Abangan*-Religiosität wird entweder in *Santri*-Religiosität überführt oder in den Bereich des Profanen abgedrängt, um sie als unzeitgemäß und rückständig unterdrücken zu können. Unter Druck geraten vor allem die unkontrollierten Aspekte von Religion und Ritual, die sich dadurch auszeichnen, dass »they celebrate wildness and irreverence, and encourage participants and spectators to let loose and be unruly« (Yampolsky 1995: 712). Auf Druck der Regierung erfolgt entweder die Desakralisierung der heterodoxen Praktiken oder die lokale Bevölkerung profanisiert selbst ihre Rituale, um sie überhaupt noch durchführen zu können (vgl. Yampolsky 1995: 716–717). Insbesondere öffentliche Darstellungen von Trance (*jatilan*), Tumult (*rebutan*) und Sexualität (*tayuban*)²⁵⁷ werden tabuisiert oder domestiziert (vgl. z.B. Hefner 1987a, Lysloff 2001 und Christensen 2014). Die Domestizierung dieser rituellen Praktiken verweist jedoch nicht unbedingt auf eine Islamisierung religiöser Anschauungen und Praktiken, sondern »reflects a more general shift in moral standards brought about by the perceived demands of ›modernisation‹ (*modernisasi*) and ›development‹ (*pembangunan*) in rural Indonesia« (Wilson 1999: 8; vgl. auch Lysloff 2001: 7).

Die Profanisierung des Abweichenden vollzieht sich an Pilgerorten wie dem Gunung Kemukus ebenfalls im Zuge einer religiösen Modernisierung, die *Agama* und *Adat*, orthodoxe und heterodoxe Formen voneinander unterscheidet. Während die Bestrebungen der Behörden darauf zielen, letztere in den Bereich profanen oder gar devianten Verhaltens abzurängen, werden erste von offizieller Seite kultiviert, unterstützt und gefördert. Denn *Agama* wird auf Java in Verbindung gebracht mit Bildung, Entwicklung, Fortschritt, Modernisierung und einem modernen Nationalstaat; *Adat* dagegen mit Tradition, Rückständigkeit und Aberglaube.

Die Profanisierung religiöser Praktiken, die als rückständig oder gar unmoralisch gelten, ist in einem Land wie Indonesien, das sich zum religiösen Pluralismus bekennt, eine Voraussetzung dafür, diese Praktiken unterdrücken zu können. Eine solche Unterdrückung ist am Gunung Kemukus seit Ende 2014 mit kurzen Unterbrechungen alltägliche Praxis. Zugleich erfolgt eine Folklorisierung und touristische Vermarktung dieses Pilgerortes unter dem Label *The New Kemukus*. Im Zuge dieser Vermarktung wird der genannte Ort eingeebnet und an internationale Standards für Ausflugsziele angepasst. Solcherart herausgeputzt dient er als Kulisse sowohl für sakrale als auch profane Veranstaltungen (*Sholawat* und Radrennen), die die Behörden in der Erwartung ausrichten, dass die modernen Elemente in Religion, Kultur und Sport die als unzeitgemäß geltenden Anschauungen und Praktiken verdrängen werden.

Die Profanisierung des Abweichenden und die Erfolge einer solchen Strategie zeigen sich am Gunung Kemukus auf verschiedenen Ebenen: Das inkriminierte Sex-Ritual (*pesugihan dengan ritual seks*) wird seitens der Behörden seiner magisch-spirituellen Aspekte beraubt und bis in die Medien hinein auf »Prostitution unter dem Deckmantel eines

257 Hefner verweist zum Beispiel auf den Druck, den »more orthodox-minded Muslims« ausüben, »first to ›secularize‹ tayuban [...] and second to ban it entirely« (Hefner 1987a: 90).

Rituals« (»prostitusi berkedok ritual«) reduziert; infolge dessen treffen die meisten Besucher nicht mehr an den rituell bedeutsamen Tagen ein (*Jumat Pon* und *Jumat Kliwon*), sondern an den Wochenenden und nationalen Feiertagen; und Besucherrekorde werden nicht mehr an *Jumat Pon* im Monat *Suro* aufgestellt, sondern wenn es an diesem Pilgerort zu einem *Flashmob* kommt.²⁵⁸ Die hier beispielhaft angeführte Profanisierung mündet in eine Entsexualisierung religiöser Anschauungen und Praktiken, die in Indonesien auch in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu beobachten ist.

Entsexualisierung als moralischer Fortschritt und das Verhältnis der Geschlechter

Die Attraktion, modern zu sein, zu bleiben oder zu werden, besteht – um die oben aufgeworfene Frage zu beantworten – im Versprechen, das mit dem »Projekt der Moderne« verbunden ist, und dieses Versprechen beinhaltet nicht nur materiellen, sondern auch moralischen Fortschritt. Dieser Fortschritt wird mit Ende der kolonialen Ära nicht mehr von außen aufgezwungen, sondern ist seit dem Sturz von Suharto und der Einführung demokratischer Wahlen weitgehend selbst auferlegt. Für dieses Moment der Eigenverantwortung steht das Konzept der *Agency*: Die politischen Akteure sind nicht nur Produkt, sondern auch Produzenten dessen, wofür die Moderne steht, sie sind – mit anderen Worten – Subjekt und Objekt der Modernisierung. Sie wählen selektiv aus, was ihnen am »Projekt der Moderne« attraktiv erscheint und eignen sich an, was ihren Interessen entspricht (vgl. Colombijn/Coté 2015: 3). Auf diese Weise tragen sie zur Vielfalt der Moderne bei, und zu dieser Vielfalt gehört auch eine moderne Sexualmoral, die auf *kulturspezifische* Weise sexuelle Kategorien und Bedeutungen nicht nur diskursiv erzeugt, sondern auch diskursiv durchsetzt (vgl. z.B. Oetomo 1996: 263). Dieser Sexualmoral zufolge sind außereheliche Sexualkontakte tabu – auch und gerade, wenn sie eingegangen werden, um mit Unterstützung verehrter Heiliger zu persönlichem Reichtum zu gelangen, d.h. *Pesugihan dengan Ritual seks* zu praktizieren. Während die *westliche* Moderne nicht nur in Indonesien mit sexueller Freizügigkeit in Verbindung gebracht wird, zielt die *indonesische* Moderne auf moralischen Fortschritt im Sinne einer Trennung von Religion und Sexualität, um erstere zu entsexualisieren und letztere zu domestizieren.

Was also sagt *Ritual seks* und die Unterdrückung dieser heterodoxen Praktiken am Gunung Kemukus *exemplarisch* über den moralischen Fortschritt und das Verhältnis der Geschlechter auf Java aus – nicht zuletzt auch über Transformationen und Dynamiken der Veränderungen in diesem Bereich?

Fortschritt ist relational, insofern er sich nicht nur im Hinblick darauf bemisst, von wo er seinen Ausgang genommen hat, sondern auch im Hinblick darauf, wie sich die Verhältnisse in anderen Ländern gestalten. So weist zum Beispiel Shelly Errington (1990) darauf hin, dass im Vergleich zu weiten Teilen von Indien und China das Verhältnis der Geschlechter in Indonesien *ehier* komplementär als hierarchisch angelegt ist; und dass im Vergleich zu weiten Teilen von Europa und den USA die Geschlechterdifferenzen *ehier*

258 Vgl. *Joglosemar News* vom 3. April 2022: <https://joglosemarnews.com/2022/04/rekor-baru-gunung-kemukus-ratusan-siswa-serempak-menari-flash-mob-wanoro-bersama-sama-ternyata-ini-tujuan-nya/> (Zugriff am 10. Juli 2022).

heruntergespielt als hervorgehoben werden (vgl. Errington 1990: 1–11). Damit wird keineswegs behauptet, dass Mann und Frau in Indonesien völlig gleichgestellt wären. Es gibt geschlechtsspezifische Zugänge zu Macht und Prestige, die Männer offenkundig erfolgreicher besetzen – was für westliche Betrachter nicht immer einsichtig ist, insofern Macht und Prestige in Indonesien auf kulturspezifische Weise konzeptionalisiert werden (vgl. Errington 1990: 5). Dennoch ist weitgehend unstrittig, dass als Gegenwicht zum eher hierarchisch ausgerichteten Verhältnis *zwischen den Generationen*, das Verhältnis *zwischen den Geschlechtern* in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) eher komplementär angelegt ist.²⁵⁹

Das gilt insbesondere für das hinduistisch geprägte Bali, wo die Komplementarität in der Beziehung zwischen Mann und Frau von zahlreichen Ethnologinnen hervorgehoben wurde. So zum Beispiel von Jane Belo: »The most important point is the complementarity of the sexes, male and female together making up an entity, completing each other« (Belo 1949: 14). Und an anderer Stelle: »Male and female together, as an entity, is the idea which runs through the whole culture« (Belo 1949: 16). Oder auch von Clifford Geertz: »Sexual differentiation is culturally extremely played down in Bali and most activities, formal and informal, involve the participation of men and women on equal ground, commonly as linked couples. From religion, to politics, to economics, to kinship, to dress, Bali is a rather »unisex« society, a fact both its customs and its symbolism clearly express« (Geertz 1973b: 417, Fn. 4).²⁶⁰

Dagegen zeichnet Hildred Geertz vom Geschlechterverhältnis auf Java ein eher hierarchisches Bild – ein Bild, in dem die Frau den Ton angibt: »The wife makes most of the decisions; she controls all family finances, and although she gives her husband formal deference and consults with him on major matters, it is usually she who is dominant (H. Geertz 1961: 46). Und gewissermaßen in Zusammenfassung ihrer Ausführungen: »The position of women in Javanese society generally is very strong« (H. Geertz 1961: 46). Ganz in diesem Sinne betont auch Franz Magnis-Suseno: »In Wirklichkeit hat die Frau das Heft in der Hand, sie führt die Kasse [...], sie setzt meist ihren Willen durch, wenn über Erziehungsfragen, Heiratspläne usw. beschlossen wird [...]« (Magnis-Suseno 1981: 45). Und in bezug auf den ländlichen Teil von Ostjava bemerkt Robert Jay: »Married men [...] are probably among the most penpecked lot of husbands anywhere in the world« (Jay 1969: 92). Es gibt demnach gute Gründe, davon auszugehen, dass Frauen in Indonesien keine allzu inferiore Stellung einnehmen, vielmehr *traditionell* bessergestellt sind als Frauen in den meisten anderen Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung.

Das komplementäre Verhältnis zwischen den Geschlechtern kommt auch in den rituellen Praktiken am Gunung Kemukus exemplarisch zum Ausdruck. So können Männer

259 Zu den Indikatoren, die der Beschreibung des Geschlechterverhältnisses in Indonesien als eher komplementär und der Bewertung der Rolle der Frau als »relatively favorable« zugrunde liegen, vgl. z.B. Errington 1990: 3–4, Brenner 1995: 24 und Robinson 2001: 18.

260 Dass Differenzen zwischen den Geschlechtern nicht hervorgehoben, sondern eher heruntergespielt werden, ohne sie in Gänze zu verleugnen, veranschaulicht ein Beispiel, das Errington (1990: 5) anführt: Sowohl Frauen als auch Männer tragen *Sarong*, binden ihn jedoch auf unterschiedliche Weise. Auch hier werden Unterschiede zwischen den Geschlechtern heruntergespielt, jedoch nicht völlig ausgeblendet oder geleugnet (vgl. auch Belo 1949: 14–16).

und Frauen ihren Wunsch nach Reichtum, Gesundheit und Glück nur *gemeinsam* realisieren. Um ihr Pilgerschaftsziel einzulösen, müssen sie sich mit einem Partner *des anderen Geschlechts* zusammenschließen und sexuell miteinander verkehren, d.h. *Ritual seks* praktizieren.²⁶¹ Dieser rituelle Akt steht *per definitionem* beiden Geschlechtern *gleichermaßen* offen. Die beiden Partner müssen sich darüber hinaus auf einen *gemeinsamen* Wunsch verständigen, und für den Fall, dass nur einem Partner dieser Wunsch gewährt wird, sind sie verpflichtet, sich *gegenseitig* zu unterstützen.

Der entscheidende Punkt ist hier der folgende: Es herrscht Parität in der *rituellen* Beziehung, d.h. beide Partner sind in gleichem Maße aufeinander angewiesen. Die Frau ist hier nicht die Quelle des Lebens und der Lust, aus der der Mann schöpft, sondern im Sexualakt überwinden – zumindest aus tantrischer Perspektive – beide Geschlechter *gemeinsam* ihre prinzipiell defizitäre Geschlechtlichkeit und nähern sich (punktuell oder temporär) einer Vollständigkeit an, wie sie die Götter repräsentieren. Die Geschlechterrollen sind hier weder hierarchisch noch antagonistisch, noch egalitär angelegt, sondern komplementär ausgerichtet. Es geht um eine höhere Einheit, die nicht durch Angleichung der Geschlechter, sondern nur durch Ergänzung der Partner zu erreichen ist. Von daher spiegelt sich in den rituellen Praktiken am Gunung Kemukus das traditionell komplementäre Verhältnis der Geschlechter in Zentralindonesien wider.

Modernisierung als Durchsetzung absoluter Moralprinzipien

Bestrebungen nach Modernisierung (*modernisasi*) und Aufbau (*pembangunan*) einer modernen Nation haben die javanische Gesellschaft einer bislang ungekannten Dynamik der Veränderung unterworfen. Ungeachtet dieser Dynamik sind in Teilen von Zentral- und Ostjava spirituell-magische Überzeugungen erhalten geblieben, die Andrew Beatty folgendermaßen beschreibt: »Sex is at the heart of the mystery of existence and a means by which one approaches that mystery« (Beatty 1999: 184).

Die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus sind vor diesem Hintergrund zu sehen. Die Sexualität gilt hier als Quelle spiritueller Kraft und magischer Energie, zu der beide Geschlechter gleichermaßen Zugang haben. Entsprechende Überzeugungen konnten sich bis in die Gegenwart erhalten, ungeachtet der einschneidenden Veränderungen auf Java, die zumeist als Modernisierung und Islamisierung adressiert werden: »[...] decades of modernisation and the increasing sharia-centric nature of Javanese Islam have done little to change these cultural principles« (Smith/Woodward 2016: 323; vgl. auch Sumiarni et al. 1999: 14). Die angesprochenen »cultural principles«, die den Sexualakt mit »spiritual power« in Verbindung bringen, manifestieren sich nicht zuletzt in den rituellen Praktiken am Gunung Kemukus und einigen anderen Pilgerorten auf Java. Diese

261 Gleichwohl sind Sexualkontakte am Gunung Kemukus keineswegs obligatorisch. Es handelt sich bei diesen Kontakten vielmehr um fakultative Opfergaben, die lediglich die Wahrscheinlichkeit erhöhen, vom verehrten Heiligen erhört zu werden. Wenn das Pilgerschafts paar allerdings ganz sicher gehen will, dass ihr gemeinsamer Wunsch erfüllt wird, sollten sie an sieben aufeinanderfolgenden rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon*) vor Ort sexuell miteinander verkehren.

Praktiken sind jedoch mit den Bestrebungen nach einem modernen Nationalstaat, aufgeklärten Bürgern und moralischem Fortschritt kaum zu vereinbaren.

Auf die Verbindung von Sexualität und Macht hat bereits Benedict Anderson in »The Idea of Power in Javanese Culture« (1972) hingewiesen. Unter *Power* wird auf Java eine Art magische Energie oder mystische Kraft verstanden, die es dem Einzelnen ermöglicht, sich selbst, andere Menschen und die eigene Umgebung ohne Aufbietung physischer, politischer oder materieller Kräfte zu kontrollieren (vgl. Anderson 1972: 43; vgl. auch Brenner 1995: 28). In diesem Zusammenhang kommt der sexuellen Reproduktion besondere Bedeutung zu, insofern sich in ihr *Power* artikuliert: »Power is the ability to give life« (Anderson 1972: 19; vgl. auch Beatty 1999: 167).

Aus javanischer Perspektive zeichnen sich Personen, die über *Power* verfügen, durch eine besondere Virilität aus: »Indeed the sexual fertility of the ruler is one essential sign of the Power that he holds [...] (Anderson 1972: 18). Zahlreiche Frauen und Kinder verweisen hier nicht auf einen haltlosen Lebenswandel, sondern sind sowohl Ausdruck als auch Grundlage der Macht, über die ein Herrscher verfügt.²⁶² Die Verbindung von Macht und Sexualität zeigt sich Anderson zufolge nicht zuletzt auch in der gesellschaftlichen Wahrnehmung zeitgenössischer Machthaber wie zum Beispiel dem ersten Präsidenten der Republik Indonesien: »[...] Sukarno's well-publicized sexual activities appeared to do him no political harm. It was even said that the Javanese indulgently expect their rulers to act in this way« (Anderson 1972: 18).

Die gesellschaftliche Wahrnehmung männlicher Sexualität in Indonesien ist in den letzten Jahren vielfach Thema kulturwissenschaftlicher Abhandlungen geworden. Diese Abhandlungen verdeutlichen, dass die von Anderson angesprochene Haltung nicht nur gegenüber der Sexualität *bestimmter* Männer (Herrscher, Machthaber etc.) eingenommen wird, sondern – wenn auch in abgeschwächter Form – gegenüber *allen* Männern. So berichtet zum Beispiel Linda Rae Bennett, die vorwiegend auf Lombok gearbeitet hat: »Subsequently, sexual promiscuity for men is often interpreted as a sign of healthy masculinity and virility, leading to few sanctions for premarital sex for young men« (Bennett 2015: 149).

Von einer weitgehend toleranten Haltung nicht nur gegenüber *vorehelichen*, sondern auch gegenüber *außerehelichen* sexuellen Kontakten berichtet wiederum Hildred Geertz mit Bezug auf javanische Frauen: »Their [husbands'] sexual promiscuity is called being *nakal* (naughty), which is the same term applied to disobedient or unruly children, there being no connotation of adult misdemeanor, and they are expected to be *nakal* both during their bachelorhood and after marriage« (H. Geertz 1961: 131).

262 Brawijaya V (1413–1478) werden insgesamt 111 Kinder nachgesagt, Pakubuwono XII (1925–2004) immerhin noch 35 Kinder (vgl. Florida 1995: 300). Im Verhältnis dazu erscheint die Reproduktionsfähigkeit der Frau eher begrenzt – und damit auch ihr Zugang zu Macht und Prestige. Doch ohne eine Frau (*sakti*) ist selbst der mächtigste Mann – zumindest aus tantrischer Perspektive – machtlos. Von daher ist die Komplementarität der Geschlechter gerade auch in Bezug auf den Erwerb von Macht und Prestige unhintergebar. – Selbst wenn eine Frau in *bestimmten* Bereichen weniger Macht und Prestige erlangen kann als ein Mann, impliziert diese Einschränkung nicht, dass sie *insgesamt* eine gesellschaftlich inferiore Stellung einnimmt – darauf hat Suzanne Brenner (1995: 43–45) im Sinne eines »shift away from the ideologies of the center« hingewiesen.

Einige der angeführten kulturwissenschaftlichen Abhandlungen weisen zudem darauf hin, dass Männern zugestanden wird, ihre Leidenschaften nur unzureichend kontrollieren zu können (vgl. z.B. Brenner 1995: 31–37). Bei entsprechenden Verfehlungen (z.B. beim Seitensprung) sind ihnen deshalb auch keine *moralischen* Vorhaltungen zu machen – ihre Verfehlungen werden vielmehr unter bestimmten Voraussetzungen selbst von ihren Ehefrauen geduldet. Um noch einmal Hildred Geertz zu zitieren: »Moreover, the wife herself may be aware of what is going on [adultery], but she does not have to act to protect her self-respect as long as it is not apparent to others that she knows. Only when the affair becomes public knowledge should she force her husband either to divorce her or to give up the other woman« (H. Geertz 1961: 130).

Dass die gesellschaftliche Toleranz gegenüber männlicher Promiskuität vom Grad ihrer öffentlichen Sichtbarkeit abhängt, bestätigen zahlreiche Autorinnen.²⁶³ Außereheliche Sexualkontakte werden demnach in der Regel erst dann negativ sanktioniert, wenn die Öffentlichkeit davon erfährt und Konflikte drohen, die den auf sozialen Ausgleich (*rukun*) basierenden Zusammenhalt der Gesellschaft gefährden. Insofern zeigt sich die javanische Gesellschaft, Franz Magnis-Suseno zufolge, »nicht so sehr an absoluten Moralprinzipien als daran interessiert, daß Ruhe und Harmonie gewahrt bleiben« (Magnis-Suseno 1981: 153). Erst wenn das einvernehmliche Zusammenleben bedroht ist, werden Sanktionen gegen normverletzendes Verhalten als notwendig erachtet – nicht jedoch allein aufgrund dieses Verhaltens.

An dieser Stelle treten Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) zutage, da Frauen entsprechende sexuelle Freiheiten nicht zugestanden werden (vgl. Bennett 2005: 23). Es herrscht eine Doppelmoral, die das Verhalten von Frauen auf eine andere Weise beurteilt als das von Männern: »[...] sexuality is used to judge women's morality but not men's« (Murray 1991: 127).

Die hier deutlich werdenden Ungleichheiten basieren auf Regeln, die am Gunung Kemukus und einigen (wenigen) anderen Pilgerorten in Zentraljava an den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Pon*, *Jumat Kliwon* etc.) suspendiert sind. An diesen sakralen Orten zeigt sich die Gesellschaft weitgehend tolerant gegenüber der Promiskuität sowohl männlicher als auch weiblicher Pilger – aufgrund einer besonderen Haltung gegenüber der Sexualität, die im eingangs angeführten Zitat von Beatty zur Sprache kommt. Behördlicherseits eingeschritten wurde erst, als diese Praktiken internationale Aufmerksamkeit erregten – worin sich, wenn man so will, eine weitere Parallele zu den obigen Ausführungen eröffnet: Normverletzende Praktiken werden solange geduldet, bis sie publik werden und die sozialen Spannungen, die sie auslösen, das alltägliche Zusammenleben gefährden – ob in der Familie oder in der Gesellschaft *at large*.

Dass die javanische Gesellschaft bis in die jüngste Vergangenheit hinein nicht auf der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien beharrte, zeigt sich auch in ihrer Haltung zur Prostitution. So gab es bis zum Ende des *New Order*-Regimes kein Gesetz in Indonesien, das kommerzielle sexuelle Dienstleistungen generell unter Strafe gestellt hätte. Da das horizontale Gewerbe weder verboten noch erlaubt war, sprachen Beobachter von »the quasi-legality of prostitution in Indonesia« (Hull et al. 1999: 102).

263 Zu diesen Autorinnen gehören z.B. Magnis-Suseno 1981: 152, Keeler 1987: 53, Murray 1991: 133, Suryakusuma 1996: 117 und Bennett 2005: 21.

Die gesellschaftliche Haltung zu Prostituierten wird darüber hinaus in den Formulierungen deutlich, mit denen sich die Verfasser von Gesetzen und Verordnungen auf diese Frauen beziehen: »Framers of the regulations avoid the term *pelacur*, or prostitute, because it is considered to be pejorative. Instead they have promoted the term *wanita tuna susila* (WTS) which is literally translated as a ›woman lacking in morals‹, in a concept parallel to other terms such as *tuna netra* for blind people (lacking sight) or *tuna wisma* for the homeless. This wording indicates an unfortunate lack, rather than an overt behavior for which they can be blamed as individuals. In this sense, the terminology used in Indonesia is non-condemnatory« (Jones et al. 1998: 57).

Dass die javanische Gesellschaft abweichendes Verhalten nicht *per se* verurteilt, d.h. weniger an der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien als vielmehr an sozialem Ausgleich interessiert ist, wird auch in diesem Zusammenhang deutlich: »The attitude of the Indonesian government to prostitution [...] is largely determined by health and public order rather than moral considerations« (Jones et al. 1998: 57). Wenn das Verbot von Prostitution auf Widerstand trifft und mehr Unruhe hervorruft als der Betrieb eines Rotlichtviertels, wird letzteres beibehalten und die Prostitution geduldet. Das gilt jedoch nur für eine Form der Prostitution, die Felicia Hughes-Freeland und andere Autorinnen als »controlled or domesticated« bezeichnen, nicht jedoch für die sogenannte »wilde Prostitution« (»prostitusi liar«), die zum Beispiel am Gunung Kemukus von weiblichen Freelancern im Sinne einer »self-employed prostitution« (Murray 1991: 2) praktiziert wird. Doch selbst in diesem Kontext wird nicht im Hinblick auf absolute Moralprinzipien geurteilt, sondern im Hinblick auf die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung: »[...] charges of ›immorality‹ in this case are statements about order, not about morality as such« (Hughes-Freeland 1993: 103).

Transgressiven Formen von Sexualität incl. Prostitution wird demnach weniger mit Verweis auf die Verletzung abstrakter moralischer Prinzipien begegnet als vielmehr mit Hinweis darauf, dass die gesellschaftliche Ordnung und die Gesundheit der Bevölkerung gefährdet seien. Diese Ausführungen, im Wesentlichen aus den angeführten kulturwissenschaftlichen Abhandlungen abgeleitet, decken sich mit den Erkenntnissen, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit empirisch ermittelt wurden. Gleichwohl ist einzuräumen, dass die kulturwissenschaftlichen Abhandlungen, auf die sich auf den vorangegangenen Seiten bezogen wurde, vielfach auf idealtypischen Verallgemeinerungen im ethnographischen Präsens basieren, so als wäre das Geschlechterverhältnis in Zentralindonesien seit den Tagen von Jane Belo und Clifford Geertz keinerlei Transformationen unterworfen worden. Ungeachtet dieses Vorbehalts gegenüber einer essentialistischen Sichtweise, die weitgehend von Prozessen der Veränderung absieht, verweisen diese Abhandlungen *unisono* auf eine Gesellschaft, die weniger an der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien interessiert ist als an sozialem Ausgleich (*rukun*), d.h. solange es zu keinen Konflikten kommt, wird abweichendem Verhalten weitgehend tolerant begegnet.

Diese Haltung ist jedoch, wie die Auseinandersetzungen am Gunung Kemukus exemplarisch verdeutlichen, im Zuge der Modernisierung der javanischen Gesellschaft (*modernisasi*) und dem Aufbau (*pembangunan*) einer nationalen Kultur erheblich unter Druck geraten. Gleichwohl bildet diese Haltung den zeitgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die behördlichen Verordnungen zu sehen sind, die seit der *Reformasi*-Ära erlas-

sen wurden und *grosso modo* auf eine Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft zielen.

Sharia-Bylaws und Pornoaksi

Im Bemühen, den demokratischen Unterbau der indonesischen Gesellschaft zu stärken, wurden von der Regierung unter Bacharuddin Jusuf Habibie die Dezentralisierung politischer und administrativer Strukturen beschlossen und gesetzgeberische Befugnisse an Bezirke (*kabupaten*) und Städte (*kota*) abgetreten (vgl. Bünte 2003 und 2004).²⁶⁴ Im Anschluss an die regionale Autonomie (*otonomi daerah*), die 2001 in Kraft trat, hat eine Reihe dieser Verwaltungseinheiten die allorts verbindliche indonesische Rechtsprechung um regional geltende Verordnungen (*peraturan daerah/perda*) erweitert, die sich zum Teil an der islamischen Rechtsprechung (*sharia*) orientieren. Diese Verordnungen können gleichwohl nur unter der Voraussetzung in Kraft treten, dass sie nicht dem öffentlichen Interesse widersprechen oder gegen nationales Recht verstoßen (vgl. Bünte 2003: 575).

Bis 2008 sind gleichwohl 78 regionale Verordnungen (Ind.: *perda*, Engl.: *by-laws*) verabschiedet worden, und zwar in 52 der insgesamt 470 Bezirke und Städte Indonesiens. Diese Zahlen gehen auf Robin Bush (2008) zurück, der im Anschluss an Arskal Salim (2007) die genannten Verordnungen in drei Kategorien unterteilt, entsprechend der drei thematischen Felder, auf die sie sich beziehen. Diese Unterteilung unterscheidet zwischen »first, public order and social problems such as prostitution, consumption of alcohol and gambling; second, religious skills and obligations, such as reading the Qur'an, attending Friday prayers and paying the wealth tax (*zakat*); and third, religious symbolism, including Muslim dress« (Salim 2007: 126; vgl. auch Bush 2008: 176).

Bush zufolge lassen sich lediglich die letzten beiden Kategorien unmittelbar vom Islam herleiten, während die erste Kategorie (»morality« regulations), in die 45 Prozent aller erlassenen Verordnungen fallen, »concerns matters that can be said to reflect the moral teachings of most religions and the majority of Indonesian society« (Bush 2008: 176). Hier wäre einzuwenden, dass ein Verbot von Alkohol, zentraler Bestandteil der ersten Kategorie, *exklusives* Anliegen des Islam ist, während alle anderen Religionen, die in Indonesien offiziell anerkannt sind (Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus), alkoholischen Getränken indifferent bis aufgeschlossen begegnen – und von daher keineswegs die moralischen Anschauungen der meisten Religionen wieder spiegelt, sondern *ausschließlich* die des Islam.

Unter diesem Vorbehalt ist auf zwei Einsichten zu verweisen, zu denen Bush bezüglich der beiden anderen Kategorien (»religious *perda*«) gelangt: 1.) »[...] the vast majority of religious *perda* have been issued by *bupati* from Golkar, PKB or even PDI-P – in short, the nationalist rather than Islamist parties« (Bush 2008: 188). Bush erklärt dieses »counterintuitive pattern« damit, dass die genannten nationalistischen Regenten (*bupati*) mit dem Erlass von »religious *perda*« versucht hätten, »to prove their Islamic credentials«, und zwar insbesondere dort, »where Islam is politically important« (Bush 2008: 188). Und

264 Mit der angesprochenen Dezentralisierung sollte nicht zuletzt auch den Unabhängigkeitsbestrebungen z.B. in Westsumatra (Aceh) und Westpapua (Irian Jaya) die Grundlage entzogen werden.

die zweite Erkenntnis, zu der Bush gelangt: »[...] *perda* appears to have peaked in 2003 and has clearly declined since then – especially since 2005« (Bush 2008: 188; vgl. auch Bush 2008: 175 und 178). Von dieser Beobachtung leitet Bush die Schlussfolgerung ab, »that the appeal of Islamist agendas seeking to formalise sharia within the legal system is waning« (Bush 2008: 191).

Dass die Verabschiedung von »religious *perda*« bzw. »shari'a by-laws« nicht als Ausdruck einer linear voranschreitenden Islamisierung der indonesischen Gesellschaft gedeutet werden kann, wird auch von Michael Buehler vertreten. Die lokalen Verordnungen, die zum Beispiel die Erhebung und Verwendung der islamischen Steuer (*zakat*) regeln, wurden ihm zufolge auf Bezirksebene von Regenten verabschiedet »to open up new revenue streams« und »to consolidate political power« (Buehler 2008: 255). Von daher sind selbst die an der *Sharia* orientierten regionalen Verordnungen »not just an indication of an conservative movement within the Indonesian Muslim community«, sondern »a sign of broader change in the patterns of power accumulation and political corruption in post- New Order Indonesia« (Buehler 2008: 256).

Die Ausführungen von Bush und Buehler verdeutlichen, dass die Verabschiedung von regionalen Verordnungen, selbst wenn sie an der *Sharia* orientiert sind, nicht *no-lens volens* auf eine islamistische Agenda seitens der politischen Akteure schließen lassen. Gleichwohl gibt es zahlreiche Akteure, die weiterhin eine stärker an der *Sharia* orientierte Rechtsprechung in Indonesien fordern – nicht zuletzt auch hinsichtlich moralischer Fragen, die z. B. Ehebruch, Prostitution, Alkohol etc. betreffen. Die Notwendigkeit einer solchen Erweiterung der Rechtsprechung wird mit Verweis auf den Koran begründet, der zum Beispiel außereheliche Sexualekontakte explizit verbietet. Allgemeiner islamischer Rechtsauffassung zufolge werden alle sexuellen Kontakte außerhalb der Ehe als Ehebruch (*zina*) angesehen und als Sünde (*dosa*) verurteilt. Koran- Exegeten sind sich darin einig, dass im Islam der Ehebruch zu den schlimmsten Vergehen gehört und direkt nach Mord und Idolatrie (*shirk*) rangiert (vgl. Pink 2011: 145; vgl. auch Bennett 2007: 375–380). Grundlage für diese Auffassung ist z. B. Sure 17 (»Die Nachtfahrt«), Vers 34: »Und bleibt fern der Hurerei; siehe, es ist eine Schändlichkeit und ein übler Weg« (Koran 1960: 267). Oder auch Sure 24 (»Das Licht«), Verse 2: »Die Hure und den Hurer, geißelt jeden von beiden mit hundert Hieben [...]« (Koran 1960: 329).²⁶⁵

Diese Verbote sollten nach Auffassung orthodoxer islamischer Kreise stärkere Berücksichtigung in die Rechtsprechung finden – nicht nur auf der Ebene der Bezirke und Städte, sondern auch auf nationaler Ebene. Sie basieren auf Moralprinzipien, die zwar von der großen Mehrheit der Bevölkerung geteilt werden, deren Durchsetzung *um ihrer selbst willen* jedoch im Konflikt steht mit der stärker auf gesellschaftlichen Ausgleich ausgerichteten traditionellen javanischen Gesellschaft. Hier prallen zwei unterschiedliche normative Systeme aufeinander, die im Rahmen einer vereinfachten dualistischen Gegenüberstellung folgendermaßen zu beschreiben wären: auf der einen Seite das normative System des Islam und der *Sharia*, das auf absoluten Moralprinzipien basiert, und auf der anderen Seite das normative System des *Javanismus* (*Kejawen*) und des *Adat*, das

265 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der Koran für Ehebrecher ganz unabhängig von ihrem Geschlecht das gleiche Strafmaß vorsieht (vgl. auch Koran 1960: 329, Fn. 1; vgl. auch Bennett 2005: 18).

weitgehend auf die Durchsetzung eben dieser Prinzipien zugunsten eines einvernehmlichen Zusammenlebens (*rukun*) verzichtet. Es liegt auf der Hand, dass aus dem Zusammenprall dieser verschiedenen Systeme gesellschaftliche Konflikte resultieren.

Ein Beispiel für solche Konflikte liefert das Parlament in Jakarta, als es versucht, mit dem sogenannten Antipornographie-Gesetz absolute Moralprinzipien durchzusetzen und damit ein weiteres Beispiel für den Versuch einer Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft liefert. Der erste Entwurf dieses Antipornographie-Gesetzes, der 2005 vorgelegt wird, geht noch auf das *Kementerian Agama* (Ministerium für Religion) der *New Order*-Zeit zurück und wird 2005 auf Drängen von *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, *Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) erneut dem Parlament zur Verabschiedung vorgelegt (vgl. Bush 2008: 178).

Die Kritik an diesem Gesetzentwurf ist jedoch vehement und richtet sich insbesondere gegen die krude Definition von Pornographie und pornographischen Handlungen (»pornoaksi«), die strafrechtliche Sanktionen für Aktivitäten wie Baden in einem Fluss, Küssen in der Öffentlichkeit, das Anlegen einer Tracht oder das Aufführen eines traditionellen Tanzes ermöglicht (vgl. White 2008: 153).²⁶⁶ Es ist offenkundig, dass ein solches Gesetz die religiöse Freiheit und kulturelle Vielfalt sowie die demokratischen Werte Indonesiens verletzen würde, wie sie in der *Pancasila* verankert sind und im nationalen Motto »Einheit in der Vielfalt« zum Ausdruck gelangen. Dennoch ist die *PDI-P* die einzige größere Partei im Parlament zu Jakarta, die sich gegen dieses Gesetz wendet (vgl. Salim 2007: 122).

Etwas überraschend wird die Verabschiedung des Gesetzes, die für 2006 geplant ist, im Anschluss an anhaltende Proteste seitens ethnischer Minderheiten und letztlich auch aus der Einsicht heraus verschoben, dass es in einer multikulturellen und multi-religiösen Gesellschaft wie Indonesien »diverse attitudes to sensuality and sexuality« gibt (vgl. Salim 2007: 125; vgl. auch David 2006 und Ottendörfer/Ziegenhain 2008: 55–56). Schließlich gelangt 2007 eine deutlich abgeschwächte Version zur Vorlage, die den Schwerpunkt der strafrechtlichen Verfolgung auf die Produktion und den Vertrieb pornographischer Erzeugnisse sowie die Ausbeutung von Personen als sexuelle Objekte legt (vgl. Salim 2007: 126). Dieses Gesetz wird im Oktober 2008 verabschiedet und im November 2008 ratifiziert (vgl. Daniels 2009: 87, Fn. 7).²⁶⁷ Das sog. Antipornographie-Gesetz verweist auf den Versuch von Teilen der Legislative, absolut gesetzte Prinzipien, die moralischen Fortschritt versprechen, mit der Macht des Staates durchzusetzen. Auch wenn dieser Versuch noch weitgehend ins Leere läuft, erscheint er – retrospektiv betrachtet – als Auftakt zu weiteren Bemühungen, die indonesische Gesellschaft zu entsexualisieren und in moralischer Hinsicht zu modernisieren.

Die staatlichen Interventionen in den Bereich der Sexualität, die in der späten *Orde Baru*-Zeit einsetzen (vgl. Suryakusuma 1996: 92) und die Politik bis heute kennzeichnen, werden von der *Jakarta Post* als »cultural war« bezeichnet, der »on matters of sex and se-

266 Vgl. auch den Beitrag »Indonesia's Skin Wars« in der Zeitschrift *TIME* vom 3. April 2006: <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1179416,00.html> (Zugriff am 14. September 2022).

267 Vgl. *ABS/CBN News* vom 31. Oktober 2008: <https://news.abs-cbn.com/world/10/30/08/indonesia-presses-far-reaching-anti-porn-law> (Zugriff am 26. August 2022).

xuality« geführt wird.²⁶⁸ Als Beispiele für diesen »cultural war« verweist die *Jakarta Post* auf die Kontroverse um die *Dangdut*-Sängerin Inul Daratista, deren kreisende Hüftbewegungen (bekannt als *ngebor* bzw. *drilling*) Teile des islamischen Spektrums als obszön verurteilen; weitere Beispiele, die die *Jakarta Post* anführt, sind die Straßenproteste gegen die indonesische Ausgabe des *Playboy*, die strafrechtliche Verfolgung des Herausgebers dieses Magazins etc.²⁶⁹ Der angesprochene »cultural war« ist Teil einer Politik, die jede Form einer öffentlichen Darstellung des weiblichen Körpers incl. weiblicher Sexualität massiv unter Druck setzt und ausschließlich in einer folkloristisch aufbereiteten bzw. staatlich reglementierten Form duldet (vgl. auch Weintraub 2008).

Im Kontext einer Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft sind auch die 2008 gescheiterten Anträge an das Verfassungsgericht zu sehen, außerehelichen Sex und homosexuelle Handlungen zu Straftatbeständen zu erklären. Vergleichbare Anträge werden 2017 erneut eingebracht, scheitern jedoch denkbar knapp mit fünf gegen vier Richterstimmen. Eine entsprechende Revision des Strafgesetzes wird erneut in Angriff genommen und im September 2019 nach heftigen Protesten zwar noch auf die nächste Legislaturperiode verschoben,²⁷⁰ doch Anfang Dezember 2022 vom Parlament in Jakarta verabschiedet. Wenn dieses Gesetz 2025 in Kraft tritt, hat eine Entwicklung ihren (vorläufigen) Abschluss gefunden, die auf der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien basiert und im Rahmen der vorliegenden Studie als Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft bezeichnet wird.

Die angeführten Beispiele verweisen nicht nur auf eine Politik, die Entsexualisierung und moralischen Fortschritt gleichsetzt, sondern sie bilden auch den Kontext, in dem die behördlichen Interventionen am Gunung Kemukus zu sehen sind. Dort gehen die Behörden gegen einen religiös sanktionierten Freiraum vor, der es – entgegen der vorherrschenden Doppelmoral – nicht nur Männern, sondern auch Frauen erlaubt, sich promiskuitiv zu betätigen. Wenn die oben angesprochene Gesetzesänderung 2025 verbindliche Rechtsprechung wird, hat der Staat alle Machtmittel zur Hand, um den genannten Pilgerort dauerhaft zu schließen. Ob er von diesen Machtmitteln letztlich Gebrauch machen wird, lässt sich an dieser Stelle nicht vorhersagen. Immerhin besteht die Chance, dass das Gesetz noch zurückgenommen oder in zentralen Punkten abgeschwächt wird. Angesichts der langen Vorgeschichte dieses Gesetzes und des großen Rückhalts, den es im Parlament findet, erscheint diese Chance jedoch eher gering.

268 Vgl. *The Jakarta Post* vom 17. November 2021: <https://www.thejakartapost.com/opinion/2021/11/17/consent-vs-nikah-indonesias-culture-war-wont-end-anytime-soon.html> (Zugriff am 31. August 2022).

269 Die Auflistung der *Jakarta Post* ließe sich nahezu beliebig fortführen: So musste zum Beispiel am 3. Juni 2012 nach Protesten islamistischer Gruppen ein Lady Gaga-Konzert in Jakarta aus Sicherheitsgründen abgesagt werden. Der Auftritt der Sängerin war von diesen Gruppen als »pornografisch« abgelehnt worden; vgl. *Frankfurter Rundschau* vom 27. Mai 2012: https://www.fr.de/kultur/musik/lady-gaga-sagt-wegen-protesten-konzert-jakarta-11346862.html?itm_source=story_detail&itm_medium=interaction_bar&itm_campaign=share (Zugriff am 1. September 2022).

270 Vgl. *The Jakarta Post* vom 20. September 2019: <https://www.thejakartapost.com/news/2019/09/20/after-public-outcry-jokowi-demands-halt-to-passing-of-criminal-code-bill.html> (Zugriff am 1. September 2022).